



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

*Discurso de resistencia en una leyenda
religiosa de San Juan Tetelcingo, Guerrero. Un
acercamiento a las tradiciones orales de los nahuas
con elementos cosmogónicos de impugnación*

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

SAMI TAPIO TENOCH LAAKSONEN

DIRECTOR DE TESIS: DR. JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN

MÉXICO, D.F. JUNIO 2011

Agradecimientos

Primero que nada quisiera agradecer el apoyo moral y pragmático de mi director de tesis, Dr. José Antonio Flores Farfán. También las doctoras Eva Salgado Andrade y Daniela Spenser merecen ser reconocidas por sus comentarios constructivos en los diferentes momentos de la investigación. También mis compañeros de la maestría Miguel Hernández Hernández, Julián Calderón Jiménez, Carlos Alberto Guerrero Torrentera, Marco Aurelio Almazán Reyes y Jorge Mauricio Páez Ruiz han impulsado este estudio con su amistad. Le doy las gracias a Julio César Vargas Solís por su espíritu luchador que ha asegurado que nunca pierda mi fe en un resultado favorable de la investigación. Tampoco podría olvidar Israel Castellero Sánchez cuya leal amistad nunca me ha abandonado. En el mismo sentido agradezco el apoyo incondicional de mi familia en Finlandia.

Este estudio no hubiera sido posible sin los nahuas de San Juan Tetelcingo quienes me recibieron con brazos abiertos y permitieron que formara parte de su vida cotidiana durante los meses del trabajo de campo. Especialmente quiero ofrecer mis agradecimiento a los que se interesaron en mí, me prepararon comidas y prestaron sus casas para mi hospedaje. Tuve la suerte de contar con algunos colaboradores pacientes en una situación donde a veces no tuvimos una lengua común. A los jóvenes de la comunidad pronuncio las gracias por las tardes de baloncesto en la cancha de la telesecundaria. La experiencia vivida en el Alto Balsas formará siempre uno de los recuerdos más cálidos de mi persona.

Índice

Pág.

Introducción	4
Capítulo I: Breve historia reflexiva de las disciplinas nacionales	10
1.1. Historia y enfoque de la investigación folklórica en Finlandia	11
1.2. Folklore y nacionalismo en México	18
1.3. Premisas de la antropología mexicana	23
1.4. Contexto comparativo	30
Capítulo II: Contexto social, cultural y político del estudio	38
2.1. Nociones sobre la región del Alto Balsas	39
2.2. Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas en resistencia	49
2.3. Observaciones etnográficas	63
2.3.1. Policía comunitaria	65
2.3.2. Educación	67
2.3.3. Proyectos de desarrollo	69
2.3.4. Medioambiente y dieta	70
2.3.5. Casas y edificios públicos	73
2.3.6. División religiosa	75
2.3.7. Cargos cívico-religiosos	76
2.3.8. Vida ritual	79
Capítulo III: Mirada teórico-metodológica	82
3.1. Nociones del método folklorista	83
3.2. Nociones del análisis del discurso	93
3.3. Nociones de la teoría de hegemonía en los estudios culturales	106
Capítulo IV: Resistencia cultural bajo figuras conocidas	121
4.1. Cosmogonía nahua	126
4.2. Figura de la justicia: San Juan Bautista	133
4.3. Análisis folklorista de la leyenda religiosa	149
Reflexiones finales	163
Bibliografía	167
Anexos	178

Introducción

Soy licenciado en la investigación folclorista, egresado de la Universidad de Helsinki, Finlandia. En la tesis de licenciatura exploré las dimensiones discursivas de la modernidad y la tradición en la poesía nahua del siglo XV. Ahora en la maestría de antropología social, tomé la decisión de acercarme más a las culturas primigenias de México. Los nahuas como descendientes de los mexicas han sido siempre una fuente de inspiración para mí a través de sus artes escultóricas, visuales y poéticos.

Aprendí acerca de los nahuas del Alto Balsas que tuvieron el conocimiento, el valor y la organización social interna refinados a tal grado que ellos pudieron desafiar al gobierno federal cuando se pretendía construir la presa hidroeléctrica de San Juan Tetelcingo a principios de los años noventa. La construcción amenazaba los fundamentos de toda una cultura milenaria porque, llevado a cabo, el proyecto habría acabado con las comunidades tal como las conocemos. Este triunfo político de los nahuas llamó mi atención. Después de diseñar el proyecto de investigación, elegí la comunidad de San Juan Tetelcingo como la sede del estudio debido a una serie de recomendaciones realizadas mayoritariamente por el Dr. José Antonio Flores Farfán, un conocedor de la región y sociolingüista reconocido que dirige la presente tesis.

Mi intención es hacer algo experimental combinando los conocimientos de licenciatura con los adquiridos durante mi desempeño como alumno de la maestría en antropología social. Como folclorista finlandés quiero ir más allá de los límites de la disciplina tanto geográfica como ideológicamente y aplicar métodos como el análisis del discurso. Por otra parte, como antropólogo mexicano quiero poner énfasis en el trabajo de campo como instrumento central del estudio y centrar mi atención en los estudios tradicionales de comunidad y etnografía detallada. Pretendo combinar las enseñanzas de mis principales influencias y agregar algo

novedoso a las aportaciones previas tanto de las disciplinas como de los estudios regionales acerca del Alto Balsas, Guerrero.

Originalmente la idea era construir el corpus de la resistencia expresada en las tradiciones orales, en estrecha colaboración con los sanjuanecos, pero esta intención encontró problemas pragmáticos, quizás obvios en una comunidad mono y bilingüe. Era claro que para realizar entrevistas era necesario hablar el náhuatl, porque los mejores colaboradores se ubicaban en el rango extremo de la edad y hablaban solamente el náhuatl. Por esta razón, mis mejores entrevistas y actos de recopilación fueron aquellas que realicé en cooperación con una ayudante local. Conforme a nuestra dinámica de trabajo, yo orientaba la entrevista y ella traducía todo lo que consideró importante. Sin embargo, debido al trabajo diario de mi ayudante en otra comunidad, la cooperación se vio algo entorpecida. Por ello, se llevaron a cabo varias entrevistas con hombres y mujeres menores a los 50 años, pero éstas resultaron ser mucho menos fructíferas que las pocas entrevistas conseguidas con ancianas mayores de 70 años, las cuales parecieran ser las únicas guardianes actuales de las tradiciones orales en la comunidad.

Dada esta problemática, se optó por reorientar la tesis según los materiales recopilados. Entre ellos surgió una leyenda religiosa acerca de San Juan Bautista como protector del pueblo. Este hallazgo significó que la resistencia tenía que ser construida en términos más teóricos desde la cosmovisión nahua y la historia personal de San Juan Bautista. Este nuevo enfoque permitió un acercamiento político-religioso a las visiones nahuas del mundo, siendo este un camino casi virgen de investigación respecto a las resistencias.

En el proceso me di cuenta que la resistencia en sí no era visible en las tradiciones orales como había esperado. Más bien los cuentos de espanto y otros materiales recopilados me hablaban de la cosmogonía nahua con fuertes características animistas e interactivas respecto a la naturaleza y los santos. Por medio de una reelaboración semántica ellos expresan implícitamente su

resistencia en la apropiación de lo ajeno para fortalecer lo propio: por ejemplo el sistema ancestral de creencias que orienta su comprensión del mundo y fundamenta su identidad étnica permite una flexible resignificación de figuras bíblicas para los propósitos nahuas. Es justamente este descubrimiento el que reorientó la investigación hacia un acercamiento más detallado con los materiales recopilados. Por su potencial analítico he elegido la leyenda de San Juan Bautista como el objetivo del estudio:

Ahora, con todo el proceso de investigación concluido y habiendo cambiado la orientación de este trabajo hacia la leyenda de origen náhuatl del Alto Balsas, Guerrero, centrándome en el material recopilado en el pueblo de San Juan Tetelcingo, quiero visibilizar los aspectos culturales de la resistencia nahua originada en la planeada construcción de la presa antes mencionada, a través de un análisis detallado de la leyenda religiosa de San Juan Bautista, aplicando métodos folkloristas y tomando la cosmovisión local como un discurso coherente de resistencia en sí .

He trabajado bajo las siguientes hipótesis:

1. Aunque las tradiciones orales ya juegan un papel relativamente menos importante en la interpretación del mundo nahua en San Juan Tetelcingo, éstas ayudan a entender los cambios y las adaptaciones socioculturales del grupo étnico y las respuestas que ellos generan ante procesos de modernización y desarrollo.
2. La cosmovisión forma un vehículo efectivo de los significados de resistencia, expresados de forma indirecta en las tradiciones orales.
3. Las tradiciones orales son espacios de relativa autonomía cultural que permiten una lectura de la cosmogonía local y el pensamiento nahua.
4. El folklore forma un espacio de construcción de significados, como la resistencia, en el interior de la comunidad; el discurso orienta los significados hacia el exterior, hacia la sociedad mayor y el Estado.

Para aplicar estas hipótesis generales a mi estudio, he reformulado las preguntas en varias ocasiones para acomodarlas mejor a la realidad social de San Juan Tetelcingo:

1. ¿Qué papel ocupan las tradiciones orales de los nahuas del Alto Balsas en la elaboración discursiva de la realidad?
2. ¿Con qué propósitos los nahuas se apropian de la figura bíblica de San Juan Bautista?
3. ¿Cómo la tradición oral ayuda a entender la cosmogonía local y las otras dimensiones relacionadas con las visiones nahuas del mundo?
4. ¿Cuál es la relación dialógica del contenido cultural con el poder socialmente construido?

Daré una descripción sencilla de los contenidos de la tesis para orientar al lector. En el primer capítulo se presentan brevemente tanto los estudios folkloristas de Finlandia como los de antropología mexicana para luego avanzar a una comparación de sus respectivos enfoques e ideologías. A lo largo del capítulo intento demostrar conexiones con el nacionalismo y algunos otros factores de las dos sociedades productoras de estas dos disciplinas. Dichas disciplinas son evaluadas desde el punto de vista de su objeto de estudio, historia y algunos investigadores centrales o paradigmáticos. Lo anterior describe el metacontexto de este estudio.

El segundo capítulo tiene como propósito dar una idea general tanto de la región del Alto Balsas como la comunidad de San Juan Tetelcingo. Se justifica toda la información analítica y etnográfica con el fin de contextualizar el estudio para avanzar a una adecuada interpretación de la leyenda religiosa de San Juan Bautista. En el primer apartado se discuten temas variados de la historia regional tales como el comercio de amate, los datos demográficos, el medio ambiente y la movilidad histórica además de cuestiones culturales, económicas y políticas que ayudan a definir la particularidad del Alto Balsas. En el segundo apartado se

construye una crónica de los hechos más destacables del movimiento de la resistencia indígena en Guerrero, encabezado por el *Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas* contra la presa hidroeléctrica de San Juan Tetelcingo entre 1990 y 1992. Finalmente en el tercer apartado se redactan algunas observaciones etnográficas de la comunidad particular de San Juan Tetelcingo, aunque éste sigue varios patrones típicos a la región. Entre las esferas brevemente comentadas encontramos temas diversos como la policía comunitaria, la educación, la vida religiosa, los proyectos de desarrollo y el sistema de cargos. Se pretende pintar un paisaje social donde diferentes esferas de la acción humana forman un solo universo nahua.

En el tercer capítulo se construye y explicita el marco teórico-metodológico de la presente tesis. Las teorías folkloristas son retomadas para tipificar y tematizar los materiales recopilados y para presentar algunas notificaciones acerca de las tradiciones orales de San Juan Tetelcingo y los narradores locales. En cuanto al análisis del discurso, se define el uso del método y el tipo de análisis detallado que será realizado respecto a la interpretación de la leyenda religiosa de San Juan Bautista y otros materiales orales de uso más bien referencial. También se hace referencia a los teóricos de la escuela italiana de folklore de la corriente gramsciana, como Lombardi Satriani, para argumentar a favor de la cultura como una herramienta contestataria, nada inocente en sociedades de clase. Junto con la presentación de los métodos se acude a ejemplos de Tetelcingo para hacer ajustes a las teorías elegidas y para acomodar sus aportes a las necesidades del objeto de estudio particular, por ejemplo definiciones del género oral que nunca son compatibles sin modificaciones. También hay algunas conclusiones o categorizaciones preliminares que se pretenden redactar ya dentro del marco teórico para avanzar a un análisis más detallado en el cuarto capítulo.

En el último capítulo se dibuja un contexto cosmogónico nahua tanto general como regional para luego proceder a un análisis discursivo-folklorista de la leyenda religiosa de San Juan Bautista. Esta lectura interpretativa no sería posible sin un

recuento de la vida de Juan, cuyos atributos son retomados por los nahuas. Para el mismo fin, se ofrecen algunas nociones básicas de esta figura bíblica de justicia que los nahuas apropian del contexto occidental para defender su cultura indoamericana ante amenazas de etnocidio, como lo fue la presa hidroeléctrica y para marcar su postura ante el desarrollo unilateral que se ha pretendido imponer desde nivel nacional. Además se evalúan los usos que el discurso cosmogónico aquí explicitado podría tener, por ejemplo, su contenido contestatario respecto a la sociedad mayor, porque ninguna producción cultural es políticamente inocente.

Capítulo I: Breve historia reflexiva de las disciplinas nacionales

Este primer capítulo es una breve introducción a los metadiscursos de esta investigación que provienen de dos tradiciones distintas de los estudios culturales, pertenecientes además a dos países históricamente diferentes, como lo son México y Finlandia. Considero que el capítulo justifica su existencia desde el punto de vista de análisis del discurso. Redactando el capítulo quiero resaltar que ambas disciplinas nacionales forman discursos de uso político que dirigen el rumbo de la investigación. Es un hecho consistente respecto al objeto e instrumento empleados, ya que una de las suposiciones del estudio parte de la idea que el discurso constituye y está constituido por la realidad sociocultural. Ciencia en sí no es un territorio neutral en las redes discursivas de nuestra comprensión del mundo.

Originalmente el capítulo fue una sugerencia de mi director de tesis y tenía el propósito de clarificar la postura personal que asumo en el estudio. Quiero destacar que la selección de estos dos países aquí comparados no es arbitraria académica, política o personalmente. Finlandia es pionero de folklore en Europa y el país donde se formaliza primero la independencia de esta disciplina en el mundo entero. Además cuenta con los archivos más grandes sobre las tradiciones orales y es el país productor de la famosa epopeya del *Kalevala*. México por su parte es pionero de la antropología en América Latina y el país donde la corriente aplicada de la antropología alcanzó su mayor esplendor. Además cuenta con una diversidad cultural enorme y sus restos arqueológicos son entre los más abundantes del mundo.

Dicho esto, cabe admitir que el capítulo tiene cierto carácter autobiográfico, quizás inevitable debido a mi transición entre los dos países comparados. De nacimiento soy finlandés, pero México es mi patria elegida. Asumo esta relación personal como una fortaleza que ha permitido conocer diferentes tradiciones de estudios y modos distintos de ver el mundo.

Una de las razones adicionales para la existencia del capítulo surge de un anhelo de promover ambas corrientes en sus propios términos y aumentar el conocimiento de sus alcances. Hay que destacar que no hay trabajo alguno anterior a éste que intente comparar las dos tradiciones académicas con considerable distancia geográfica. A lo largo del proceso de investigación se han presentado varias dudas acerca del método folklorista y su validez en el siglo XXI. No faltaron quienes elaboraron la analogía equivocada entre el folklore y el racismo. Por lo tanto, ocupó una parte de la tesis para responder a las inquietudes sobre una tradición académica que por mucho precedió a la antropología en los países nórdicos.

1.1. Historia y enfoque de la investigación folklórica en Finlandia

Tanto la antropología mexicana como el estudio folklorista finlandés han sido espacios centrales de debate para la identidad nacional. Por lo tanto, no podemos descartar el papel ideológico, político y nacionalista de las disciplinas. Aquí encuentra su justificación la necesidad de definir y explorar ambas disciplinas como parte del marco amplio del presente proyecto de tesis. Mi intención no es hacer una presentación uniforme de las tradiciones académicas, sino más bien destacar algunos puntos fundamentales de interés.

Los estudios folklóricos han tenido varios nombres a lo largo de los años como la ciencia comparativa de poesía popular o la ciencia de tradiciones e incluso la investigación de las tradiciones mentales del pueblo¹. El último nombre hace referencia a la investigación folklórica como una ciencia meramente antimaterialista porque no está interesada en los objetos usados en la vida diaria como la etnología o en los restos físicos como la arqueología.

¹ Suojanen 1999: pp. 34.

El estudio folklorista ha sido una disciplina independiente en Finlandia desde 1898, cuando se fundó el primer puesto de profesor en la ciencia comparativa de poesía popular en la Universidad de Helsinki, siendo este también el primer paso para institucionalizar la disciplina en el mundo entero. La temprana institucionalización de la investigación folklórica está directamente conectada a su importancia nacional en Finlandia.² La epopeya nacional, el Kalevala, recopilada y compuesta por Elias Lönnrot durante la primera mitad del siglo XIX forma el punto más relevante de referencia a la identidad finlandesa incluso hoy en día. Tampoco podemos olvidar que la epopeya funcionó como el primer impulso verdadero a la literatura propia en el finés, en un país que durante aquellos tiempos fue oficialmente suecohablante. Fue la misma epopeya que jugó un papel en el fortalecimiento y fomento de las tradiciones finesas. Lönnrot compuso la epopeya a base de la poesía que él escuchó en la parte oriental del país, principalmente en Carelia, Viena y Aunus, todavía parte inseparable de Rusia bajo una relativa autonomía política.

Sin embargo, las raíces de la disciplina van más allá del siglo XIX. Tanto como Fray Bernardino de Sahagún, reconocido por Miguel León-Portilla como pionero de la antropología³, Mikael Agricola, un sirviente sincero del colonialismo, también contribuyó al conocimiento del otro. Un sacerdote luterano protestante nacido en la parte oriental de Suecia, hoy en día Finlandia, fue capaz de manejar cuatro idiomas pero orientó sus mayores esfuerzos a las primeras publicaciones en el finés. Él publicó el libro ABC en 1543, recopiló proverbios finlandeses y tradujo el Nuevo Testamento al finés en 1548. Su versión de la Biblia (1551) incluye también una lista de 23 dioses finlandeses. Aunque su intención era combatir la fe pagana, su trabajo se considera dentro de los estudios folkloristas precisamente por buscar componentes de la misma entre poesía, magia y creencias populares.⁴

² *Ibíd.*: pp. 46.

³ León-Portilla 1999.

⁴ Suojanen 1999: pp. 46.

La actitud ante las tradiciones populares era dividida entre la admiración ciega y la destrucción total. En el siglo XVIII, el rey de Suecia quería descubrir el maravilloso pasado de su reino a través del colegio de antigüedades, mientras la Iglesia quería terminar con creencias paganas del pueblo.⁵ También en México el estudio de las costumbres y creencias indígenas formó una alianza necesitada para difundir el cristianismo, pero sirvió además como precursor de las técnicas antropológicas en la obra de Sahagún, Motolinía y Torquemada. Luego los criollos utilizaron la antropología para legitimar su ser americano capaz de ser independiente y después de la Revolución se buscaba ya la ~~la~~ autenticidad mexicana en los pueblos indígenas.⁶ Como veremos más adelante, en ambos países el interés en culturas originarias llevó consigo cargas ideológicas.

Aunque se publicaron algunas obras relacionadas al folklore finlandés en el siglo XVII, fue hasta el siglo XVIII cuando surgieron nuevas figuras con intereses en la cultura popular. Henrik Florinus publicó más de 1 500 adivinanzas en su obra *Wanhain Suomalaisten Tavaliset ja Suloiset Sananlascut* en 1702 y Henrik Gabriel Porthan su estudio de *Poësi Fennica* en 1778. Kristfid Ganander continuó el trabajo de Porthan publicando *Mythologia Fennica* en 1789 y *Aenigmata Fennica* sobre las adivinanzas en 1783. Además él publicó las primeras fábulas finlandesas y dedicó tres obras a la medicina tradicional. La obra de Porthan y Ganander refleja tanto el espíritu de la Ilustración como influencias tempranas del Nacionalismo y el Romanticismo.⁷

En el siglo XIX empezó el trabajo de campo consciente del folklore, impulsado por grandes folkloristas como D.E.D. Europaeus y el ya mencionado Elias Lönnrot cuyo trabajo fue fundamental para el desarrollo de la literatura finlandesa. También se utilizó el método de recopilar folklore a través de temas dirigidos al público en general desde 1847. Desde la década de 1880 la Sociedad de la Literatura Finlandesa (SKS) ocupó un rol aún más central para acumular sus archivos de

⁵ Ibíd.: pp. 48.

⁶ Olivé Negrete 2000: pp. 75-77.

⁷ Suojanen 1999: pp. 47.

tradiciones orales y complementar información faltante. Prácticamente no existe una rama de tradiciones orales o un grupo social de personas que no estén representados en el archivo más numeroso de su tipo en el mundo, ubicado en el centro de Helsinki.⁸ Desde los años cincuenta se ha acumulado sistemática y simultáneamente archivos en papel y cintas de grabaciones. Hoy en día la porción de materiales audiovisuales va en crecimiento. Gran parte de las colecciones han sido digitalizadas y pueden ser accedidas a través de la página oficial de la Sociedad de la Literatura Finlandesa <http://www.finlit.fi/>.

Julius Krohn y su hijo Kaarle Krohn y desde luego también Antti Aarne fundaron la moderna disciplina y formaron el método geográfico-histórico, conocido internacionalmente como el método finlandés. Desde el principio se requería directa cooperación multinacional para lograr los altos estándares de comparación fijados en el método, con este propósito se fundó la revista *Folklore Fellowsq Communications* (FFC) en 1910. Dicha fundación de la revista puede ser interpretada como un primer intento de crear un movimiento internacional de folkloristas. El siguiente paso del método puede llamarse tipológico y fue representado por el gran descubridor del método lönrotiano Väinö Kaukonen y el historiador temprano de la disciplina Jouko Hautala y Matti Kuusi, recordado por las comparaciones atrevidas entre tradiciones actuales y pasadas sumadas en el concepto de poplore. Entre otros se recuerda el poeta Martti Haavio y su esposa Elsa Enäjärvi-Haavio como refinadores de los métodos anteriores. Uno Harva por su parte fue un gran experto en las mitologías y creencias ugrofinesas. Anna-Leena Siikala, Annikki Kaivola-Bregenhøjn y Juha Pentikäinen representan la corriente enfocada en la narración y los individuos narradores.⁹ Lauri Honko, de la misma manera como Anna-Leena Siikala, es conocido por su trabajo sobre el chamanismo y los pueblos árticos de Rusia. Satu Apo es experta en el análisis estructural de las fábulas y la presente profesora de esta disciplina en la Universidad de Helsinki, Lotte Tarkka, ha investigado entre otras cosas la etnopoésía de Carelia y los temas de intertextualidad.

⁸ *Ibíd.*: pp. 48-49, 54.

⁹ *Ibíd.*: pp. 53-56.

Para comparar los enfoques necesitamos primero entender los objetos de estudio que tanto la antropología mexicana y la investigación folklórica de Finlandia consideran fundamentales. Leea Virtanen empieza su obra de las tradiciones populares finlandesas definiendo el folklore como parte del campo de la cultura popular. El folklore está constituido por la capital comunitaria de conocimiento, habilidad y experiencia. La misión del folklore es satisfacer necesidades que no encuentran su expresión en la cultura formal.¹⁰ Esta cultura formal puede o no ser nacional, pero en la mayoría de los casos está controlada, difundida o creada por instituciones de varias índoles sin que los consumidores de la misma tengan participación significativa en el proceso. Sin embargo, últimamente el Internet se ha convertido en un espacio relativamente libre e incontrolado siendo éste una excepción de la regla general. Los habitantes de San Juan Tetelcingo viven prácticamente fuera del mundo cibernético y por lo mismo puedo omitir un análisis del folklore virtual en el caso de la comunidad guerrerense de los nahuas.

Para la folklorista Päivi Suojanen folklore significa precisamente conocimiento oral del pueblo. Además ella incluye la religión popular y las costumbres en la definición ofrecida. El objeto central de la disciplina gira torno a *homo tradens* con sus respectivos productos culturales, valores y visiones del mundo, sin olvidar el papel social de la comunidad y el contexto cultural más amplio de su existencia y pertenencia. Folklore en sí mismo es comunicación cultural cuyos mensajes pueden ser transmitidos verticalmente de una generación a otra u horizontalmente de un grupo o comunidad a otro.¹¹ Por ejemplo, el tipo de folklore conocido en San Juan Tetelcingo pareciera ya no tener características de difusión intergeneracional, siendo este un hecho que limita los alcances de su existencia a duración de una sola vida o generación.

¹⁰ Virtanen 1999: pp. 9.

¹¹ Suojanen 1999: pp. 34.

Los contenidos del folklore obedecen a un orden implícitamente contracultural debido a su posición dentro de la sociedad respecto a las clases altas que en muchos casos son consumidores de la cultura, pero no tienen la necesidad de crearla. Aunque las clases altas crean cultura, su independencia se pierde en el proceso de institucionalización de la misma debido al capital político que las clases dominantes ejercen. Las clases sociales más bajas tienen mayor libertad de ejercer su cultura para su propio consumo por la falta de poder político en los márgenes de la sociedad. Por esta razón el folklore podría ser denominado como la única cultura auténtica ya que está creada por las mismas personas que la sostienen y la consumen. Además en teoría todos tienen el derecho democrático de participar en su creación sin límites. Esta cadena argumentativa ayuda a entender por qué se ha buscado tanto en México como en Finlandia el ~~alma~~ alma del pueblo dentro de las tradiciones populares o por qué los grandes teóricos políticos, como Antonio Gramsci, han considerado el folklore como un espacio político de la cultura.

Citaré a continuación lo que la Institución Nórdica de la Poesía Popular ha pronunciado acerca del folklore:

Folklore es información colectiva y tradicional, moldeada por la imaginación y la creatividad del hombre. En ciertos casos este conocimiento está visible en los modos de la expresión cultural, en los mismos que participan en la transición del folklore. El folklore está constantemente recreado en situaciones de su uso con características individuales. El folklore está comunicado mayoritariamente por medio de las palabras y acciones, pero también en tales artefactos como la comida, la ropa, las artes y los edificios se pueden encontrar pensamientos y símbolos del folklore. La señal más confiable del folklore tiene que ver con la variación de sus formas y contenidos relacionados con la transmisión oral. Hasta las formas literarias y mediáticas son folklore si es que contienen elementos de la variación. Los términos de tradición y folklore están interconectados. Una tradición es algo más amplio que el folklore, pero una actualización del folklore puede

contener elementos que no formen parte de la tradición. El folklore refleja las visiones del mundo que tengan los diferentes grupos étnicos y fortalece su identidad grupal.¹²

Entre los métodos centrales de la investigación folklorista destaca el análisis de género de la tradición oral. El análisis del género parte de la conclusión que las tradiciones orales no son para nada una masa uniforme de contenidos, pero se pueden distinguir diferentes funciones, características y fuentes de información a través de su detallada descripción y análisis. Entre otros, el estilo, las formas, los usos, los contenidos, la estructura, la difusión y la frecuencia sirven para establecer el comportamiento del género. Los términos particulares utilizados desde el wellerismo a las fábulas pueden ser comprobados estableciendo las relaciones entre cinco categorías básicas las cuales son sinonimia, hiponimia, géneros opuestos o interconectados y nivelación.¹³ Por ejemplo, un cuento denominado viajero, como son las leyendas urbanas, no puede ser cuento local, como si lo será la leyenda religiosa de San Juan utilizada ampliamente en San Juan Tetelcingo para explicar por qué no se pudo construir la presa en esa localidad. En términos generales, el análisis del género oral está considerado como una de las principales aportaciones de la investigación folklorista en el campo de los estudios culturales y literarios.

Tradicionalmente el interés folklorista ha sido dirigido hacia la textualidad que significó concentración en los contenidos, estilos y estructuras de las tradiciones orales recopiladas intensivamente. Especialmente los folkloristas inspirados por el nacionalismo románticista buscaban registrar en sus apuntes los textos orales, pero no demostraban especial interés en aprender acerca de la cultura popular actual en sí, cayéndose en ocasiones en actitudes puristas y simplificadoras. Más bien se pensaba que los textos tradicionales podrían contarnos sobre la historia lejana directa o metafóricamente. Típicamente los representantes de esta escuela

¹² NIF Newsletter 4/1986, pp. 21. La traducción es mía.

¹³ Suojanen 1999: pp. 39-40.

folklorista investigaban las rutas de difusión de un singular cuento, poema o cualquier otro producto oral, o bien reconstruían el desarrollo histórico de su existencia. Tampoco podemos olvidar los que enfocaban su atención en la parte estructural del folklore.

Por su parte, la investigación folklorista antropológica está interesada precisamente en lo que la otra corriente ignora, es decir, en el contexto y en las situaciones donde se actualizan las tradiciones a través del performance. Se entiende el folklore más como un proceso complejo de comunicación que una serie de cantos, cuentos y fábulas aisladas. Son los usuarios y portadores del folklore quienes definen el tipo de interacción cultural que percibimos en las tradiciones orales desde sus particulares puntos de vista, incluso políticos. El estudio folklorista con tentaciones antropológicas está basado en el trabajo empírico entre portadores de una cultura activa de tradiciones. Por lo tanto, se utilizan entrevistas y observación directa para acumular información sobre los usos y significados del folklore de las comunidades y de los individuos.¹⁴ En la presente investigación se pretende leer el folklore de los nahuas de San Juan Tetelcingo como un espacio comunicativo que permite comprender mejor la realidad sociocultural del Alto Balsas. Sin embargo, también los métodos textuales, como el análisis de género oral, aportan al entendimiento del folklore local.

1.2. Folklore y nacionalismo en México

Cuando estamos hablando de la historia del folklore, remitiremos directamente a las ideologías romántico-nacionalistas ligadas al temprano desarrollo de la disciplina. Por esta razón, manejaré los dos temas juntos.

Vicente T. Mendoza era el presidente y coordinador de una publicación de la ya inexistente Sociedad Folklórica de México en 1958. En *Nuevas aportaciones a la*

¹⁴ *Ibíd.*: pp. 51-52.

investigación folklórica de México se da a conocer una definición contundente del folklore. *Folklore* es todo aquel material creado por el pueblo, por el *folk*. Entonces incluso la etimología del folklore ayuda a explicar que estamos hablando de las creaciones o producciones populares de pueblo, tanto los materiales como los mentales.¹⁵ Si la antropología estudia a las comunidades y pueblos generando saberes acerca de ellos, el folklore estudia el saber que los mismos pueblos generan por sus propios medios de conocimiento¹⁶.

Mendoza considera la ciencia folklórica como una disciplina madura, cuyas raíces formales son del año 1846 cuando el inglés William John Thoms inventa el término folklore¹⁷. El 22 de agosto 1846 en la revista londinense *The Athenaeum* se desplazaron los viejos conceptos valorativos de *antiquitates populares* y *superstitiones non laudabiles* con el nuevo nombre de los estudios de las tradiciones populares¹⁸. También se da crédito a los folkloristas finlandeses, Julius y Kaarle Krohn, quienes desarrollaron el famoso método histórico-geográfico que la Sociedad Folklórica de México aceptó como *el mejor* para llevar a cabo sus trabajos. Se habla del estado avanzado de clasificar materiales en archivos folklóricos escandinavos y la organización más activa del ya mencionado Folklore FellowsqCommunications de Helsinki que ha publicado cientos de monografías.¹⁹ Se considera que la disciplina folklórica nació en México en 1945 como resultado directo de los cursos impartidos por Ralph Steele Boggs²⁰. Sin embargo, parece evidente que la vida de la práctica científica de folklore en México no tuvo mucho éxito dentro de las ciencias sociales y culturales. Esto se debe al hecho que las grandes instituciones académicas hegemónicas como la Universidad Nacional Autónoma de México o la Escuela Nacional de Antropología e Historia no crearon programas específicos para la enseñanza del folklore y tampoco contaban con investigadores que tuvieran conocimientos amplios de la investigación folklórica.

¹⁵ Mendoza 1958: pp. 13-14.

¹⁶ Anaya Monroy 1956: pp. 107.

¹⁷ Mendoza 1958: pp. 9-12, 23; Anaya Monroy 1956: pp. 107.

¹⁸ Lombardi Satriani 1975: pp. 87-88.

¹⁹ Mendoza 1958: pp. 17-18, 24. Véase también Cortazar 1964: pp. 93, 99.

²⁰ Anaya Monroy 1956: pp. 111.

Esto es entendible si suponemos que el conocimiento popular en sí no fue valorizado, pero más bien fue considerado algo funcional a los intereses de poder en su proyecto de la construcción de una nación mestiza.

Aunque otro autor del folklore mexicano, Fernando Anaya Monroy opta más por un nacionalismo con alcances universalistas que por la voz del pueblo presente en sus producciones folklóricas, hay algo rescatable en sus ideas: él define bien la diferencia entre nacionalismo y folklore. La disciplina del folklore es una práctica científica, mientras el nacionalismo es una actitud que contiene las expresiones tradicionales estudiadas por el método folklorista. Sin embargo, no podemos negar la presencia de ciertas ideologías en ambos tipos de conocimiento. Anaya Monroy establece el nacionalismo como una conciencia que marca diferencias con otras comunidades y sociedades.²¹

Tomando en cuenta todo esto, podemos leer el folklore como algo que da contenido al nacionalismo en un país. Sin embargo, es precisamente el folklore el que particulariza el nacionalismo en tiempo y espacio, es su corazón local porque el pueblo le da sentido. Este otorgamiento de sentido es un proceso complejo y contradictorio, pero descansa firmemente en prácticas, conocimientos e interpretaciones apropiadas. Sólo que en México, las tradiciones populares, especialmente las indígenas, han sido utilizadas contra el mismo pueblo. Por ejemplo, se ha creado imágenes de supuestos actores secundarios al desarrollo nacional exagerando sus extraños hábitos desde la postura unilateral de mestizaje. Para formular el argumento, tenemos que entender que la nación sostiene su unidad en el folklore. Es esta unidad la que justifica el Estado que entre otras tareas regula y controla las fronteras de un espacio sociocultural. No obstante, el Estado se apropia del folklore, entendido como producción popular de la cultura, para legitimarse. También la misma entidad territorial aprovecha esta legitimación cultural de su existencia para actuar contra el mejor interés del pueblo y para imponer su voluntad sobre la población.

²¹ Anaya Monroy 1956: pp. 113.

El mismo folklore, como factor unificador de poblaciones, permite la formación de actores regionales como el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas que desafían el nacionalismo como una ideología omnipotente del Estado desde una noción de la unidad étnica ante amenazas concretas, como lo son las construcciones de presas hidroeléctricas. Como Catharine Good Eshelman ha comprobado por medio de su estudio en Ameyaltepec, Guerrero, el comercio de artesanías de amate ha sido una estrategia de adaptación económica que ha permitido consolidar y revitalizar la herencia étnica y las tradiciones culturales²². Aquí podemos considerar la elaboración y la venta de los amates como una práctica folklórica que ilustra el contenido del poder popular. Desde luego, queda demostrado cómo un mismo edificio cultural tiene constructores distintos, pero todos ellos se nutren de las venas del mismo folklore.

La relevancia del método folklorista en estudios de los pueblos primigenios de México ha sido demostrada recientemente por Dominique Raby quien enfocó estas herramientas analíticas al caso particular de los nahuas del Alto Balsas. En sus estudios realizados en una comunidad vecina de San Juan Tetelcingo, San Agustín Oapan, se analizan cuentos folklóricos desde una perspectiva genérica que destaca diferencias en el comportamiento de los hombres y las mujeres. También se analizan los contenidos de la literatura oral de los nahuas respecto al código moral.²³

Además existen otros estudios implícitamente folkloristas. Aunque el mismo autor Eustaquio Celestino Solís se niega a reconocer la categorización de su estudio como folklorista, la investigación de *Siuateyuga* es una publicación folklorista reciente, editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)²⁴. Los motivos del rechazo contundente al nombre del folklore reflejan la fuerte estigmatización que las investigaciones folklóricas han

²² Good Eshelman 1988: pp. 221.

²³ Véase Raby 2007.

²⁴ Véase Celestino Solís 2005. Comunicación personal.

tenido en el mundo académico de México, como si fueran un tipo de residuo producido por el indigenismo explotador de los pueblos originarios. Sin embargo, el discurso racista asociado con el término folklore tiene que ver con la ideología, según la cual los pueblos indígenas cuentan con una cultura menos apreciable o culta que las grandes masas mestizas. Históricamente hablando, tampoco se ha querido destinar muchos fondos o capitales académicos para la difusión de lenguas y culturas indígenas en una sociedad que pretende fomentar más su identidad mestiza. Al mismo tiempo se tiene que reconocer el reciente esfuerzo políticamente correcto del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) para mejorar las condiciones de reproducción de los bienes culturales de los pueblos originarios. No obstante, estos esfuerzos siguen siendo poco eficaces e insuficientes.

Rechazo cualquier postura de este tipo en mi investigación haciendo referencia al folklore como un espacio popular de producción cultural independiente de las instituciones formales. Otra confusión típica surge cuando entendemos como folklore las producciones deformadas y comercializadas de la cultura popular, un fenómeno más bien renombrado folklorismo. Esto sí podría contener los actos de racismo consciente o inconsciente, cuales tengan como objetivo explotar las tradiciones de un grupo social sin su consentimiento. El folklorismo incluye todos los procesos ajenos a la comunidad de origen o los verdaderos usos de tradición, procesos con la finalidad de vender, reubicar o consumir la cultura del otro. En el caso de los nahuas, ellos mismos acuden al folklorismo con la venta de artesanía a los turistas nacionales y extranjeros, pero lo hacen conscientemente desde el legítimo derecho de reproducir elementos de su propia cultura. Entonces tampoco debemos de percibir el folklorismo como algo puramente negativo, tampoco es siempre posible definir los límites exactos del folklore y folklorismo. En casos ideales, tanto el folklore como el folklorismo son procesos dirigidos por los usuarios de la tradición como propietarios intelectuales de sus conocimientos centenarios.

1.3. Premisas de la antropología mexicana

El estudio más exhaustivo de la antropología mexicana ha sido elaborado por el doctor Julio César Olivé Negrete, en quien me apoyo respecto a algunas declaraciones. Su estudio es una clase de respuesta a la necesidad de contar con un análisis antropológico de la antropología misma, expresada frecuentemente desde los años sesenta. Otra fuente principal es la evaluación crítica de la antropología mexicana que elaboraron Arturo Warman, Guillermo Bonfil Batalla y Margarita Nolasco Armas, entre otros. No pretendo dar aquí una descripción exhaustiva de la antropología nacional, confiando que el lector ya tenga conocimientos básicos de la disciplina. Cabe mencionar que tampoco existen teorías, métodos o autores que hayan sido recopilados conjuntamente en obras unidas para dar una idea completa del desarrollo antropológico en el país.

Como es bien sabido, la antropología es un producto intelectual de la cultura occidental, aunque la disciplina ha dedicado la mayor parte de sus esfuerzos para estudiar culturas no occidentales. La tradición de conocimiento sistemático, conocido como la antropología, ha respondido a las necesidades del occidente respecto a otros pueblos dominados, es decir, ha sido un auxiliar científico de la expansión blanca. Como afirma Arturo Warman, el pensamiento antropológico mexicano puede ser analizado sólo a partir de la conquista²⁵. Por lo tanto, la catástrofe demográfica más numerosa de la historia humana marca los principios dolorosos de la antropología en la nación.

Entre los pioneros destacan los evangelizadores, humanistas cultos de primer orden, quienes estudiaron los pueblos originarios sentando así las bases al método antropológico moderno en México a través de su obra, impresionante tanto en cantidad como calidad. Entre todos los frailes, Bernardino de Sahagún sobresale por sus habilidades lingüísticas y científicas, por la amplitud de sus

²⁵ Redacto la conquista y la colonia intencionalmente con minúscula para marcar distancia a estos procesos más violentos que haya conocido la humanidad.

obras y el alcance de su ambición. A él podemos imputar también el primer intento de hacer estudios regionales, conocidos hoy en día como las relaciones geográficas, cuya realización fue llevada más tarde a cabo por Francisco del Paso y Troncoso²⁶. Es importante mencionar además a los indígenas quienes no contribuían a la obra antropológica e histórica solamente como colaboradores humildes, sino también entre ellos surgieron autores iluminados como Fernando Alvarado Tezozómoc y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.²⁷

Manuel Gamio, el primer mexicano graduado como antropólogo fue un importante precursor de la disciplina en el país. Él tuvo la oportunidad de convertirse en discípulo de Franz Boas durante sus estudios en Estados Unidos. Probablemente el padre de la antropología americana, Franz Boas, es de las pocas influencias compartidas entre México y Finlandia: el científico de origen y formación alemanes creció en un ambiente de fuerte romanticismo nacionalista . como los folkloristas finlandeses . y aplicaba teorías difusionistas, evolucionistas y culturalistas . como sus colegas nórdicos. Por otra parte, Boas fue un hombre pragmático que impulsó el trabajo de campo como un método antropológico y también promocionó el indigenismo, ambas características típicas de la antropología mexicana. La idea boasiana de la antropología como una reconstrucción de la historia cultural con todos sus aspectos diversos dio luz a la visión unitaria de la disciplina. Se formó una única ciencia de hombre integrada de las especialidades de la lingüística, la etnología, la antropología física y la arqueología prehistórica.²⁸

Con el apoyo de Manuel Gamio, cuya participación fue decisiva en el desarrollo de la antropología mexicana después de la Revolución Mexicana, la disciplina nacional iba rumbo a los años de gloria. Él llevó a cabo las primeras excavaciones científicamente planeadas en el país y pudo establecer por primera vez algunas secuencias culturales en el centro de México. Después de haberse pasado de la arqueología a la antropología social, Gamio obtuvo fuerte influencia en los círculos

²⁶ Paso y Troncoso 1905-1906.

²⁷ Warman 1970: pp. 10-13.

²⁸ Warman 1970: pp. 27; Olivé Negrete 2000: pp. 22, 37.

gubernamentales. Durante la presidencia de Lázaro Cárdenas, la sincera preocupación del régimen por los pueblos originarios y la convicción con educación y ciencia como parte de las soluciones, crearon un ambiente favorable a la antropología aplicada dirigida por un destacado grupo de indigenistas como el mismo Gamio y Moisés Sáenz. Sáenz fue uno de los grandes creyentes de la educación, entendida como un agente de cambio total capaz de implantar valores positivos de la modernidad y desarraigar los valores negativos de la tradición para impulsar integración nacional y desmantelamiento de las comunidades indígenas.²⁹

Entre los hechos notables de la época podemos mencionar la creación del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI) en 1935 (convertido en el Instituto Nacional Indigenista en 1948) y el establecimiento del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en 1939. Las carreras antropológicas fueron creadas entre diversas universidades durante los años 1937-1942, teniendo como resultado el nacimiento de la Escuela Nacional de Antropología (ENAH). En 1940 se celebró el Primer Congreso Indigenista Americano en Pátzcuaro, Michoacán, donde se instaló el indigenismo mexicano como la doctrina oficial a seguir. Al mismo tiempo la creación del Instituto Indigenista Interamericano sirvió de homenaje a la antropología mexicana, porque la Ciudad de México fue elegida como la sede del instituto y un mexicano como su director. También estas acciones cuentan de la temprana influencia del indigenismo mexicano en América Latina. Desde entonces las palabras del general Cárdenas iban a hacerse realidad a través del trabajo de los antropólogos:

...nuestro problema indígena no está en conservar indio al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio...³⁰

²⁹ Olivé Negrete 2000: pp. 22, 96; Warman 1970: pp. 27, 30.

³⁰ Olivé Negrete 2000: pp. 22-24; Warman 1970: pp. 32-34.

Julio César Olivé Negrete confirma el carácter unitario de la disciplina, visto por él como un resultado propiamente mexicano:

El concepto unitario de la antropología que al desarrollarse superó la oposición entre lo académico y lo pragmático.³¹

A partir del movimiento estudiantil de 1968 el indigenismo empezó a reorientarse hacia la pluralidad cultural y social en el país, después de haber recibido críticas como destructor de las culturas originarias. El anterior desarrollismo fue sustituido con mayores niveles de participación de los propios indígenas en la toma de decisiones, aunque su dependencia del financiamiento gubernamental no disminuía. Según Olivé Negrete, territorio propio y soberanía son requisitos inalcanzables de una auténtica capacidad de decisión histórica.³² En luz de los movimientos indígenas de los años noventa y dos mil esta declaración pareciera ser cierta. El caso particular de los nahuas del Alto Balsas tampoco es una excepción respecto a la importancia de autogestión como una fuente del capital político. Ellos siguen contando con tierras comunitarias que el mismo pueblo maneja a través de asambleas y acciones de la policía comunitaria. En casos extremos se puede incorporar al comisario al asunto o llevarlo a las instancias federales. Por otra parte, existe una relativa soberanía en San Juan Tetelcingo donde se ha conservado la lengua del náhuatl, cuyo uso cotidiano en sí mismo cuenta como un acto de perseverancia o resistencia cultural. En términos económicos los nahuas son sólo parcialmente dependientes de la economía nacional porque ellos han optado por estrategias diversas de ingresos, las cuales buscan aprovechar tendencias favorables como la corriente de turistas para obtener acceso al mercado global, por ejemplo a través de la artesanía y el arte de amate, o bien subsisten utilizando recursos locales como la pesca y los cultivos a pequeña escala.

³¹ Olivé Negrete 2000: pp. 404.

³² *Ibíd.*: pp. 407.

Margarita Nolasco Armas hace notar que México forma un campo fructífero para el estudio antropológico por el evidente e inevitable contacto intercultural entre dos culturas: la cultura nacional del tipo occidental y la cultura indígena del tipo indoamericano. Aquí se han estudiado los cambios sociales y culturales especialmente a través de la antropología aplicada con la finalidad de ejercer los conocimientos teóricos en situaciones prácticas ligadas a una red de relaciones asimétricas de origen colonial. Sin duda alguna, el indigenismo ha sido el tema más central de la antropología mexicana. En el proceso se ha negado a los indígenas el derecho de serlo bajo la justificación de una igualdad imaginaria, traducida en una obsesión continúa de la homogenización nacional. Por lo tanto, la aculturación y la integración de la población más vulnerable han sido responsabilidades de los antropólogos en la formación de una sola nación sin mayor heterogeneidad étnica, lingüística, cultural o económica.

Como los pueblos originarios fueron considerados un problema nacional y los antropólogos se dedicaron a su estudio, naturalmente la antropología aplicada tenía que concentrar sus mayores esfuerzos a solucionar tal problema. El indigenismo ha sido comprendido como un fenómeno mexicano a tal grado que se ha descartado durante mucho tiempo la necesidad de realizar estudios comparativos con otras situaciones interculturales similares, siendo esta actitud una negación del método comparativo.³³ A lo largo de los años y desde que el papel nacional de la antropología creció junto con la Revolución Mexicana, cada antropólogo ha tenido su turno de presentar ideas respecto al problema ante instituciones gubernamentales como el ya desaparecido Instituto Nacional Indigenista (INI).

El creador del INI, el general Lázaro Cárdenas manifestó su disposición de contribuir al desarrollo económico de los indígenas en su discurso de Tepecoacuilco, Guerrero, durante su gira como candidato a la presidencia en 1934. Esta postura de unidad nacional en condiciones de una pluralidad cultural

³³ Nolasco Armas 1970: pp. 66-68.

hablaba del indio %inteligente, cívico, artista, trabajador, determinante en el desarrollo+como beneficiario de escuelas, electricidad, servicios sanitarios y otros más bajo un requisito: ellos debían ser integrados a la nacionalidad mexicana.³⁴ Los discursos oficiales de este tipo fueron el eje conductor de la antropología mexicana hasta los años sesenta.

Con la teoría de Aguirre Beltrán sobre las regiones de refugio se inauguró una nueva etapa de la antropología aplicada que ubica la situación colonial no sólo a nivel ideológico nacional, sino a nivel regional donde los indígenas son la mayoría definitiva. Así se pudo explicar la falsa conclusión, según la cual las comunidades indígenas no están integradas a la sociedad. Efectivamente en muchos casos lo están, aunque a través de los lazos de comercio y explotación. Este tipo de dominio mayoritariamente económico es ejercido por las ciudades de la provincia que condicionan el contacto. Aunque se sabe mucho más acerca de los indígenas que de la población en general y se utiliza la antropología para resolver problemas prácticos de la imposición occidental sobre el primer grupo, como arguye Nolasco Armas, hay cuestiones intencionalmente no atendidas.³⁵

Tomemos el caso de los municipios del Alto Balsas como ejemplo. Los siete municipios que constituyen la región existen históricamente para separar a las poblaciones indígenas con el fin de que no se organicen como la mayoría política que son. El poder ha sido concentrado en los centros mestizos, mientras la población nahua cuenta como una minoría en cada municipio que ha delimitado sus posibilidades de autodeterminación. Vemos que con este arreglo se ha evitado la integración conjunta de las comunidades como un municipio propio. Actualmente se encuentra en su proceso de realización el proyecto de municipio autónoma indígena del Alto Balsas que pretende romper con ese panorama de la ley romana de *divide et impera*, expresado tanto en el comercio regional

³⁴ Olivé Negrete 2000: pp. 125-126. Véase también Noriega 1967.

³⁵ Nolasco Armas 1970: pp. 72-73.

concentrado en las ciudades regionalmente hegemónicas como Iguala y en la administración municipal.

Esto refleja que en la antropología mexicana el problema no ha sido la falta de conocimiento, sino los usos políticos unilaterales que se le han dado. En el caso del Proyecto Hidroeléctrico de San Juan Tetelcingo (PHSJT) y la resistencia del Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB) se visibiliza otro rostro más dialógico de la antropología. Como veremos en la sección 2.2., los antropólogos nacionales y extranjeros defendían conjunta y exitosamente los intereses indígenas contra la presa, incluso participando en la resistencia aunque varios de ellos lo hicieron anónimamente.

Desde entonces la amplia cobertura del movimiento indígena de resistencia en los medios de comunicación creó un marcado interés de estudio en el Alto Balsas que anteriormente contaba prácticamente sólo con la etnografía de Heindrichs Pérez de los años cuarenta y el estudio de Good Eshelman de los años ochenta. Hoy en día los estudios elaborados de la región ya son una decena³⁶, aunque aún así podemos destacar que sobre Guerrero hay pocos estudios en comparación con Oaxaca o Chiapas. Además los estudios existentes se concentran prácticamente en cuatro comunidades, mientras otras carecen de información ante la falta de estudios más ambiciosos de toda la región cultural.³⁷

Aunque el interés hacia el Alto Balsas ha aumentado, hay que tener conciencia de los peligros latentes del racismo. Según unos estudios recientes, se ha dicho que el discurso académico y de enseñanza forma la tercera rama ideológica más influyente en la difusión del racismo en América Latina³⁸. En Guerrero evidencié actitudes racistas de los actores de importancia, como médicos comunitarios y personas dedicadas a la administración de la cultura estatal, quienes asocian lo

³⁶ Véase, por ejemplo: Amith 1995, Hindley 1999, García Ortega 2000, Good Eshelman & Barrientos López 2004, Celestino Solís 2004, Cowen 2005, Raby 2007 y Flores Farfán 2009.

³⁷ Véase también García Ortega 2000: pp. 80-81.

³⁸ Van Dijk 2007: pp. 32.

indígena con el retraso y la resistencia al desarrollo. Sus argumentos son poco plausibles: ellos tienen que cambiar por nosotros. Esta variante de discurso oficialista y neocolonista percibe al indígena como un problema y un objeto sin voluntad propia. En el otro extremo del discurso los nahuas son colocados como sujetos, actores de resistencia con derecho innegable de autoidentificación.

1.4. Contexto comparativo

Quizás una de las distinciones iniciales de la antropología respecto al estudio folklorista consiste en su naturaleza holística, temática, teórica y metodológica, tomando en cuenta que originalmente los folkloristas dirigían su atención solamente a la literatura oral en lugar de otras esferas culturales y sociales.

La antropología mexicana ha sido un espacio más politizado que el universo de los folkloristas finlandeses, incluso las influencias marxistas han encontrado su expresión a través de destacados antropólogos como Ángel Palerm y Gonzalo Aguirre Beltrán. Para ejemplificar las complejidades entre la ideología, la clase y la cultura seguiré unas observaciones de Guillermo Bonfil Batalla. Según él, la cultura de clases solo será comprensible dentro del mismo sistema social que crea tales diferencias. Por lo tanto, una cultura de clase no puede plantear la realización de sus valores o metas fuera del sistema que su condición obedece. Si el indigenismo es históricamente hablando el objeto principal de la antropología nacional, debemos de ubicar a los indígenas respecto a las culturas de clase. Los pueblos originarios difieren sustancialmente de otras secciones de la población también en cuanto a su posición histórica al margen del sistema de clases. A pesar de un contacto de sometimiento, dominio y destrucción, hoy en día perduran los grupos indígenas, los cuales apostaron por estrategias defensivas y aislantes. Su explotación actual sigue siendo legitimizada por la diferencia cultural más que por ningún otro motivo. Ellos tienen opciones también fuera de las relaciones asimétricas típicas al sistema nacional gracias a su pasado propio y distinto; aquí

es necesario hacer notar que de alguna manera la pervivencia cultural diferente ha sido posible dada su explotación histórica como indígenas (no como miembros de la sociedad o clase). Ser el blanco colectivo de una explotación sistemática ha fortalecido quizás perversamente la identidad étnica.³⁹

Previamente la antropología mexicana se desinteresó en conocer a nosotros mismos como mexicanos, debido a que su mirada estaba dirigida hacia el otro. El enfoque cultural ha sido una clase de excusa para no estudiar a fondo las verdaderas causas de la situación indígena. De la misma manera, en el trabajo de los folkloristas finlandeses se han omitido los problemas del pueblo, como la marginación, aunque obviamente no existía un conflicto étnico similar a la sociedad mexicana. Con base en la guerra civil el conflicto real residía en visiones políticas distintas entre el comunismo y el conservadurismo⁴⁰. En el detallado análisis folklorista de Finlandia lo metafórico y lo simbólico ha sido enfatizado ante lo político, mientras la realidad mexicana orientó a los antropólogos hacia un enfoque más procesal y contextual, incluso hacia una mistificación de los indígenas.

Si bien los folkloristas finlandeses han trabajado por una mayor conciencia cultural nacional, ellos nunca han propuesto cambios radicales al orden social como lo hace Bonfil Batalla:

No hay manera de liberar a otros si permanecemos esclavos – o amos –; no hay forma de redimir al indio si no es liberando nuestra propia sociedad, desenajenando nuestra cultura. Para ello se debe contar con el análisis crítico que la antropología puede hacer de la realidad sociocultural. Tal es su compromiso.⁴¹

³⁹ Bonfil Batalla 1970: pp. 48-52.

⁴⁰ Véase, por ejemplo, Ulla-Maija Peltonen 2003.

⁴¹ Bonfil Batalla 1970: pp. 65.

En los grandes cambios estructurales de la sociedad finlandesa entre los años cincuenta y setenta⁴², los folkloristas nacionales perdieron su oportunidad única de jugar el papel de consejeros de la transición. El factor étnico hubiera sido de gran utilidad para defender las tradiciones y los valores de la vieja sociedad agrícola centenaria, pero como todos pertenecían a una sola etnia indiscutiblemente finlandesa no existía posibilidad de armar una conciencia indigenista revolucionaria para negociar los términos de la modernización, como lo hacen a su manera los nahuas del Alto Balsas.

Regresando al caso de Finlandia, allá las impugnaciones al sistema fueron canalizadas más bien por el sistema partidista en lugar de los estudios culturales. Una de esas expresiones fue el aumento de la movilización izquierdista desde la huelga general de 1956. Por otra parte, cabe destacar que en México tal respuesta de la oposición política no hubiera sido muy probable en los años anteriores a 1968. Considero que el capital político de los antropólogos mexicanos del nuevo siglo es un fruto de obediencia gubernamental que estimuló la politización de la disciplina. Desde las cenizas del indigenismo obediente y desarrollista ha surgido un indigenismo de liberación con fuertes intenciones emancipatorias. Investigadores como Aída Hernández Castillo y Mariana Mora Bayo son una muestra de la potencia transformadora de la antropología actual, operante bajo el panorama de la acción-investigación⁴³.

Actualmente ya no existe un campo tan fructífero para la investigación folklorista como en las décadas anteriores a la modernización desmesurada debido al carácter homogéneo de la cultura nacional finlandesa de hoy en día. La diversidad cultural representada por las comunidades agrícolas ha sido un sacrificio para industrializar el país y lograr tasas más altas de crecimiento. En este sentido las políticas de aculturación en el país nórdico comprobaron ser sumamente efectivas, aunque no fueron impulsadas por los mismos investigadores de la cultura popular,

⁴² Véase por más información Hjerpe 1989.

⁴³ Véase, por ejemplo, Mora Bayo 2010 y Hernández Castillo 2003.

como fue el caso de México. Independientemente de esta distinción las tensiones nacionales respecto a la antropología son mayores aquí todavía precisamente porque existe una diversidad cultural inmensa para combatir o estimular, según sea la ideología aplicada.

Si comparamos las tradiciones científicas folklóricas y antropológicas finlandesas y mexicanas respectivamente, no podemos descartar los elementos del nacionalismo que han influido en la relación objeto – sujeto. Considerando que en Finlandia se habla un idioma ugrofinés a diferencia de los vecinos países indoeuropeos, es posible aplicar el criterio lingüístico tan comúnmente usado en México para definir una persona o comunidad como indígena⁴⁴. Con base en este argumento la cultura finlandesa cuenta con este factor lingüístico que nos permite comparar sus raíces con un pueblo originario de las Américas. El nacionalismo mexicano expresado a través de la antropología propia ha sido mayoritariamente destructivo hacia los pueblos indoamericanos por sus compromisos con el desarrollo socioeconómico mestizo o bien por la demanda constante de una homogenización cultural. Sin embargo, el nacionalismo finlandés representado por la disciplina de investigación folklórica ha sido sumamente beneficioso al propio pueblo, cuya defensa cultural ha sido sostenida por el trabajo de folkloristas. Aquí llegamos a la etnicidad como una diferencia sustancial tanto en términos nacionales como científicos.

Como es bien conocido, los indígenas aquí entendidos como sujetos que formaron el objeto central de la antropología mexicana, son culturas y sociedades reprimidas por las relaciones interétnicas en conflicto desde hace casi 500 años. La antropología nacional tiene fuertes orientaciones hacia la aplicación del conocimiento precisamente por el conflicto entre cuyas expresiones se encuentran el desarrollismo y el racismo⁴⁵. Mientras en los estudios de folkloristas finlandeses vemos un enfoque más teórico sin conexiones directas a la vida cotidiana.

⁴⁴ Véase, por ejemplo, Nolasco Armas 1970: pp. 69-70.

⁴⁵ Véase Castellanos Guerrero, Gómez Izquierdo & Pineda 2007.

También en Finlandia el desarrollismo estuvo manifestado en el método evolucionista, pero no en el ámbito social o en la aplicación del conocimiento. Además del método textual dominante durante muchas décadas, podemos explicar esta tendencia recurriendo al faltante conflicto étnico. Aunque si existe el pueblo originario de los samis que cuenta aproximadamente con unos mil miembros, realmente no hay contrapeso demográfico suficiente para hablar de las etnias o de una nación pluriétnica. En una sociedad como la finlandesa, formada tradicionalmente por una etnia homogénea, no hay grupos culturales marcadamente diferentes para justificar estudios exhaustivos de un otro. La unidad étnica ha facilitado también un consenso de cultura nacional más incluyente el que se ha logrado establecer en México. Sin embargo, la nueva ola de inmigración desde los años noventa da motivos para pensar que los folkloristas actuales de Finlandia podrían tener un campo fructífero de investigación sobre los miembros de otras culturales ahora residentes o ciudadanos permanentes del país. En tales estudios las experiencias de la antropología mexicana serán seguramente de gran utilidad.

Pasemos ahora a la comparación a nivel institucional, donde se ven reflejadas las diferencias en el tipo de patrimonio que las hermanas disciplinas de interés etnográfico manifestaban. Se puede decir que los folkloristas finlandeses jugaron el mismo papel en el creciente nacionalismo del siglo XIX que los arqueólogos mexicanos en la época de la Revolución. Naturalmente en Finlandia hay muy pocos restos arqueológicos⁴⁶, mientras que en México nos enfrentamos con una riqueza enorme y mayoritariamente no excavada de restos físicos. Por lo tanto, los folkloristas prefirieron recopilar cuentos y otros testimonios de las tradiciones orales para construir la disciplina y responder a las demandas nacionalistas. En México estas demandas fueron contestadas a través de grandes descubrimientos arqueológicos en las antiguas ciudades como Teotihuacan y Xochicalco. Estamos ante un panorama donde Finlandia cuenta con los archivos más abundantes del mundo en la materia de las tradiciones orales, de carácter no física y mental,

⁴⁶ Véase por más información Huurre 1998.

mientras México se ubica entre los países con más zonas arqueológicas conocidas en el mundo. Esto nos lleva tocar el tema de la custodia del patrimonio.

La Sociedad de la Literatura Finlandesa, establecida en 1833 para apoyar la elaboración del Kalevala, salvaguarda los archivos en formatos textuales y audiovisuales jugando el papel paradigmático nacional, similar al que ocupa el Instituto Nacional de Antropología e Historia en México. El INAH administra el mundialmente famoso Museo Nacional de Antropología e Historia en el mismo sentido que la Sociedad de la Literatura Finlandesa sirve como un lugar de peregrinación para decenas de investigadores nacionales e internacionales. Ambos institutos nacionales cuentan con un prestigio nacional intocable y místico. En la época cardenista se formaron los mecanismos actuales para exhibir el pasado indígena como un motivo monumental de conciencia y orgullo nacionales. Cabe destacar que el patrimonio finlandés es mayoritariamente mental y el mexicano material. Esta división no trata solamente de la realidad objetiva del patrimonio local, sino también muestra el peso que distintas disciplinas han tenido en el discurso nacional. Mencionemos que en Finlandia el patrimonio físico, custodiado por el INAH en México, corresponde al Departamento de Museo bajo la dirección del Ministerio de Educación y Cultura.

El estigma académico de orden racista que se asocia con la investigación folklórica en México no podría ser más equivocado a la luz de dicha disciplina en Finlandia, donde los folkloristas han sido promotores de la cultura popular a través de su trabajo científico de importancia nacional. Como se ha demostrado aquí, los antropólogos mexicanos han tenido buenas intenciones, pero su trabajo ha servido a los intereses unilaterales de aculturación e integración orientadas contra los modos de vida sociocultural de raíz indoamericano. La antropología mexicana oficial ha formado una ventana a través de la cual negarse a sí mismo, como producto de la violencia racial expresada en las prácticas coloniales. Esto ha llevado a estudiar al otro como representante del sometimiento, aunque realmente la gran mayoría de la sociedad es un producto de ese proceso histórico,

identificado únicamente en las poblaciones originarias. Se ha negado parte de sí mismo por medio del otro. Por su parte, en Finlandia los folkloristas han ofrecido puntos de identificación a través de los cuales conocerse mejor a sí mismo como un ser ugrofinés con pasado, presente y futuro.

Es entonces que vemos que la revisión histórica y metodológica de las dos disciplinas demuestra cómo el proyecto del indigenismo orientó la antropología mexicana hacia una aplicación directa de conocimientos, mientras el ejemplo de la epopeya del Kalevala dirigió el estudio folklorista de Finlandia hacia un interés más bien teórico de los conocimientos. La investigación folklórica evitó mayores implicaciones políticas de sus aportaciones desde sus iniciales contactos con el nacionalismo. Por su parte, la investigación antropológica era un sirviente de las clases políticas durante gran parte del siglo XX. Podemos concluir haciendo más evidente los rumbos opuestos y histórica e ideológicamente contrapuestos de las disciplinas acudiéndonos a la siguiente simplificación: los antropólogos mexicanos en general han enfocado su atención en el contexto, mientras los folkloristas finlandeses en el texto.

Estas breves reflexiones sirven para justificar el método del presente estudio, donde se combinan eclécticamente aportaciones correspondientes a la amplia gama de fenómenos folkloristas, como lo son sus métodos relacionados al significado, al género oral y al narrador, con los correspondientes a la antropología mexicana, como son sus métodos relacionados a la comunidad, a la etnografía y la sociedad en general. En síntesis, ambos enfoques aportan un conocimiento más integral de lo cultural y de lo político en un ambiente social particular, como es en esta investigación entre los nahuas del Alto Balsas.



⁴⁷ El Acervo Digital de Lenguas Indígenas (ADLI) Víctor Franco Pellotier del CIESAS, 2011.

Capítulo II: Contexto social, cultural y político del estudio

Comenzaré este capítulo dando una idea general de la región del Alto Balsas, destacada a nivel nacional e internacional por su producción artesanal y la resistencia ante la presa hidroeléctrica de San Juan Tetelcingo a principios de los años noventa. Mi enfoque será cultural e histórico. Luego se procederá a explicitar esta resistencia con sus particularidades, entre ellas el uso efectivo de los medios de comunicación y el papel estratégico del comité de apoyo. Además se ofrece una pequeña recapitulación del proceso de resistencia en sí y de sus resultados e impactos de gran alcance. Para cerrar el capítulo, presento una etnografía delimitada de algunos aspectos de la vida comunitaria en San Juan Tetelcingo tocando temas variados como la policía comunitaria y la vida ritual.



Ilustración 1. El río Balsas caracteriza el paisaje de la región.⁴⁸

⁴⁸ Todas las fotos presentadas en la tesis son mías.

2.1. Nociones sobre la región del Alto Balsas

El Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB, A.C.) denominó la región de los nahuas del norte de Guerrero como Alto Balsas. Anteriormente sus nombres oficiales eran Zona Norte, Zona Centro o Valles Centrales. También algunos historiadores conocen la región como la Ruta de los Santos.⁴⁹ En el Alto Balsas fue común rebautizar pueblos de nombres en náhuatl, como Tecuiciapan y Oapan, con nombres de santos⁵⁰. Es precisamente en esta región donde se ubica una de las resistencias más conmovedoras de las últimas décadas según Héctor Díaz-Polanco:

Millones de mexicanos llegaron a preguntarse quiénes eran estos nahuas que desafiaban al gobierno.⁵¹

La región del Alto Balsas se ubica a unos 48 kilómetros de Iguala y aproximadamente cinco horas del Distrito Federal⁵². La zona del Alto Balsas es una de las regiones más importantes de la cultura náhuatl en el noreste del estado de Guerrero. Sus habitantes son conocidos por la artesanía que ellos hacen y venden, como es el caso de las pinturas de amate. Según Catharine Good Eshelman y Guadalupe Barrientos López, el grupo indígena del Alto Balsas debe de ser considerado económica y culturalmente exitoso en el mundo moderno. Sin embargo, durante los últimos diez años la calidad de vida ha bajado en algunas partes de la zona.⁵³ Por ejemplo, según datos del Banco Mundial, los nahuas viven con menos de treinta pesos diarios, un hecho posible solamente por la producción agrícola de autoconsumo⁵⁴.

⁴⁹ Celestino Solís 2004: pp. 37-38.

⁵⁰ Díaz de Jesús 1992: pp. 11-12.

⁵¹ Díaz-Polanco 2007: pp. 88.

⁵² García Ortega 2000: pp. 3.

⁵³ Good Eshelman & Barrientos López 2004: pp. 6

⁵⁴ García Ortega 2000: pp. 4.

En el Alto Balsas viven actualmente 51, 951 habitantes. De ellos un total de 38, 016 (es decir un 73,2%) son hablantes de lengua indígena.⁵⁵ Aunque no se distingue entre hablantes del náhuatl o de los otros idiomas, podemos suponer que la inmensa mayoría de ellos habla el náhuatl o el mexicano, como le llaman cotidianamente. Según Díaz de Jesús, el Censo General de Población y Vivienda de 1980 reveló que en aquel entonces los indígenas eran 15 % de la población total del Estado de Guerrero, mientras los nahuas eran 47 por ciento de esta población indígena⁵⁶. Estudios más recientes han demostrado que en Guerrero viven actualmente 116 mil 131 nahuas que representa 38,9 % de toda la población indígena del estado. En total, Guerrero tiene 298 mil 532 ciudadanos indígenas. Además de los nahuas los otros tres grupos más grandes son mixtecos, tlapanecos y amuzgos.⁵⁷ Actualmente el municipio de Tepecoacuilco de Trujano cuenta con 30, 470 habitantes de los cuales aproximadamente unos 1 500 viven de forma permanente en San Juan Tetelcingo⁵⁸.

El Alto Balsas está constituido por 23 pueblos y varias rancherías dispersas. Por otra parte, Díaz de Jesús y Díaz-Polanco designan a todas estas localidades como pueblos y llegan a unos 37 de ellos⁵⁹. San Juan Tetelcingo es uno de los doce pueblos artesanos ligados históricamente a la unidad política de San Agustín Oapan, aunque la comunidad forma actualmente parte del ya mencionado municipio de Tepecoacuilco de Trujano. Hoy en día estos pueblos como las demás comunidades del Alto Balsas están divididos entre siete municipios distintos.⁶⁰ Durante mi estancia se reportó la visita de unos arqueólogos del INAH a la comunidad. Según ellos, San Juan podría ser la localidad más antigua de la región en lugar de Oapan, a cual se le suele otorgar este honor debido a la

⁵⁵ Censo General de Población y Vivienda 2000, INEGI.

⁵⁶ Díaz de Jesús 1992: pp. 9.

⁵⁷ Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Pacífico Sur, INI 1995: pp. 187.

⁵⁸ Censo de Población y Vivienda 2010, INEGI. La estimación de la población sanjuaneca se basa en lo que una enfermera, responsable del conteo local de los niños menores de 5 años y ancianos, evalúa. Otras evaluaciones van a este mismo sentido. En su totalidad más de 3 mil personas pueden estar registrados como habitantes del pueblo, pero un 50 por ciento de ellos pertenece a la población flotante viviendo realmente en alguna otra ubicación.

⁵⁹ Díaz de Jesús 1992: pp. 9. Díaz-Polanco 2007: pp. 95.

⁶⁰ Good Eshelman & Barrientos López 2004: pp. 6-8.

documentación de los tributos de época prehispánica y colonial. Ellos tienen planeado seguir sus investigaciones en otoño de 2011.

Cabe destacar que todos estos pueblos formaron parte de un frente común contra la presa hidroeléctrica de la Comisión Federal de Electricidad en 1990 . 1992. Históricamente podemos hablar de una región cultural integrada en términos socioeconómicos, religiosos, lingüísticos, ecológicos y de parentesco⁶¹. Tampoco podemos descartar la observación de Tyler Cowen, según la cual tal unidad se hace visible solamente ante amenazas externas a los intereses locales⁶². Llegue a la misma conclusión: la unidad es un recurso sociopolítico que puede ser actualizado en cualquier momento en defensa de lo propio, por ejemplo, ante posibles ladrones de ganado.

No obstante, en la región prevalece una cierta jerarquía socioeconómica entre las diferentes poblaciones. Esta jerarquía se hace visible tanto en las actitudes expresadas como en torno a las pertenencias materiales respecto a la cantidad de animales y el tipo de viviendas, por ejemplo. Por otro lado, si comparamos San Juan Tetelcingo, como un pueblo del nivel más alto con la comunidad de San Francisco Ozomatlán del nivel más bajo, encontraremos una serie de redes clientelares que pueden llegar a los abusos de poder. Esto es notorio en el siguiente caso: los habitantes de San Francisco tienden a pensar que los sanjuanecos aprovechan su pobreza para convertir algunas jóvenes en sus sirvientas domésticas. Por su parte, los sanjuanecos conscientes de estos contratos laborales, arguyen que la gente de San Francisco abusa de su buena fe y apoyo económico teniendo relaciones sexuales con miembros de la familia empleadora. Aunque estas situaciones no conllevan embarazos o matrimonios por conveniencia si se deriva en un estigma de promiscuidad atribuido a los de San Francisco. En cambio, los sanfranciscanos burlan de los sanjuanecos a quienes ellos consideran unos vagamundos que nunca están en su propia comunidad.

⁶¹ *Ibíd.*: pp. 8.

⁶² Cowen 2005: pp. 133-135.

Entre los factores socioeconómicos diferenciales destacan la venta de artesanía y la movilidad demográfica como fuentes de bienestar. Otro tema constante de división han sido las disputas de terreno, las cuales han escalado más últimamente entre las comunidades de San Agustín Oapan y San Miguel Tecuiciapan de la escala media. Detrás de estos conflictos se hallan razones ligadas a las diferencias étnicas, culturales y lingüísticas de origen histórico.⁶³ San Juan Tetelcingo es el pueblo con mayor propiedad de tierras comunales en la región, mientras San Agustín Oapan tiene la mayor población comunitaria. En la hegemonía actual los exitosos pueblos artesanos de San Juan Tetelcingo y Ameyaltepec parecieran tomar su lugar por encima del marcador socioeconómico de esta región.

Los pueblos artesanos son de especial interés, entre otros factores, porque sus habitantes pintan sus actividades cotidianas y rituales en papel de amate. Estos autorretratos culturales cuentan de la vida del pueblo y muestran una clase de autoconciencia en el momento de presentar la realidad según sea percibida.⁶⁴ También durante la resistencia organizada contra la presa en los años 1990-1992, el antropólogo estadounidense Jonathan Amith provocó la elaboración de un calendario en amate con los habitantes de la región como una expresión política de impugnación artística⁶⁵. Como Good Eshelman ha comprobado por medio de su estudio en Ameyaltepec, Guerrero, el comercio de artesanías ha sido una estrategia de adaptación económica que ha permitido consolidar y revitalizar la herencia étnica y las tradiciones culturales⁶⁶. Gran parte del dinero que se gana en diferentes puntos de la república, se gasta en los rituales familiares y las fiestas de los santos que son eventos de convivencia en la comunidad que ayudan a fortalecer una identidad cultural propia a través de actos de reciprocidad, entre otras⁶⁷. Tampoco podemos olvidar que la empresa familiar de amate abrió una ruta a seguir para los demás productos artesanales teniendo como su antecedente

⁶³ Véase Good Eshelman 1988: pp. 196 y Cowen 2005: pp. 133-136.

⁶⁴ Good Eshelman & Barrientos López 2004: pp. 13.

⁶⁵ Amith 1995, García Ortega 2000: pp. 110-111 y Cowen 2005: pp. 130.

⁶⁶ Good Eshelman 1988: pp. 221.

⁶⁷ Good Eshelman & Barrientos Lopez 2004: pp. 16.

directo el hábito ancestral de pintar alfarería, concentrado principalmente en los pueblos de Ameyaltepec y San Agustín Oapan. El bajo costo económico de los materiales necesarios permitió acomodar la nueva actividad comercial-artística a la estructura social existente y aprovechar el capital cultural común de los nahuas del Alto Balsas.⁶⁸ En este sentido la producción de artesanía forma parte del continuum cultural.

Tanto el comercio de artesanía como la movilización política son factores clave respecto al empoderamiento nahua y el capital cultural a través del cual ellos comprenden el mundo en su alrededor. En las palabras de Good Eshelman:

Son muy mundanos y sofisticados..., usan la vida de su pueblo y sus costumbres como norma para procesar información y entender a los demás... Su éxito comercial se debe precisamente a esta actitud mental tan abierta y flexible que les permite moverse en un mundo complicado, variado, en el que tienen experiencias y relaciones económicas muy diversas.⁶⁹

Sin embargo, el panorama general no es totalmente prometedor. Recientemente la zona alrededor del río Balsas ha tenido que enfrentar problemas ecológicos. Uno de ellos es el deterioro de la calidad del agua por la creciente contaminación. Otro sería la deforestación que ha empeorado las sequías, lo que causa cada vez mayores problemas en el área. En cuanto a las tierras, siguen siendo mayoritariamente un recurso comunal que garantiza acceso a todas las personas de la comunidad. El tipo de tierra que hay en esta región no es apto para la agricultura intensiva, pero muchas familias cultivan la tierra con fines de autoconsumo.⁷⁰

La gente reconoce la interdependencia entre los seres humanos y el mundo natural. Por ejemplo, esto puede notarse en los rituales que consisten de la

⁶⁸ Good Eshelman 1988: pp. 30-34.

⁶⁹ *Ibíd.*: pp. 52-53.

⁷⁰ *Ibíd.*: pp. 19, 32.

alimentación de la naturaleza: aunque la tierra da sustento a la comunidad, esta entidad también tiene que subsistir. Darle de comer a la naturaleza es el deber de los seres humanos.⁷¹ Otras fuentes verifican que en la cosmovisión nahua de la región, el culto de dar de comer a la madre tierra es un principio vigente de la reciprocidad⁷². Todas estas formas de interactuar con el medio ambiente son de gran importancia para mi investigación, tomando en cuenta que las formas de resistencia últimamente expresadas en esta zona de Guerrero tienen que ver con amenazas dirigidas al medio ambiente, el cual conforma el espacio cultural donde el pueblo nahua se reproduce. El carácter personificado de la naturaleza y de la religión sea analizado más detalladamente en el cuarto capítulo.



Ilustración 2. También los dioses, los santos y los muertos tienen que comer. Ofrenda de Día de los Muertos en la iglesia principal de San Juan Tetelcingo.

⁷¹ *Ibíd.*: pp. 26. Véase también Celestino Solís 2004: pp. 194-196.

⁷² Díaz de Jesús 1992: pp. 11.

Los nahuas del Alto Balsas siguen practicando trabajos colectivos como el tequio y los recursos son compartidos recíprocamente entre todos los habitantes de la comunidad. Estamos hablando de una zona donde no sólo se ha mantenido la vitalidad cultural, sino también la unidad a nivel de organización social sigue siendo una prioridad comunitaria. Considero que cierta igualdad es necesaria para mantener relaciones horizontales que de su parte son cruciales para la circulación de las tradiciones orales. El carácter consciente de la reproducción del grupo cultural queda de manifiesto, por ejemplo, en la celebración ritual de los muertos a partir del 29 de septiembre hasta el 2 noviembre⁷³. La existencia de rituales de continuidad, como el respeto que se muestra a los ancestros, cuenta de una prospera tradición oral. Donde se acuerdan de las generaciones anteriores, también es donde su conocimiento tiene validez.

Últimamente las investigaciones arqueológicas en el municipio de Copalillo han conmocionado ideas sobre el origen de la cultura olmeca. Teopantecuanitlán es una zona indudablemente olmeca que data de 1 500 años antes del Cristo. Los descubrimientos en el templo de los dioses jaguar son más antiguos que otras piezas encontradas en Tabasco y Veracruz. Podría ser que la zona del Alto Balsas, Guerrero, es la primera área habitada por la cultura madre de Mesoamérica. Debido a ello, un equipo mexicano-canadiense de Louis Paradis ha postulado que Guerrero debe de haber estado ocupado permanentemente desde hace cinco mil años.⁷⁴ Actualmente la arqueóloga María Reyna Robles está llevando a cabo excavaciones en la zona a intervalos periódicos.

Estas nociones son importantes cuando pensamos en las redes de influencias donde los habitantes del Alto Balsas han interactuado. El trabajo arqueológico de la zona fue acelerado gracias a la resistencia ante la presa hidroeléctrica. El Instituto Nacional de Antropología e Historia realizó una excavación de emergencia para salvaguardar parte del patrimonio en el caso que toda el área

⁷³ Good Eshelman & Barrientos López 2004: pp. 28-30.

⁷⁴ García Ortega: pp. 83-86. Díaz del Jesús (1992) habla del mismo tema: pp. 19.

fuera inundada. También la tercera asamblea del movimiento de resistencia fue celebrada en la comunidad vecina de Tlalcozotitlán el 17 de noviembre 1990 para subrayar la importancia simbólica del asentamiento prehispánico.⁷⁵

Al transcurso del año 2010 se dio un intento de saqueo organizado por un francés y un brasileño, según testimonios de los habitantes de las comunidades vecinas y los mismos trabajadores del INAH-Guerrero. Contando con documentos falsificados los saqueadores convencieron al comisario de Tlalcozotitlán de sus buenas intenciones. Sin embargo, los mismos habitantes se dieron cuenta de que algo no estaba bien y avisaron a las autoridades comunitarias. Luego la policía comunitaria se encargó del caso para llevar los criminales a las autoridades municipales. El caso fue llevado más tarde hasta las Naciones Unidas, donde los ordenaron pagar cuantiosas multas y perder sus cédulas profesionales. Aparentemente su intención era robar las cuatro cabezas de jaguar para exponerlas en China o Japón, aunque probablemente esto era un pretexto para poder venderlas al mercado negro de antigüedades en Asia, como suele suceder con estas piezas insustituibles. Este episodio hace entendible el comportamiento tan policíaco de los guardianes del sitio arqueológico. Ya en 1983 se dio un intento de robo en Teopantecuanitlán sin éxito alguno⁷⁶.

Los nahuas han habitado esta parte de Guerrero, por lo menos, desde 1250 d.C. Originalmente ellos llegaron a la zona a través de las mismas migraciones que los mexicas al Valle de México. En la época prehispánica se les llamaban *coixca nahuas* por el dialecto rústico del náhuatl que ellos manejaban en comparación con el centro de México.⁷⁷ Otras fuentes afirman la llegada de los coixca nahuas a mediados del siglo XIII, pero revelan al mismo tiempo que los mexicas no practicaban su influencia en la zona antes del año 1450. Además se hace saber que los habitantes del Alto Balsas manejaban un comercio del jade.⁷⁸ Esta

⁷⁵ Hindley 1999: 214-215.

⁷⁶ García Ortega 2000: pp. 86.

⁷⁷ Good Eshelman & Barrientos López 2004: pp. 32.

⁷⁸ García Ortega: pp. 87.

información proporciona elementos para pensar en el estatus del grupo nahua tanto en la época prehispánica como en la colonial y entender mejor la relación de su dialecto al náhuatl clásico del centro de México.

Durante los primeros 120 años de la colonización, la población original disminuyó un 90 por ciento. Sin embargo, los nahuas sobrevivientes de la colonización encontraron cierto alivio en el comercio con Asia entre los años 1573-1813, saliente del puerto de Acapulco. El papel de las comunidades del río Balsas era significativo en tal comercio, porque el camino real de la Ciudad de México a Acapulco pasaba por los pueblos nahuas. Debido a la ubicación de las comunidades en la orilla del río, no se llevaron a cabo congregaciones forzadas porque fue necesario contar con el apoyo de los pobladores para cruzar el río⁷⁹. Este comercio también ayudó a los nahuas en la creación de contactos con las otras colonias españolas. Es notable que los nahuas de Guerrero fueron precursores de la globalización o del nuevo sistema mundial desde hace casi quinientos años y estaban interactuando con la gente de todos lados.⁸⁰

Las comunidades no perdieron sus tierras tampoco con las reformas liberales y la época de Porfirio Díaz entre 1872 y 1910 fue tiempo de abundancia para ellos. Además de la agricultura, los nahuas contaban con sus ingresos de la venta de sal. Sin embargo, durante la Revolución de 1910-1920 los pueblos del Alto Balsas fueron constantemente saqueados de comida, cultivos y ganado. Por lo tanto, para ellos la Revolución significó hambruna, epidemias y pobreza extrema además del miedo de los siguientes abusos.⁸¹ Después de los años turbulentos, los nahuas volvieron a practicar el comercio de sal alrededor del 1925, lo que implicaba viajar largas distancias dentro del Estado. No obstante, el gobierno empezó a cobrar un tipo de impuesto que puso en peligro esta práctica comercial. Los nahuas, convertidos en contrabandistas para su subsistencia, fueron obligados a dejar la venta de sal ante la confiscación gubernamental de sus animales de carga como

⁷⁹ Good Eshelman 1988: pp. 215-216. Véase también Gerhard 1972: pp. 317.

⁸⁰ Good Eshelman & Barrientos López 2004: pp. 32-33.

⁸¹ *Ibíd.*: pp. 35.

forma de pago por su evasión fiscal. El año 1939 marcó el final de esta etapa a los pueblos del Alto Balsas. Fue hasta los años cincuenta cuando las comunidades recuperaron su estatus socioeconómico gracias al comercio de las artesanías.⁸²

El proyecto más devastador y ajeno a los intereses locales surgió en 1990 cuando se planteaba la construcción de la presa hidroeléctrica San Juan Tetelcingo por parte de la Comisión Federal de Electricidad que amenazaba la existencia de los 37 pueblos y rancherías incluyendo sus tierras de cultivo. Sin embargo, una masiva movilización que apuntaba los impactos sociales y ambientales del proyecto triunfó contra la construcción. Por otra parte, estas movilizaciones abrieron paso a los partidos políticos de oposición que empezaron a penetrar en el Alto Balsas. Pugnas entre los partidos y los gobiernos internos de las comunidades han sido una fuente de nuevos conflictos y divisiones. También los programas de asistencia individual como *Oportunidades* han alterado las estructuras tradicionales del trabajo colectivo que forman una parte esencial de la organización social.⁸³ Good Eshelman y Barrientos López hacen una hipótesis del futuro cercano de los lugareños:

Lo que puede observarse de este grupo nahua, a través de su historia, es una gran habilidad para hacer frente a las severas presiones políticas y económicas, también una marcada capacidad de adaptación creativa. Hasta hoy en día, ya en un nuevo milenio, los nahuas del Alto Balsas han podido utilizar sus formas de organización social colectiva y su propia tradición cultural como recursos para conservar su identidad.⁸⁴

⁸² Good Eshelman 1988: pp. 183.

⁸³ Good Eshelman & Barrientos López 2004: pp. 36-37.

⁸⁴ *Ibíd.*: pp. 37.

2.2. Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas en resistencia

Los nahuas del Alto Balsas, entre ellos los sanjuanecos, formaron el primer movimiento indígena de México que hizo uso efectivo del artículo 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) sobre los derechos indígenas. El convenio fue firmado por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari el 4 de septiembre de 1990. La nueva declaración rompió con los paradigmas anteriores del indigenismo otorgando a los pueblos originarios amplios derechos colectivos respecto a la cultura, la economía y la política. Por fin, los indígenas contaban con una estructura legal de alcance internacional para exigir respeto a su identidad étnica y hacerse respetar sus derechos y participación en la toma de decisiones ante el Estado.⁸⁵ Los nahuas no tardaron mucho para aprovechar el nuevo recurso legal en su defensa legítima ante la presa hidroeléctrica que se planeaba construir en sus terrenos.

Cuando los nahuas empezaron a orientarse hacia la guerra de posición - en términos gramscianos⁸⁶, no se conocía prácticamente ningún caso exitoso de resistencia ante grandes presas en México. En la época anterior a su lucha, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Instituto Nacional Indígena (INI) junto con la Comisión Federal de Electricidad (CFE) aseguraban que la planificación y construcción de las presas serán procesos verticales y unilaterales: la gente local no fue consultada ni informada hasta que fue demasiado tarde. Si existía algún tipo de resistencia, el ejército fue utilizado para amenazar o llevar a cabo las reubicaciones correspondientes de pueblos enteros.⁸⁷ Sin embargo, la liberalización de las políticas nacionales, reflejada en una sociedad civil más fuerte, puede ser considerada otro factor más que facilitó la formación de un frente de resistencia ante la presa hidroeléctrica de San Juan Tetelcingo⁸⁸. La

⁸⁵ Hindley 1999: 207-208.

⁸⁶ Gramsci 1991. Aquí se entiende la guerra de posición como un proceso bilateral donde cada participante intenta ganar el apoyo a su proyecto político y prevenir activamente que el otro lado no lo consiga.

⁸⁷ Bartolomé y Barabás 1990.

⁸⁸ Véase más, por ejemplo, Loeza 1994.

movilización nahua del Alto Balsas culminó en la formación de nuevas identidades políticas en la región⁸⁹.

Aunque la planificación del proyecto Tetelcingo empezó en 1959, la CFE mantuvo a los nahuas desinformados durante tres décadas. Rumores acerca de la presa circulaban en las comunidades en los años ochenta, pero nadie creyó que el gobierno realmente estuviera pensando en una construcción en la región. Fue hasta el verano 1990 cuando el antropólogo Eustaquio Celestino Solís, originario de Xalitla, recibió documentos de la CFE y fue solicitada su cooperación para trasladar las comunidades hacia otros terrenos. Según dichos documentos se habían concluido anteriormente los estudios geológicos y técnicos. Las obras comenzarían en 1991. Por lo tanto, el traslado de las comunidades enteras hubiera tenido que ser llevado a cabo antes de 1994 para que la presa pudiera empezar su operación en 1996. Se tenía contemplado reubicar las comunidades nahuas a unas tierras montañosas y poco fértiles sin acceso al agua. En la primera fase de la resistencia el objetivo era convencer a la gente sobre la verdadera naturaleza destructiva del proyecto y evitar que los agentes gubernamentales hicieran propaganda para imponer su voluntad.⁹⁰

En una región libre del control de caciques, la relación hacia las autoridades municipales ha sido marcada por indiferencia y desconfianza. Por lo tanto, Celestino Solís y sus compañeros evitaban inicialmente contacto con las autoridades municipales para establecer vínculos directos con los comisarios de cada comunidad. San Agustín Oapan se convirtió en el primer pueblo que se expresó públicamente contra la presa el 18 de septiembre de 1990. Ante autoridades que sólo actuaran según ordenes desde arriba, se hizo evidente la necesidad de formar una organización independiente del Alto Balsas para garantizar la representación de la causa justa. En la primera reunión organizada en Xalitla y atendida por los 14 comisarios de las diferentes comunidades se

⁸⁹ Hindley 1999: pp. 209.

⁹⁰ *Ibid.*: pp. 209-211.

contaba con la presencia no deseada de varios empleados del PRI, el INI y el INAH. Sin embargo, se hizo caso omiso a las declaraciones oficiales, según las cuales la presa apenas estaba siendo estudiada y por este motivo no debería causarles preocupación. No obstante, durante dicha reunión se firmó la primera declaración unánime contra la presa.

En el siguiente asamblea de San Agustín Oapan el 21 de octubre se contó ya con la participación de 17 pueblos y cientos de lugareños preocupados por su futuro. Un autor testimonial de los hechos de resistencia cuenta también que en presencia de los representantes del PRI, los nahuas siguieron una estrategia inteligente basada en sus capitales étnicos. Ellos simplemente empezaron a hablar el náhuatl en la reunión en lugar del español para evitar que personas ajenas a los intereses regionales entiendan la conversación. Así fue posible fundar el órgano colectivo de resistencia ante los presidentes municipales priistas.⁹¹ Se formó un comité regional donde se incorporaron directamente los comisarios, cada uno a un oficio asignado. El comisario de San Juan Tetelcingo fue elegido como secretario general. En segundo lugar se formó un grupo de comisionados que iba a convertirse en la fuerza más dinámica del movimiento. Fue incorporado por distintos académicos y profesionales que trabajaban fuera de la región y contaban con experiencia de las políticas nacionales. En tercer lugar se organizaron comités de apoyo en las comunidades para coordinar la cooperación entre los poderes locales ya existentes con el nuevo órgano intercomunitario. En cuarto lugar, se fijó el establecimiento de comités nacionales e internacionales de apoyo al movimiento indígena.

La tercera asamblea se celebró el 17 de noviembre en Tlalcozotitlán, municipio de Copalillo, ubicado cerca de la zona arqueológica de Teopantecuanitlán. En la ausencia del comisario de San Juan Tetelcingo bajo algunas indicaciones sospechosas del presidente municipal, el maestro Sixto Cabañas de San Agustín Oapan fue elegido el nuevo secretario general. Aquí la organización recibió su

⁹¹ Díaz de Jesús 1992: pp. 21.

nombre oficial como el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB). También se tomó la decisión de organizar la primera demostración pública junto con el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) y la Unión General Obrera, Campesina y Popular (UGOCEP) en Chilpancingo el 28 de noviembre para asegurar una cita con el gobernador del Estado.⁹²

La demostración contaba con la participación de mil personas y pudo captar la atención mediática en la capital del Estado. Desde entonces las intenciones de defender los derechos de 30 000 mil personas afectadas por la presa iban acompañadas con manifestaciones artísticas de amate. También se expresó la respuesta colectiva de los nahuas ante la amenaza con una consigna popular *De nikan para techkixtiske, xtopa teckmiktiske*. Es decir: *Para sacarnos de aquí, primero tendrán que matarnos*.⁹³

La carta escrita al gobernador Francisco Ruiz Massieu forma la primera fuente del discurso público del movimiento nahua. Después de la atención prestada al CPNAB en los periódicos locales, se pudo concertar una cita con el gobernador para el siguiente día. Sin embargo, Massieu aseguró a los manifestantes que no habrá manera de resolver el conflicto a nivel estatal. Desde luego, el 4 de diciembre se presentó una segunda carta bilingüe al presidente Salinas durante su visita a Iguala. En la carta, que marca un segundo discurso público del movimiento de resistencia, se presentó el poderoso argumento de la región como portadora de la más auténtica cultura mexicana, considerada patrimonio nacional. Igual que la carta anterior, el documento fue acompañado de la declaración de los derechos indígenas del OIT. En dicha carta se anunció que en el caso que no se recibiera una respuesta antes de que se finalizara ese año, se tomaría otro curso de acción para exigir responsabilidad por parte de las autoridades. Ambos procesos ayudaron al CPNAB establecerse como un movimiento político independiente y pacifista.

⁹² Hindley 1999: pp. 211-215.

⁹³ Celestino Solís 2001: pp. 127.

El 7 de diciembre el presidente Salinas modificó el artículo 4 de la Constitución Mexicana para reconocer la pluriculturalidad del Estado mexicano. Al mismo tiempo, los esfuerzos nahuas respecto a la guerra de posición brindaron sus primeros resultados en la prensa nacional gracias al artículo de Martha García Ortega en *El Nacional*. El artículo publicado ese 12 de diciembre hace evidentes las contradicciones entre el discurso oficial y la realidad de genocidio que los nahuas enfrentaban.

Mientras tanto, los nahuas celebraron asambleas en diferentes comunidades y organizaron su primer bloqueo informativo en la carretera de la Ciudad de México a Acapulco. Ambas clases de acción ayudaron a consolidar el movimiento de resistencia popular. En las asambleas se utilizaron estrategias populares para convencer el apoyo de base al movimiento nahua, cuya moralidad ante los intereses de poderosos fue destacada junto con sus métodos legítimos y legales de defensa ante la amenaza exterior. Al contrario, el gobierno federal fue dibujado discursivamente como una entidad injusta y contradictoria. Toda esta articulación habla de una conciencia de clase que fortalecía aún más la unidad construida a partir de la cultura indígena. En un Estado como Guerrero con su respectiva historia de la violencia política, los nahuas iban demostrando paso a paso como si era posible desafiar la hegemonía del Estado-Nación que no otorgaba un lugar justo a la voz de los pueblos originarios.

Cabe destacar que el consenso político-moral de las asambleas fue logrado a través de las prácticas de la democracia directa. Tampoco podemos olvidar el peso importante de los aliados, cuya participación fortaleció el movimiento nahua. Las asambleas de San Francisco Ozomatlán y San Miguel Tecuiciapan celebradas los días 29 y 30 de diciembre, respectivamente, contaron con la presencia más amplia de los aliados externos como los periodistas Martha García y Alejandra Leal (*Uno Más Uno*) y el fotógrafo Jorge Claro. El apoyo de Jorge Claro resultó crucial cuando el bloqueo pacífico de la carretera a Acapulco en los días 4 y 5 de enero de 1991 fue confrontado con 50 policías estatales completamente armados

para disolver la multitud. Además la presencia de algunos diputados federales del Partido de la Revolución Democrática (PRD) debe de ser considerado otro factor más que hubiera aumentado el costo de una posible represión. El bloqueo fue organizado como un mensaje al presidente Salinas quien no había cumplido con el plazo para dar respuesta a la carta del CPNAB. Aunque el senador priista y futuro gobernador del Estado, Rubén Figueroa, acudió personalmente a San Juan Tetelcingo el 25 de enero para convencer a los nahuas de los beneficio del proyecto hidroeléctrico, el movimiento había logrado su primer objetivo: la resistencia regional había sido consolidada y nadie hablaba a favor de la presa bajo ninguna circunstancia. Por lo tanto, había llegado el momento de ampliar el alcance de las acciones.⁹⁴

En la siguiente etapa de lucha y guerra de posición los nahuas presionaron al INI, el cual no había sido capaz de romper con la línea oficial del gobierno federal. El 8 de febrero se publicaron las primeras declaraciones del presidente del INI, el antropólogo Arturo Warman, en *El Nacional* donde él consideró la resistencia como un producto de desentendimientos con el gobierno estatal y la CFE. Debido al anual peregrinaje de Xalitla a la Basílica de la Virgen de Guadalupe, los nahuas pudieron contestar inmediatamente el día siguiente marchando rumbo al Zócalo capitalino donde ellos empezaron una huelga de hambre. Junto con la conferencia de prensa que se organizó, la huelga de hambre garantizó visibilidad día tras día en *La Jornada*. Por su parte, el comité de apoyo organizó una exhibición fotográfica de Jorge Claro, cuya inauguración el día 11 de febrero ganó espacios en los medios de comunicación. Desde entonces el CPNAB gozó de mucha atención en la prensa nacional.

La posición del INI cambió bajo la declaración que la presa no sea construida en otros dos años. El CPNAB contestó indicando que su postura no cambiará por motivos temporales. Desde luego, se dio la reunión con el INI para el día 18. El mismo día la carta del movimiento indígena al presidente fue publicado en *La*

⁹⁴ Hindley 1999: pp. 215-221.

Jornada. La carta anunció la violación de los derechos de los habitantes del Alto Balsas y fue firmada por el Grupo de los Cien, formado por intelectuales mexicanos como Octavio Paz y Carlos Fuentes. En aquella declaración pública se presentaron todos los argumentos, bajo los cuales se oponían a la construcción de la presa hidroeléctrica. El discurso fue formado por tres secciones de argumentación: el impacto destructivo del proyecto, las contradicciones de las declaraciones en distintos niveles de gobierno y las demandas, como cancelación e información transparente, haciendo referencia a los derechos humanos e indígenas de los nahuas.

En el mismo día de febrero Iván Restrepo, miembro de los Cien y dirigente de Centro de Ecológica y Desarrollo (CECODES), publicó su artículo respecto a la planificación de la presa en La Jornada. Según él, la CFE había buscado contacto con especialistas en mayo de 1990 para que ellos prepararan los estudios ambientales y sociales que el Banco Mundial requería para el financiamiento del proyecto. Sin embargo, la Comisión Federal de Electricidad había rechazado la única condición de colaboración que le hicieron los especialistas: informar y consultar las poblaciones afectadas. También se hizo público el motivo detrás de la construcción: apoyar a la presa *El Caracol* que había sido mal construida. Si no se construyera la nueva presa, El Caracol se llenaría eventualmente de lodo. Por lo tanto, ya se tenía planeada una tercera presa para garantizar que la presa de San Juan Tetelcingo no tuviera el mismo destino. Además de contener información de gran importancia para la lucha, el comentario reveló la falsedad que Arturo Warman había demostrado ante el público. A la luz de esta nueva información se hizo obvio que la verdadera intención del INI era convencer a los nahuas para permitir que se lleven a cabo los estudios que no habían sido realizados todavía. En resumen, los nahuas habían descubierto de antemano la estrategia oficialista. Por esta razón, su postura combativa logró fortalecerse aún más no permitiendo que se hiciera investigación alguna en la zona. Así sería probable que el Banco Mundial no financiara el proyecto.

En la reunión con Warman el mismo día 18 de febrero de 1991, él tuvo que confesar su papel de títere ordenado desde arriba. El CPNAB fue reconocido por fin como un interlocutor válido y se fijó un diálogo permanente entre tal organización representando las comunidades del Alto Balsas y el gobierno federal representado por el INI. Este último otorgó una carta donde se dictó la indefinida suspensión del proyecto. Warman iba a irse personalmente a Xalitla el segundo día de marzo para confirmar la suspensión ante la gente local. Sin embargo, el INI insistía en la necesidad de una evaluación social de la región; la idea cual fue rechazada contundentemente por el CPNAB que llevaba cinco meses bloqueando la entrada a agentes gubernamentales a sus comunidades. Se comenta que Warman hubiera desafiado los nahuas a preparar su propia alternativa de desarrollo si el proyecto estatal no era lo que querían. Para cumplir con la propuesta de Warman, el CPNAB buscó cooperación con el Grupo de Estudios Ambientales (GEA) para elaborar su propia alternativa de desarrollo integral para la región. La asamblea general aprobó el plan presentado por el GEO en abril y lo promovía desde entonces en sus discusiones con el INI. La cooperación con los investigadores del medio ambiente permitió acceso al movimiento ecologista en su conjunto y aseguraba los servicios de especialistas al uso del CPNAB.

En junio se evidenciaron intentos de intimidación y soborno del comisario de Xalitla. Más tarde el 28 de junio se organizó un foro de solidaridad en la misma comunidad para demostrar la capacidad organizativa del consejo nahua. Tanto académicos y ambientalistas como partidos de oposición y otros movimientos populares e indígenas asistieron para demostrar su apoyo públicamente. Posteriormente el 12 de septiembre de 1991, los delegados del CPNAB se aliaron oficialmente con otros líderes de movimientos indígenas del Estado para formar *el Consejo Guerrerense de 500 Años de Resistencia Indígena y Popular (CG500ARIP)*, siendo ésta la primera organización paraestatal indígena e independiente de la entidad. Su participación en 500 Años les abrió puertas a los

foros internacionales y consolidó el CPNAB como parte de las amplias redes indígenas de resistencia en el país.⁹⁵

Al llegar a su primer aniversario en octubre de 1991, el CPNAB asumió nuevas responsabilidades en un marco más amplio respecto a los problemas de desarrollo: en ese mismo otoño los delegados de la organización presionaron a los oficiales de salud a reconocer una crisis de cólera en la región, se enfrentaron además con Petróleos Mexicanos (PEMEX) sobre la instalación de un pozo de explotación y las intenciones de los Ingenieros Civiles Asociados (ICA) de construir un enorme puente en el Alto Balsas. Después de los meses de poco avance en las negociaciones con el INI, encargado de aislar el conflicto a los ámbitos no directamente gubernamentales, en enero de 1992 se organizó uno de los episodios de mayor participación popular durante todo el proceso de resistencia. Esta demostración de fuerza bajo el liderazgo de Sixto Cabañas abrió paso a las mesas de negociación con el gobierno estatal.

La resistencia se enfocó en San Agustín Oapan debido a las actividades de PEMEX y el ICA en dicha comunidad. Los trabajos realizados por los dos actores nacionales causaron disturbios en el orden social. En primer lugar, los habitantes se dieron cuenta de la rapidez con la cual se pudieron instalar servicios para las instancias interesadas en el área; esto a pesar de que los pueblos seguían careciendo de los servicios municipales desde hace años. Otra muestra de la injusticia social que se vivió en esa zona tuvo que ver con el hecho de que las actividades no iban a beneficiar a la gente local, aunque ellos tenían que lidiar con las consecuencias, como la presencia de prostitutas en las cercanías de sus casas. Tampoco transcurrió mucho tiempo antes que los nahuas sospecharan motivos del ICA a construir el puente más alto de América Latina. Evidentemente, el nivel de puente fue acomodado a los requisitos de la presa. El conflicto aumentó cuando un hombre joven murió al ser atropellado en la calle principal de Oapan el 31 de octubre. Se exigía compensación de su muerte por parte de la organización

⁹⁵ *Ibíd.*: pp. 222-226.

de ingenieros, pero el ICA hizo caso omiso tanto a estas demandas como a las otras quejas acerca de sus actividades destructivas. Cuando se fijaron colectivamente los requisitos y los límites de tiempo a su cumplimiento en la asamblea del 17 de diciembre, solamente PEMEX cumplió de forma breve autorizando materiales de construcción para las obras públicas.

Por lo tanto, el CPNAB y la asamblea comunitaria de Oapan coincidieron en su estrategia de organizar un bloqueo para presionar a los ingenieros a negociar. Debido a la decisión comunitaria de apoyo, participación en la protesta fue responsabilidad de cada habitante. El bloqueo empezó el 25 de enero de 1992 cuando los delegados del consejo nahua llegaron a Oapan junto con los diputados federales del PRD, Guillermo Sánchez Nava y Arquímedes García Castro. En el primer día se bloqueó el acceso a todos los vehículos de servicio, permitiendo sólo la entrada a algunas personas para que ellos informaran a sus superiores acerca de los motivos de la acción colectiva. Fue hasta el día 27 cuando el ICA y los representantes de la Secretaría de Comunicación y Transporte (SCT) se sentaron a negociar con el movimiento indígena para darse cuenta de las nuevas exigencias: ahora los nahuas pedían servicios básicos para cada comunidad de la región. El ICA rechazó la oferta de negociación en el último minuto, pero tuvo que dejar a los trabajadores en sus campamentos bajo el consejo de la secretaría. Cuando el campamento de construcción fue cerrado oficialmente el 29 de enero, se encontraron nuevas evidencias que confirmaron el nivel proyectado del río cuando la presa fuera terminada.

Cuando el secretario de gobierno estatal visitó la zona el día 31, se despejaron las expectativas de represión. El secretario demostró su voluntad de empezar las negociaciones con los ingenieros. Se considera que la presencia perredista, la publicidad en la prensa estatal y los tiempos políticos fueron factores protectores a favor de los manifestantes en cuanto a su seguridad. Tampoco era probable que el gobernador Ruiz Massieu acudiera al uso de la fuerza en el último año de su gobierno. El bloqueo continuó efectivo todos esos días bajo la toma de turnos y

con el apoyo solidario de otros pueblos y otras organizaciones. Al principio las mujeres tomaron parte en la guardia, pero a partir de la segunda semana se concentraron en la preparación de alimentos en la zona.

El 8 de febrero se hizo un intento falso de resolver el conflicto: el presidente municipal de Tepeacoacuilco, Óscar Bárcenas, ofreció una serie de obras públicas al comisario de Oapan junto con una carta estatal que cancelará el proyecto de presa. Sin embargo, teniendo conocimiento de las acciones anteriores del presidente municipal, se rechazó la oferta y la carta con fecha de diciembre, faltando incluso el número de referencia. Por fin tan sólo cuatro días antes de su informe anual de gobierno, Ruiz Massieu convocó a negociaciones con los nahuas bajo la promesa de cancelar la presa por lo menos durante su mandato. El mismo gobernador anunció por primera vez la cancelación del proyecto en su discurso del día 13 de febrero de 1992. Al mismo tiempo, el CPNAB levantó el bloqueo de 19 días para que el ICA pudiera cumplir con una de las primeras demandas: pavimentación de toda la carretera que interconecta las comunidades nahuas. Los logros marcaron un triunfo indiscutible en términos de la guerra de posición contra el gobierno estatal. No sólo se había cumplido con la demanda principal, sino que también el CPNAB también fue reconocido como un representante legítimo de los nahuas en Guerrero, incluso su capital político ahora permitía negociar sobre los servicios en beneficio de todos.⁹⁶

En la última etapa de la lucha, el CPNAB invirtió sus esfuerzos en la masiva marcha quincentenaria de Dignidad y Resistencia Indígena convocada para el día 12 de octubre de 1992. El objetivo final era solicitar audiencia con el Presidente de la República. Aunque se manifestaron dudas acerca de la participación del movimiento en la marcha junto con los de 500 Años de Resistencia, algunos discursos provocadores confirmaron la necesidad de demostrar todavía una vez más la oposición nahua ante el proyecto de desarrollo impuesto⁹⁷. En la anterior

⁹⁶ *Ibíd.*: pp. 227-230.

⁹⁷ Por ejemplo, el líder nacional del Sindicato Único de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana (SUTERM), Leonardo Rodríguez Alcaine, demostró su actitud en Uno Más Uno el día 14 de agosto de 1992

marcha de Consejo Guerrerense de 500 Años de Resistencia Indígena y Popular desde Chilpancingo a la Ciudad México y hasta la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, los nahuas del Alto Balsas formaron la mayoría. Más tarde en el simbólico día 12, cuando se cumplieron 500 años desde la fecha que los europeos tenían conocimiento de los continentes de las Américas, más de 200 mil manifestantes llenaron el Zócalo capitalino donde se percibía un ambiente de fiesta indígena. En su discurso uno de los coordinadores de la marcha quicentenaria de Dignidad y Resistencia Indígena, el delegado del CPNAB, Marcelino Díaz de Jesús dirigió sus palabras al presidente Salinas ante la multitud. Según el discurso, ellos no se irían antes de conocer al presidente. No fue sino hasta las once de la noche que se confirmó la reunión para el día siguiente.

En su cita con el presidente, Díaz recordó a Salinas del encuentro del 4 de diciembre de 1990 con sus promesas incumplidas e hizo referencia también al orden del día 12 de febrero de 1992 cuando desde nivel federal se dieron indicaciones de cancelar la presa a nivel estatal. Siguiendo esta cadena argumentativa, Marcelino pidió la firma del ejecutivo para la carta de Ruiz Massieu donde se cancelan las obras del proyecto hidroeléctrico⁹⁸. Con la firma del presidente se aseguró que la construcción no podría ser retomada durante su mandato. Finalmente los factores macrosocioeconómicos, como el surgimiento zapatista de 1994 y la crisis económica de 1995, hicieron evidente que el proyecto unilateral de desarrollo no sería retomado en la nueva situación política. Como una forma de clausura sorprendente, la Organización Internacional de Trabajo reconoció el impresionante poder político del movimiento nahua de resistencia:

Las comisiones toman nota con interés en el proyecto hidroeléctrico de San Juan Tetelcingo cancelado el 13 de octubre de 1992 por el Presidente de la República y el Gobernador del Estado de Guerrero, debido al hecho de que no era beneficiario a las

diciendo: òIndependientemente de quien resulte lastimado o quien esté a disgusto, se construirá la presa hidroeléctrica de San Juan Tetelcingo.ö

⁹⁸ Actualmente algunas personas claves al movimiento nahua conservan copias de la carta de Ruiz Massieu que tiene una firma de Carlos Salinas de Gortari en su margen. También se conserva toda la documentación central del CPNAB en los archivos del CDI.

comunidades de la región. Esta acción fue llevada a cabo por la resolución adaptada por el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas.⁹⁹

A nivel nacional el impacto del movimiento nahua de Guerrero, reside en su ejemplo respecto a la posibilidad de resistencia ante grandes proyectos de presa en México. Se demostró que es posible desafiar el nuevo régimen liberal con éxito y cuestionar la lógica utilitarista del discurso de desarrollo nacional. La estrategia empleada contaba con el apoyo de la prensa, los partidos de oposición y algunas organizaciones ambientales no gubernamentales que hablan de un nuevo mapa político aprovechado inteligentemente por el CPNAB. Como se ha afirmado en otra investigación, la protesta de los nahuas del Alto Balsas puede bien ser el único caso de un movimiento indígena documentado por los medios de comunicación antes del Ejército Zapatista de la Liberación Nacional tres años más tarde¹⁰⁰.

En cuanto a nivel local, la experiencia efectiva de organización colectiva del movimiento cambió la cultura política de la región. No sólo se fortaleció la ciudadanía nahua, sino también se revocaron los tabus de la participación de mujeres en las políticas públicas y se reveló una serie de relaciones de exclusión practicadas por las autoridades municipales y estatales respecto a la población indígena. Además las nuevas identidades políticas construidos durante la lucha nahua han servido de punto de partido respecto a las negociaciones de un municipio autónoma e indígena del Alto Balsas y toda una serie de proyectos de desarrollo autogestivo.¹⁰¹ Bajo el antecedente histórico de resistencia ahora es más complicado imaginar que ni siquiera algún agente gubernamental o comercial intentará imponer su voluntad ajena en la región ante los derechos legítimos del pueblo nahua a su tierra, cultura y convivencia.

⁹⁹ ILO 1995, citado en Hindley 1999. La traducción es mía.

¹⁰⁰ García Ortega 2000: pp. IV.

¹⁰¹ Hindley 1999: pp. 231-236.

Según Martha García Ortega, la defensa legítima de su espacio y sus derechos ha tenido un impacto irreversible:

Nada es ni será igual en la región de los pintores de amate tras haber enfrentado con 'éxito relativo' al gobierno mexicano en una de sus neuronas simbólicas del progreso nacional: las grandes presas hidroeléctricas.¹⁰²



Ilustración 3. Un póster del octavo aniversario del CPNAB y una casa del tipo occidental. Los valores étnicos y tradicionales, representados por el CPNAB, conviven con ideales de la modernidad, importados desde las ciudades.

¹⁰² García Ortega 2000: pp. IX.

Aunque actualmente el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas ya no juega un papel importante como órgano representativo de las políticas y los poderes locales por sus divisiones internas, se supone un cambio de mentalidad a base de este caso comprobado de resistencia aquí descrito. Debemos tomar en cuenta que la resistencia se armó desde las prácticas comunitarias de conocimiento, las cuales serán explicitadas a través del ejemplo de la leyenda religiosa de San Juan Bautista. Por lo tanto la resistencia, como la entiendo en este estudio, guarda una relación directa con la vida cultural cuyos valores y significados ésta actualiza y remodifica. En el cuarto capítulo se demostrará algunos aspectos de esta nueva mentalidad política-cultural por medio de un análisis del folklore local de San Juan Tetelcingo.

2.3. Observaciones etnográficas

En el universo nahua de San Juan Tetelcingo encontramos los nahuas guerrerenses del Alto Balsas, un grupo étnico único por su participación en el movimiento indígena exitoso contra los poderes federales y estatales que pretendieron imponer su voluntad e ideas de desarrollo a través de la construcción de una presa hidroeléctrica. Sin embargo, la resistencia de unos 23 pueblos, incluyendo San Juan, impidió la construcción que hubiera sido motivo de etnocidio y pérdida de patrimonio sociocultural local. Después de haber redactado una idea de la resistencia encabezada por el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB), es tiempo de dar una breve descripción etnográfica de la vida en San Juan Tetelcingo.

San Juan Tetelcingo está ubicado en el municipio histórico y políticamente progresista de Tepecoacuilco de Trujano que colinda con los municipios de Huitzuc de Figueroa, Mártir de Cuilapan, Eduardo Neri, Colula e Iguala de la Independencia. El municipio cuenta con una extensión territorial de 984 kilómetros cuadrados y su cabecera está localizada a 14 kilómetros de Iguala y 100

kilómetros de la capital del Estado, Chilpancingo de los Bravo. San Juan Tetelcingo tiene entrada unos 30 kilómetros más adelante por la carretera federal en alturas de la comunidad de Xalitla, donde se desvía la conexión de unas cuarenta curvas a dicha localidad 13 kilómetros más adentro en la denominada región del Alto Balsas, históricamente unido por los ríos interconectados de Mezcala y Balsas. Cabe destacar que el río Balsas está considerado el más grande del Estado de Guerrero.

Actualmente la comunidad estudiada se encuentra en un proceso de transformación total debido a los procesos extendidos de globalización, emigración y modernización. Los poderes federales y municipales tienen poca influencia en San Juan Tetelcingo donde los mismos habitantes se organizan para elegir su comisario cada año e impartir la justicia por medio de la policía comunitaria. Los sanjuanecos son notorios por su estatus de artesanos viajeros. Desde los años sesenta ellos tienen presencia en las ciudades principales del país y desde los años ochenta la emigración a Estados Unidos ha incrementado notablemente. Las comunidades vecinas más relevantes además de la ya mencionada Xalitla, son Tlamamacan, San Marcos Oacatzingo, Ameyaltepec, San Agustín Oapan, San Miguel Tecuiciapan y San Francisco Ozomatlán.

Los nahuas han demostrado la fortaleza de su identidad étnica tanto en el comercio de artesanía como en la lucha pacífica contra la presa hidroeléctrica. El comercio ha sido una estrategia elegida y desarrollada por ellos mismos a base de su experiencia histórica. Todo este proceso, sumamente beneficioso en términos socioeconómicos para varias comunidades de la región, ha conservado como núcleo organizativo las relaciones recíprocas. Los frutos del trabajo artesanal fueron capitalizados por los nahuas para armar una resistencia ante los intereses ajenos que amenazaban la cultura propia de los lugareños. Como resultado, la identidad política regional fue rearticulado para las necesidades actuales. Sumando estos dos procesos más importantes de los últimos 50 años, estamos

ante un pueblo indígena que apuesta su sobrevivencia a la etnogenesis¹⁰³, en lugar de la aculturación.

2.3.1. Policía comunitaria

Tuve la oportunidad de participar en uno de los episodios de acción llevada a cabo por la policía comunitaria de San Juan Tetelcingo con asistencia de otras policías comunitarias el 13 de octubre de 2010. Ese día, desde las tempranas horas de la mañana, había reportes de habitantes de San Juan acerca de posibles ladrones de ganado. Según el procedimiento común, la gente desconocida está interrogada si existe algún motivo de sospecha. En este caso los camiones grandes para una posible extracción de vacas de la comunidad causaron incertidumbre. Cuando interrogadas las tres personas involucradas, dos hombres y una mujer, los supuestos ladrones dieron explicaciones poco creíbles. Según ellos, la mujer estaba embarazada y había venido a buscar una comadrona en las comunidades, aunque era originaria del Estado de México, donde si existe una amplia red de servicios de salud. Efectivamente, en caso que sea necesario, las enfermeras de los centros de salud apoyan con el parto aunque ya es más común verlas familias trasladarse a los hospitales de Iguala.

El más joven de los dos hombres fue atrapado, mientras el otro pudo escaparse con el pretexto de hacerse de baño. Pude evidenciar el rastreo que se organizó para buscar este señor en sus cincuentas con ciertos rasgos físicos, rápidamente difundidos con el fin de atraparlo. El procedimiento comunitario de captura fue más o menos así: se hizo la convocatoria general a todos los hombres disponibles, especialmente a aquellos con carro o con los que se encontraban en esos momentos en la carretera. Cerramos las salidas de San Miguel Tecuiciapan tanto rumbo a San Agustín Oapan en el sur como a Tula del Río en el norte. Luego con

¹⁰³ El concepto utilizado por Good Eshelman (1988: pp. 230) para explicar la vitalidad de la cultura local, capaz de recrearse desde su propia identidad étnica caracterizada por determinación e iniciativa.

el apoyo de los habitantes de San Miguel se ubicó el carro ocupado por el supuesto ladrón. Aproximadamente media hora más tarde un grupo de 15 hombres armados, incluyendo adolescentes, trajo la persona buscada a la comisaría local. Más tarde él fue trasladado a la comunidad de Ameyaltepec donde los dos fueron interrogados por la comisaría y la policía comunitaria. La mujer embarazada no fue encontrada.

Como observador participante me percaté que la violencia no fue utilizada en ningún momento del episodio, aunque se portaban armas con el fin de autoprotección. Los hombres estaban reluctantes a confesar su participación en las acciones criminales contra la propiedad comunitaria. Sin embargo, amenazándolos con unos electroshock se logró que ellos dijeran su nombre completo, lugar de origen y asumieran la responsabilidad de sus actos como ladrones de ganado. Durante el proceso de interrogatorio, se recibieron unas llamadas de extorsión en la comisaría de Ameyaltepec con el mensaje de que algunos grupos armados estaban dispuestos a liberar a sus compañeros con fuerza. Estas amenazas fueron tratadas con la calma adecuada, siendo esta una decisión correcta, ya que más tarde resultaron ser falsas. Los hombres fueron liberados después de unos días y tras haber pagado la multa solicitada.¹⁰⁴

La importancia particular que se da al ganado se debe principalmente a dos factores: son de considerable valor monetario en términos de compra-venta y se les invierte cotidianamente una parte significativa de los ingresos que uno acumula fuera de la comunidad vendiendo artesanía o su fuerza de trabajo. Por lo tanto, se defiende un estilo de vida propia a los nahuas del Alto Balsas quienes salen de su comunidad en busca de los recursos económicos cuales no les están disponibles en sus respectivas poblaciones de origen. Respecto a los ladrones se piensa comúnmente que ellos merecen un castigo extremo, incluso pueden ser obligados a dejar su vida en el pueblo o pierden su rostro ante todos los cohabitantes

¹⁰⁴ Es sorprendente que en las principales lecturas del Alto Balsas: Good Eshelman 1988, Hindley 1999, Celestino Solís 2004 y Cowen 2005 no se menciona a la policía comunitaria, aunque ésta forma parte indiscutible de la estructura social de las comunidades.

cerrándoles así acceso a las posiciones de poder y respeto. Esta política preventiva brinda buenos resultados porque prácticamente no existe delincuencia dentro de las comunidades. Cuando en rara ocasión se presenta un caso de posible robo, se dirige la mirada hacia pobladores de otras comunidades o bien hacia la gente ajena.

La policía comunitaria se organiza solidariamente según los recursos que cada uno puede disponer al servicio del bien común. Tanto jóvenes como mayores de 50 años participan, aunque las tareas están divididas según las capacidades prácticas y utilidades que cada uno posee. Nadie cobra por su servicio, ni se otorga mayor prestigio a los participantes. Más bien el premio está en las aventuras espontáneas que se llevan a cabo y en la convivencia grupal con otros miembros de la comunidad.

2.3.2. Educación

Los niveles educativos en la comunidad son bajos: la gran mayoría de los adultos sólo terminó la primaria u obtuvo unos años mínimos de instrucción escolar. Consecutivamente hay altos índices de analfabetismo, siendo este un requisito que en sí favorecería la transmisión de las tradiciones orales como la esfera más central de la comunicación. Sin embargo, debido al proceso de modernización es más probable que los jóvenes vean programas comerciales de televisión o escuchen música con sus mp3s que vengán a compartir historias orales con sus abuelos o tíos. Al mismo tiempo, cabe destacar que la penetración de la cultura literaria sigue siendo mínima. Menos de un adulto de cada diez pasa tiempo libre leyendo alguna producción literaria.

Además de la primaria, desde hace unos años ya existe secundaria de dos salones completas en la comunidad. Sin embargo, la construcción no está terminada tomando en cuenta que la tercera sala adicional no tiene techo

permanente o no cuenta con paredes completas. Más que una sala es un tipo de techumbre bajo la que se puede refugiarse del sol. Aunque el establecimiento de una secundaria mejora la oferta educativa en la comunidad, no todos los jóvenes acuden a sus servicios. Por otra parte, los estudiantes que pretenden seguir sus estudios al nivel de bachillerato tienen que viajar diariamente a Xalitla o a San Miguel Tecuiciapan, respectivamente.

Pareciera como si el tema de educación sea un motivo de conflicto o indiferencia dentro de San Juan Tetelcingo. Entre los maestros portadores de valores de la sociedad mayor y los nahuas conscientes de su etnicidad, existen diferencias ideológicas. Pude sondear actitudes de los padres acerca de la educación de sus hijos. Por ejemplo, el director de la secundaria tenía grandes problemas para encontrar gente interesada en participar en los comités organizados para mejorar el funcionamiento de la escuela. En muchas familias, el trabajo doméstico está considerado, incluyendo la artesanía, el deber principal de sus hijos. Por lo tanto, la escuela ocupa un lugar secundario ya que no está considerado productivo en términos socioeconómicos. Aunque algunas familias apuestan por los cálculos de oportunidad en un plazo más largo de tiempo, la faltante estructura de profesiones en la comunidad o la capacitación insuficiente de los maestros rurales no promueven ningún tipo de interés generalizado en la escuela. Los niños se involucran en un proceso efectivo de aprendizaje en sus viajes de comercio a las ciudades, donde ellos pueden practicar su español y despertar su curiosidad intelectual observando diferencias culturales con la sociedad mestiza.

Por otra parte, la gran movilidad inherente a la población flotante sanjuaneca complica aún más el panorama educativo. Hay autores que hablan hasta de un índice de 50 por ciento en cuanto a la migración¹⁰⁵. Varias familias no tienen relación permanente con los maestros locales porque sus hijos no asisten a la educación en el lugar de origen sino en el lugar de destino. Sin embargo, también

¹⁰⁵ Celestino Solís 2004: pp. 73.

hay casos donde los hijos solamente asisten a la escuela en San Juan, pero dejan de hacerlo cuando se mueven a su otra localidad en México o en Estados Unidos.

2.3.3. Proyectos de desarrollo

Actualmente se está planeando algunos proyectos de desarrollo social y sustentable en la región. Según las fuentes de San Francisco Ozomatlán, un centro ecoturístico se encuentra en la fase de planificación. Se tiene contemplado un sitio en la orilla del río que incluya un corredor de artesanía local, balnearios y restaurantes de cabaña que ofrecieran comida de pescado a los visitantes. El presupuesto se acerca a los 5 millones de pesos. Si se cumple la meta de llevar a cabo toda la gestión necesaria en dos años, la zona turística puede contribuir a la misión regional de crear fuentes de empleo en las comunidades o en sus alrededores.

El proyecto de la formación de un municipio autónomo del Alto Balsas sigue en pie aunque el proceso pareciera estar caminando muy lento por los motivos burocrático-políticos. Tampoco existe una certeza absoluta de los beneficios del nuevo municipio, a raíz de algunas experiencias oaxaqueñas donde la autonomía indígena ha significado menor presupuesto municipal y mayor represión gubernamental¹⁰⁶. Según los datos comprobados con una representante del comité organizativo en el palacio municipal de Tepecoacuilco, los oficiales municipales recibieron una nueva solicitud de los nahuas durante el transcurso de los años 2009 y 2010. El proyecto del municipio indígena tiene sus raíces

¹⁰⁶ Quizás el caso más paradigmático gira turno al municipio autónomo de San Juan Copala, donde entre otros enfrentamientos se evidenció la muerte de un activista finlandés el pasado 27 de abril de 2010. Jyri Jaakkola y la finlandesa que lo acompañaba son conocidos personales del autor. Ellos participaron en una caravana humanitaria internacional que pretendía apoyar a los habitantes que vivían sin servicios y comida debido al cerco armado. Todavía no se ha castigado ningún autor intelectual o físico de los asesinatos de Jyri Jaakkola y la mexicana Beatriz Cariño, aunque el gobierno de Finlandia y la Unión Europea exigen respuestas de las autoridades mexicanas. Supuestamente el grupo paramilitar Unión de Bienestar Social de la Región Triqui (UBISORT) con vinculación priista está atrás de estos asesinatos, que forman parte de toda una cadena continúa de violencia en la región desde el año 2008 cuando dos reporteras jóvenes de la radio comunitaria fueron asesinadas.

originalmente en el movimiento de resistencia nahua contra la presa hidroeléctrica a principios de los años noventa y su efecto de empoderamiento político en la población local.



Ilustración 4. El río Balsas durante la época de lluvias.

2.3.4. Medioambiente y dieta

El río Balsas, reconocido como el río más importante del Estado de Guerrero, caracteriza la vida de San Juan Tetelcingo cuyos habitantes viven en sus cercanías. Según unas estimaciones realizadas, las casas más antiguas de la comunidad están ubicadas en la zona entre el campo santo, la iglesia de la plaza principal y la orilla del río. En general, la población se concentra en el lado oriental del pueblo, mientras las escuelas de primaria, secundaria y preescolar están

ubicadas al lado occidental junto a la carretera y las dos iglesias más recientes. En el extremo oriente del centro, al lado opuesto del río, se encuentra la comunidad pequeña de Tlamamacan accesible a lancha o a pie.

El río está considerado una bendición natural debido a sus abundantes recursos de pesca. Los útiles de pesca requieren poca inversión, pero se puede obtener aproximadamente diez pescados medianos por hora. Sin embargo, la época de lluvia dificulta las empresas de pesca desde mayo a octubre. Pescados de varias índoles, entre ellos el más prestigiado *xoyollin* por su característica de contener huesos muy ligeros, son servidos en fiestas, comidas familiares, regalados e incluso vendidos en pequeña escala dentro de la comunidad.

Todavía es común ver en las calles animales de trabajo: mulas, burros y bueyes. Las vacas y los caballos representan más bien una inversión. Para las necesidades de consumo ceremonial de carne se utilizan los puercos y bueyes de la propia producción comunitaria. En Oapan, uno se encuentra con marranos en casi cada rincón del pueblo, mientras que en San Juan ya no es típico ver muchos puercos que anden en la libertad de las vías públicas. Varias casas tienen gallinas que en las fiestas, como la del Día de los Muertos, son sacrificadas masivamente. Típicamente el pollo se prepara y consume desde el principio hasta el final en el mismo hogar donde se cría. Se podría decir que la producción de carne forma parte de la economía de autoconsumo en la localidad.

La planta madre de la cultura mesoamericana, el maíz, es cultivado solamente por algunos sanjuanecos con fines de autoconsumo. Pareciera que su cultivo ocupa cada vez menos importancia en la economía local. Por ejemplo, según los datos de un ex comisario de San Francisco Ozomatlán, solamente diez personas siembran maíz en esa comunidad circunscrita. Tradicionalmente las yerbas, como el *chipilín*, ocupan un papel central en la comida junto con las tortillas, frijoles y calabazas. Sin embargo, hoy en día solamente personas mayores de 50 años comen frecuentemente productos de la amplia gama de yerbas. Aquí encontramos

otro índice de la transformación profunda de la comunidad: los jóvenes y adultos jóvenes persiguen dietas y estilos de vidas típicos de la ciudad, además de mostrar poco interés en el trabajo agrícola. El consumo de algunas plantas, como es el caso de huaje o *huaxin*, sigue siendo común. Incluso hay algunas personas que se dedican a su venta durante la alta temporada de otoño en comunidades de la región, como Huitziltepec.

La relación entre el hombre y el medio ambiente sigue siendo directa. Se considera correcta aprovechar todos los frutos de la naturaleza, como el *xoconoxtle*, mientras que no se cause daño a los seres vivos y los ciclos de reproducción puedan seguir su rumbo sin interrupción alguna. Incluso, las casas reflejan este aspecto de la cultura nahua: a veces es imposible definir los límites entre el interior y el exterior de la casa. Los árboles abundan en los patios formando una sala para las actividades familiares. Durante gran parte del año los espacios interiores de la casa son utilizados solamente para dormir y guardar las pertenencias.

Otro indicador de la importancia de la naturaleza en la vida cotidiana de San Juan, tiene que ver con los hábitos tan comunes de compartir cuentos de espanto con el prójimo. Este tema será tratado más ampliamente en los siguientes capítulos. Aquí sólo mencionará el aspecto de control social ligado a estos materiales orales: especialmente las mujeres tienen miedo de caminar en la calle después de las primeras horas de oscuridad. Únicamente las fiestas marcan una excepción de la regla general como espacios de transgresión intracomunitaria.

Viendo el tema desde una perspectiva más utilitarista, se podría afirmar que el medio ambiente sigue permitiendo la existencia de comunidades nahuas en las orillas de la sociedad capitalista moderna: emplearía el término comunidad de autoconsumo para describir esta característica de la economía local. Todos los productos de la canasta básica como tortilla, frijol, huevo, leche y carne pueden ser obtenidos dentro de la comunidad misma que disminuye su dependencia de

los mercados y centros comerciales de las ciudades. Por otra parte, las tendencias de un estilo de vida moderna y comercial atraen algunas familias a las cercanas ciudades de Iguala y Huitzucó para realizar compras semanalmente. Como forma de conclusión, se podría decir que los nahuas mueven en su hábitat natural con la agilidad de un tlacuache.

2.3.5. Casas y edificios públicos

Comparada con otras comunidades como San Agustín Oapan y San Francisco Ozomatlán o incluso Xalitla, las construcciones sanjuanecas son en general más amplias y finas. También es mucho más común ver construcciones de dos pisos. Como me indicó una persona de Xalitla, la fuente de riqueza descansa en el negocio de la artesanía. Aunque la colaboradora también pertenece a una familia artesana, se autoconsideraba pobre en comparación al nivel de ingreso sanjuaneco. Actualmente existe un puñado de casas que podrían considerarse de dimensiones potentes e impresionantes. Sin embargo, todas lucían vacías durante mi estancia en la comunidad. Este fenómeno guarda relación al pensamiento típico de los lugareños, según el cual las construcciones son una manera efectiva de almacenar las ganancias monetarias. Por otra parte, algunas casas que están bajo construcción o remodelación son testimonios del nuevo rostro del pueblo.

Tradicionalmente las casas fueron de paja y adobe. Aunque se puede hallarse todavía algunas casas de adobe habitadas, la gran mayoría de las casas actuales son construidas con concreto y ladrillo. También los techos de teja, tan típicos de la región, son cada vez menos comunes. Anteriormente no se construía piso, pero ya una gran mayoría de casas cuenta con pisos de cemento e incluso de azulejo. Algunas casas han recibido apoyo gubernamental de nivel federal para colocar piso firme en sus domicilios. Con fondos del CDI y estatales se llevó recientemente a cabo la segunda etapa de la instalación del sistema de alcantarillado sanitario. Prácticamente todas las casas están equipados con el

drenaje, aunque casi no existe tubería para las regaderas o para llenar los depósitos de las tazas de baño. Entre las ventajas más grandes de las viviendas podemos mencionar los pozos que garantizan el acceso gratuito al agua. Un gran número de pozos tiene un sistema operativo electrónico para facilitar su manejo cotidiano.

Las iglesias son los únicos inmuebles públicos de prestigio, a los cuales se ha destinado y se sigue destinando grandes cantidades de dinero y materiales de calidad. Además de la antigua iglesia de época colonial, San Juan cuenta hoy en día con dos nuevos templos construidos durante los años noventa. Dicha comunidad que nos ocupa es la única junto con San Agustín Oapan que cuenta con tres iglesias de tamaño mediano. En San Francisco Ozomatlán hay solamente una iglesia con urgente necesidad de restauración, mientras en Ameyaltepec la iglesia del pueblo fue recientemente renovada con materiales de altísimo costo, como lo son sus impresionantes puertas de madera. Artesanos del Estado de Puebla empeñaron en la tarea de renovar la iglesia bajo un presupuesto que no parecía tener límites.

Respecto a la infraestructura pública, los sanjuanecos tienen su propia clínica de salud operando bajo el paradigma gubernamental de *Seguro Popular*. Dentro de las actividades de la clínica se vacuna anualmente a la población vulnerable y se da cuidado especial a los niños pequeños y las mujeres embarazadas. Sin embargo, la doctora no vive en la comunidad, lo que limita la capacidad de reacción ante posibles urgencias médicas. La clínica de San Juan es una de las primeras de la región, operando ya desde los años setenta¹⁰⁷.

En cuanto a los espacios de deporte y esparcimiento, hay una cancha de fútbol y tres canchas de baloncesto, una de reciente construcción al lado de la telesecundaria. Enfrente de la iglesia de la plaza principal se encuentra el espacio comunitario para fiestas de mayor tamaño, como lo son las bodas. Allá se

¹⁰⁷ Good Eshelman 1988: pp. 192.

organiza el baile de los novios que siempre se convierte en una fiesta popular. Sin embargo, las demás danzas rituales de la comunidad ocupan su espacio más bien en las calles y enfrente de las iglesias. Durante mi estancia pude observar detalladamente los toritos de San Lucas y el baile de los Chinelos.

2.3.6. División religiosa

En San Juan, tanto como en algunas otras comunidades de la región, se han manifestado marcadas diferencias religiosas respecto al cristianismo. Prácticamente existen tres grupos religiosos: los protestantes, los carmonistas y los católicos¹⁰⁸. Sin embargo, los primeros dos tienen poca presencia comunitaria. Los católicos están activos en el mantenimiento de las tradiciones y la fe sincrónica del pueblo. Los carmonistas, por su parte, se resisten a los rituales populares de la vía pública, como lo son las danzas y los cohetes. Ellos son seguidores del obispo acapulqueño Moisés Carmona, quien fue discípulo del francés Marcel Lefebvre. Como fue comprobado durante la investigación de campo y es mencionado también en otras fuentes, el mayor conflicto entre los católicos y los carmonistas tiene que ver con la lengua que se utiliza para dar la misa.¹⁰⁹ Los primeros consideran mejor la práctica del español, mientras los segundos se apoyan más en el latín como el idioma divino tradicional.

Según el testimonio de uno de los dirigentes del movimiento carmonista, su objetivo fue exigir respeto a sus creencias. El conflicto comunitario de raíz en los años ochenta concluyó con la construcción de un segundo templo del pueblo a principios de los años noventa. Pocos años después, los católicos que disfrutaban de mayores fondos económicos, respondieron con la construcción de una tercera iglesia comunitaria.

¹⁰⁸ También evidenció la periódica presencia de algunos testigos de Jehová provenientes de Xalitla, aunque en la comunidad no conocí a nadie que asumiera ser parte de este grupo religioso ligado a la corriente protestante. Curiosamente un carro de mucha circulación en la comunidad trae un adhesivo en su vidrio frontal con el texto "Jehová es amor", pero ni ellos practican dicha religión.

¹⁰⁹ Celestino Solís 2004: pp. 44-45.

2.3.7. Cargos cívico-religiosos

Como en otras comunidades cercanas, en Tetelcingo también existe el concepto *tequitlacatl* u hombre trabajador. Catharine Good Eshelman traduce el término al significado de ciudadano porque los hombres entre veinte y sesenta años, aproximadamente, encabezan los grupos domésticos que forman las unidades económicas indígenas. Los trabajos se movilizan al servicio de la comunidad a través de ellos.¹¹⁰ Además son los jefes de familia quienes ejercen la voz y el voto de las unidades domésticas en las asambleas comunitarias. Mujeres también pueden ser jefes de familia si se casan con mestizos, como comprobé en un caso específico donde el hombre proveniente de Chilapa se casó con una mujer sanjuaneca, quien se encarga de mantener la familia. Incluso, en lugar de algún tipo de mestizaje en la familia, se ha efectuado un proceso de indigenización del mestizo. En otro posible caso la mujer puede convertirse en la jefa de familia si ella no cuenta con marido u otros parientes masculinos independientes en términos económicos. Cada grupo doméstico se hace responsable de sus obligaciones, como cooperaciones monetarias a las causas comunes o el servicio comunitario, y obtienen a cambio los derechos, como la participación en las asambleas populares y tierra para los cultivos.

El Comisario o el Juez es la autoridad civil de mayor peso, responsable de vigilar, organizar y presenciar obras y actividades comunales. Él desempeña su cargo contando con un suplente y algunos oficiales menores conocidos como los *topilequeh* o auxiliares. Uno de ellos, llamado el Mayor maneja la llave de la cárcel del pueblo. Los siete miembros del gobierno civil prestan cada uno sus servicios durante un año completo. El Comisario y su suplente son elegidos en elecciones, pero la votación tiende a ser unánime debido a que el pueblo decide sobre los candidatos antes de acudir a las urnas. A estos oficiales se suma el secretario, siendo este el único quien cobra sueldo por sus servicios. Los antiguos comisarios van formando el grupo de los Principales. Ellos ya no pueden ser nombrados a

¹¹⁰ Good Eshelman 1988: pp. 77.

otros cargos, pero siguen ejerciendo una influencia consultoria en la vida comunitaria y arreglan los asuntos relacionados sobre tierras, animales y herencia, opinan sobre los oficiales cambiantes y resuelven conflictos sociales. Son un tipo de *tlatinime* u hombres sabios, *huehuetlacameh* o ancianos especialistas en el uso de la palabra, figuras de origen prehispánico reportados ampliamente en la literatura acerca de los mexicas¹¹¹.

En las asambleas convocadas tanto en intervalos regulares como en extraordinarios, se toman las decisiones colectivamente sobre todos los asuntos relevantes. Este órgano de gobierno autónoma indígena se ha organizado tradicionalmente bajo un esquema de romper con las inhibiciones sociales y garantizar la participación de todos ofreciendo cigarros y alcohol desde el fondo común del pueblo, como se ha comprobado en el caso de Ameyaltepec¹¹². Cabe destacar que los oficiales solamente coordinan la discusión de los participantes y deben de someterse a las decisiones que ellos toman. Una decisión es aceptable únicamente cuando está negociada entre todos y se ha hecho todo lo posible para incorporar ideas distintas en su elaboración.

Debido a las obvias limitaciones del presente trabajo, no discutiré las autoridades religiosas quienes cooperan estrechamente con las autoridades cívicas. Sólo mencionaré un trabajo de las viudas por la cercanía repetida de esta figura durante el periodo de campo. Pude observar el liderazgo de dos mujeres distintas en la danza de los Chineros, primero en una visita a Tlamamacan donde su deber era organizar y cuidar el comportamiento de los muchachos y muchachas quienes bailaban toda la noche, luego a través de la comunicación directa con los jóvenes adolescentes danzantes quienes privilegiaban su participación en estos actos rituales ante cualquier otro compromiso y también en las prácticas diarias en las calles de San Juan Tetelcingo a principios de un nuevo ciclo de actividades. Las viudas tienen responsabilidades directas ante los padres de jóvenes desde el

¹¹¹ Véase, por ejemplo, León Portilla 1963, 1967 y Sahagún 1999. Véase también mi tesis de la licenciatura, Laaksonen 2008.

¹¹² Good Eshelman 1988: pp. 102-103.

momento que piden su permiso hasta el momento de asegurar el regreso seguro de los hijos a sus respectivas casas. Además de la propia comunidad, el grupo sanjuaneco de bailarines sale frecuentemente a Xalitla, Ameyaltepec y Tlamamacan para hacer su contribución a los festejos religiosos. Como una forma de solidaridad, los jóvenes reciben comida antes de empezar su baile y al terminar les regalan dulces y refrescos que ellos consumen con entusiasmo después de haber quemado cientos de calorías durante su danza de hasta cuatro o seis horas.



Ilustración 5. Los jóvenes de la comunidad y el baile de los Chinelos enfrente de la iglesia principal de San Juan Tetelcingo, otoño de 2010.

2.3.8. Vida ritual

El extenso calendario ritual que caracteriza la vida de los sanjuanecos no solamente fortalece los lazos sociales en el interior de la comunidad, sino que también manifiesta su identidad étnica nahua que los distingue dentro de la sociedad mestiza de México. Entre los rituales y festejos periódicos u ocasionales se celebran bodas, entierros y nacimientos como en cualquier ciudad. Sin embargo, en San Juan estas fiestas familiares tienden a convertirse en celebraciones populares. Además los pobladores participan en peregrinaciones de varias índoles a destinos religiosos como la Virgen de Natividad en Tixtla y la Virgen de Guadalupe en la Ciudad de México. Dentro de los rituales más bien de carácter plenamente indígena evidenciados durante el periodo de campo, algunos con cierta influencia colonial, podemos distinguir entre otros el rito de vestir a los ahijados, las ceremonias agrícolas celebradas en los cerros e iglesias y la manera particular como se muestra la fe ante los santos.¹¹³

Las mayores ganancias provenientes del comercio de artesanía, las cuales junto con la agricultura complementan la economía local, han impulsado rituales festivos cada vez más elaborados y costosos, incluso en Tetelcingo¹¹⁴. El dinero gastado en utilidades ceremoniales, desde los cohetes y castillos de fuegos artificiales hasta el costo de los grupos musicales, permite destinar las ganancias en la vida comunitaria de una manera socialmente aceptada y beneficiaria a la estructura tradicional. Sin embargo, es la movilización de los recursos y la mano de obra locales que caracterizan la estructura comunitaria basada en un esfuerzo colectivo y recíproco. Como se ha comprobado en el caso de la vecina comunidad de Ameyaltepec, las estructuras tradicionales siguen vigentes en cuanto a la socialización del gasto ritual¹¹⁵.

¹¹³ Véase Good Eshelman 1988 y Celestino Solís 2004 por una descripción más detallada de la vida ritual que guarda estrecha relación con la organización cívico-religiosa de las comunidades nahuas del Alto Balsas.

¹¹⁴ Good Eshelman trata este tema con gran vigor etnográfico en su estudio (1988).

¹¹⁵ Good Eshelman 1988: pp. 116.

No podemos destacar lo suficiente el aspecto sociocultural de la vida ritual. Independientemente del elevado gasto ceremonial, son las relaciones intracomunitarias y el esfuerzo humano de dimensiones temporales y energéticas impresionantes lo que debería llamar nuestra atención. A través de una red colectiva se logra el apoyo mutuo para organizar eventos de gran escala. En el proceso se forja la unidad y la riqueza monetaria está siendo canalizada en capital social, incluso de carácter sagrado o religioso. En el actual contexto migratorio las convivencias en los cíclicos festejos comunitarios cobran niveles simbólicos, los cuales por su parte fortalecen la experiencia viva de una etnicidad nahua compartida más allá de los límites temporales o espaciales de la vida cotidiana. Entonces es el aspecto de la reciprocidad colectiva que forma la verdadera fuente de riqueza en la convivencia: uno es rico cuando cuenta con el apoyo asegurado de los demás miembros de la comunidad en los términos de intercambio constante de servicios¹¹⁶. Consecuentemente las relaciones recíprocas desafían en sus propios términos el sistema capitalista y la dependencia de actores externos a la vida comunitaria.

La cosmovisión nahua atraviesa las esferas económicas, sociales, religiosas, ideológicas y culturales en cuanto a un sistema holístico y colectivo. Por ejemplo, respecto a la agricultura podemos encontrar expresiones ideológicas conservadoras, las cuales favorecen la organización tradicional de la comunidad, y que tienen su base en la economía de autoconsumo. El comercio de artesanía fortalece las inversiones socioeconómicas en las relaciones recíprocas que son la fuente de un verdadero y concreto bienestar. Lo religioso se expresa en cada paso del ciclo agrícola, por ejemplo, las acciones productivas y políticas en el interior de la comunidad giran en torno a una identidad étnica propia. Los nahuas mantienen su etnicidad debido a sus principios ancestrales de organización que no han

¹¹⁶ Pude percibir el funcionamiento de la reciprocidad durante la fiesta del santo patrón en San Miguel Tecuiciapan. Un señor me pidió que hiciera la tarea de inglés de su hijo quien no tenía manera de concluirla. Terminando la pequeña labor él me ofreció dinero, cuyo uso es la forma de pago preferido con los mestizos y la gente no originaria de la comunidad. Le negué cobrar y luego se aplicó otra lógica intercomunitaria, es decir, intercambio de servicios: me invitaron a comer a su casa en uno de los cerros.

perdido su vigencia, incluso ante los procesos de modernización. En el cuarto capítulo se tratará más detalladamente la cosmovisión sanjuaneca caracterizada por la personificación de la naturaleza y los ritos de agradecimiento que crean una relación recíproca con el orden del universo.

Capítulo III: Mirada teórico-metodológica

Como se ha establecido antes, el propósito de la tesis es llegar a analizar los significados relacionados a la resistencia y los discursos alternativos producidos por medio de los sistemas de pensamiento que encuentran su expresión en la lengua.

Según Jürgen Habermas no es posible distinguir entre cultura y lenguaje, los cuales forman juntos el horizonte comprensivo de cada cultura:

Con esta *práctica comunicativa* se aseguran a la vez del contexto común de sus vidas, del *mundo de la vida* que intersubjetivamente comparten. Las imágenes del mundo almacenan un saber cultural [folklore] con cuya ayuda una comunidad de lenguaje interpreta el mundo. Toda cultura establece en su lenguaje una relación con la realidad. Para los integrantes de una misma cultura, los límites de su lenguaje son los límites de su mundo. Pueden dilatar el horizonte de su mundo de la vida tanto como quieran, pero no pueden salirse de él.¹¹⁷

Cabe destacar que en el caso preciso de los indígenas, especialmente los nahuas de Guerrero bajo observación, la cultura ancestral de la región se sostiene en una práctica lingüística compartida del náhuatl contemporáneo. Aunque ya existen altos niveles del bilingüismo, todavía hay hablantes monolingües del náhuatl. Gran parte de la recopilación folklorista se llevó a cabo entre ancianas monolingües, con conocimiento de difícil acceso desde la perspectiva de un hispanohablante. Según la experiencia propia, prácticamente todas las personas dominan el náhuatl actualmente en San Juan Tetelcingo.

¹¹⁷ Habermas 1987: pp. 30-31, 87-88. Las *cursivas* son originales.

3.1. Nociones del método folklorista

El uso del método folklorista es justificable como una teoría especializada en las tradiciones orales. En seguida se esbozarán unas primeras nociones folkloristas para explicar cómo se emplearán los conceptos folkloristas para analizar la leyenda religiosa de San Juan Bautista que cobra significados multifacéticos en el mundo nahua de Tetelcingo.

Según la folklorista finlandesa, Anna-Leena Siikala, debemos de entender narración como un acto intencional que sucede siempre en una situación de interacción¹¹⁸. Dentro de esta intencionalidad cabe toda una serie de factores desde actitudes, creencias y valores previos a la situación interaccional y motivos particulares al momento de narración. También se necesita un impulso específico para iniciar el acto narrativo: en este caso tal provocación vino del antropólogo quien creó un contexto intercultural de encuentro lingüístico que iluminara los significados propios a la cultura nahua del Alto Balsas. Enfocaré la atención analítica justamente en dichos significados colectivos de la tradición oral, dejando los motivos personales de cuenteros individuales fuera del presente estudio. No obstante, también se pretende tocar brevemente el papel de las mujeres como guardianas comunitarias de la moral, tema ya tratado en una anterior investigación folklorista del Alto Balsas¹¹⁹.

Uno de los conceptos propiamente folkloristas tienen que ver con las funciones de los cuentos orales. Basándose en William Labov y Joshua Waletzky¹²⁰, Siikala hace notar las dos funciones más sencillas de los actos de narración: informar y evaluar. La función evaluativa, ligada al significado de la leyenda bajo análisis, visibiliza las relaciones de colaboradores con los repertorios que ellos dominan. Podemos dividir los tipos evaluativos en tres categorías interconectadas:

¹¹⁸ Siikala 1984: pp. 32.

¹¹⁹ Raby 2007.

¹²⁰ Véase por ejemplo Labov & Waletzky 1967.

semántico, formal y cultural.¹²¹ Ahora nos interesa más el tipo evaluativo que se define culturalmente. Los actos, hechos y figuras simbólicas forman parte del capital cultural y lingüístico de los nahuas, quienes utilizan los recursos propios para invertir significados en las tradiciones orales de sus comunidades.

En un estudio realizado sobre los cuentos de espanto entre niños navajos de Estados Unidos, Margaret K. Brady sostiene que el componente evaluativo tiene una inevitable función pragmática en el proceso de narración. Especialmente los cuentos con contenidos de peligro latente, conflicto y resoluciones críticas son dependientes de una evaluación del narrador. En la misma investigación se hace evidente la importancia de los tópicos energizantes y culturalmente dinámicos como una fuente de motivación tanto para la audiencia como para el narrador.¹²² Esto se puede encontrar en el objeto del estudio, es decir, la presencia del motivo de la presa es un tópico de sumo interés para los nahuas por todo su significado histórico y político. Además esta temática de amenaza se interconecta con la figura de San Juan Bautista, la que sobresale en la leyenda religiosa como el defensor del pueblo, y por otro lado, la que cobra su relevancia cultural respecto a la cosmogonía nahua.

Volvamos otra vez brevemente a la definición de folklore para señalar algunas de sus funciones principales. Folklore significa sabiduría popular¹²³. Es un espacio de conocimientos transmitidos oralmente, además de incluir técnicas y habilidades independientes de instituciones oficiales. El término fue bautizado por el inglés William John Thoms en 1846. En aquellos tiempos folklore era entendido como una orientación hacia el pasado, cuya comprensión el estudio minucioso de la vida popular iluminara.¹²⁴ Aunque la noción de las tradiciones sigue siendo central a la investigación folklórica, ya no se piensa en ellas como reliquias, sino más bien

¹²¹ Siikala 1984: pp. 35.

¹²² Brady 1980: pp. 177.

¹²³ El folklore no se debe de confundir con el folklorismo que hace referencia al uso de tradiciones fuera de su contexto original e implica mercantilización de las mismas. *La Guelaguetza* organizada cada julio en Oaxaca sirve de ejemplo de típico folklorismo mexicano orientado más bien hacia las necesidades de los turistas que para fortalecer identidades culturales.

¹²⁴ Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Vol. 5, 1978.

como algo enraizado en el pasado que sobrevive bajo nuevas formas creativas. Folklore en sí mismo es una suma de interacción comunicativa, de objetivos sociales complejos y de performance. El concepto de folklore se utiliza hoy en día por cualquier grupo social con rasgos comunes, en las sociedades modernas los individuos pertenecen simultáneamente a varios grupos folk. Hay quienes consideran que el folklore describe el mundo social donde vivimos y compartimos experiencias. Los mitos, leyendas y cuentos forman los tres grupos más estudiados del folklore.¹²⁵

El interés folklorista se orienta en los cinco factores analíticos:

- popularidad
- anonimidad
- oralidad
- colectividad
- y esquematicidad¹²⁶.

Entre las principales funciones del arte oral se destacan la educación, el control y la autoridad social, los usos sociopsicológicos, la continuidad cultural y la utilización política. Esta última ha sido poco estudiada hasta los últimos tiempos, por lo que será el foco principal de la presente investigación.¹²⁷

Tenemos que identificar también por qué se considera importante formular y narrar una historia oral en cierto tiempo y espacio definidos, donde interactúan tanto el narrador como el oyente. Dentro de esta teoría, se afirma que son los fenómenos de dimensiones extraordinarias o poco comunes, incluso histórica o socialmente únicos, los que motivan el performance oral.¹²⁸ Como he presentado en el capítulo anterior, tenemos ya conciencia de la resistencia de los nahuas ante el proyecto

¹²⁵ Encyclopedia of Cultural Anthropology, Vol. 2, 1996.

¹²⁶ Anaya Monroy 1956: pp. 108-109. Véase también Virtanen 1999: pp. 22-38 por una descripción más completa.

¹²⁷ Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Vol. 5, 1978.

¹²⁸ Siikala 1984: pp. 35.

hidroeléctrico que amenazaba toda su existencia. Como se ha explicitado antes, los pueblos nahuas del Alto Balsas sufrieron adversidades mayores durante la conquista y la Revolución Mexicana, pero aún así ellos nunca habían enfrentado un conflicto de esta magnitud que hubiera podido tener resultados directamente etnocidas. Por lo tanto, estas tensiones son un motivo obvio para desarrollar todo tipo de expresiones artísticas propias de una resistencia. Ejemplo de esto es el ya mencionado calendario de amate, que fue unas de las manifestaciones artísticas de mayor exposición publicitaria.

En esta tesis, la mirada será puesta en una leyenda religiosa que no ha sido explorada en investigaciones anteriores. Desde el principio, el estudio ha sido orientado por la hipótesis de que la resistencia política de los nahuas ha provocado procesos de actualización en las tradiciones orales. La leyenda religiosa de San Juan Bautista, responde a estas expectativas no solo por su conexión en una época única en la historia nahua, sino también por ser una prueba indiscutible de actualización reciente de las tradiciones orales en la región. Además podemos buscar elementos relacionados con ideas de la modernidad, desarrollo e identidad local, significados apropiados y principios de continuidad respecto a la cosmogonía nahua. Estos serán los temas del siguiente capítulo.

Un cuento contiene casi siempre por lo menos cuatro componentes básicos que pautan su desarrollo. En primer lugar, se señalan las condiciones de acción narrada, tales como tiempo, espacio, contexto general y descripción de participantes. Luego la acción se complica para llegar a una conclusión en la tercera fase. Por último, el componente evaluativo hace evidente el mensaje moral del cuento y las interpretaciones correspondientes que el narrador tenga al respecto. Estos componentes guardan una estrecha relación con la estructura narrativa o esquema, la cual hace posible recordar, comprender y verbalizar las tradiciones orales dentro de una cultura específica. En otras palabras, los esquemas son un tipo de resúmenes que recuerdan el narrador de los contenidos

y formas apropiados de los cuentos orales.¹²⁹ Aquí encontramos otro argumento más para interpretar la leyenda religiosa como un ejemplo paradigmático de un sistema cultural, capaz de codificar sus significados en conocimientos orales bajo ciertas reglas de producción.

Bajo los esquemas culturales de comprensión y producción se ordena el conocimiento en términos de estructuras jerárquica o temporalmente distinguidos. Un cuento cualquier cuenta con ciertas categorías narrativas como tramas, episodios y eventos que son un micronivel de los antes mencionados componentes estructurales y brindan acceso a toda la información culturalmente codificada que existe sobre los estilos de narración, por ejemplo.¹³⁰

Los esquemas culturalmente orientados construyen un mundo narrativo, un macronivel dentro de cual se ubican todos los cuentos de una tradición oral. Los sucesos de un cuento cobran sentido en este mundo que también ofrece un segundo argumento sobre las conexiones del contexto cultural a las tradiciones orales como una esfera interna y subalterna de producción de significado. Especialmente el tipo textual de argumentación figura central cuando se busca analizar los significados.¹³¹

El aspecto colectivo y social de las tradiciones orales se relaciona con el narrador quien toma distancia a los cuentos en el momento de su verbalización. Supuestamente el narrador entra en un espacio donde su personalidad o visiones quedan en segundo plano respecto a la tradición que se pretende seguir con todo lo que ésta contenga para contar bien las historias de una manera acostumbrada, tradicional. Aunque el narrador hace todo tipo de selecciones personales desde el lenguaje a los énfasis, él sigue todo un esquema cultural dependiente de los grados de cristalización que los contenidos de su repertorio tengan.¹³² Por esta

¹²⁹ Siikala 1984: pp. 31, 23.

¹³⁰ *Ibíd.*: pp. 21, 31.

¹³¹ *Ibíd.*: pp. 28.

¹³² *Ibíd.*: pp. 92.

razón los narradores individuales reflejan toda una realidad más amplia a su horizonte inmediato. No obstante, cada narrador hace elecciones dentro de los posibles materiales orales según los usos sociales o significados específicos con los cuales se identifica personalmente.

El mecanismo de selección y variación que lleva a la acumulación de ciertos temas es conocido como la atracción de motivo en la literatura de folklore. Se destaca la centralidad de figuras que familiarizan las tradiciones a través de su presencia.¹³³ Para analizar la figura de San Juan bautista necesitamos este concepto folklorista, con el cual se entienden los procesos, mediante los cuales los productos tradicionales y orales se fijan alrededor de lugares y personajes representativos al grupo folk. Esta acumulación de referencias acerca de una figura central cuenta de la construcción activa de significados, de todo un proceso donde se busca representar valores apropiados por la cultura a través de alguien capaz de encarnarlos en su acción de dimensiones imaginarias¹³⁴.

En Tetelcingo San Juan Bautista tiene esta capacidad de atraer motivos a historias acerca de su personalidad y acción. Obviamente gran parte de su centralidad folklorista se debe a su papel como el santo patrocinador del pueblo quien ocupa su lugar en las iglesias de la comunidad. Incorporando elementos de resistencia a su mítica historia de la vida, se están construyendo estándares de moralidad para toda la comunidad. No sólo es San Juan percibido como un protector legítimo del pueblo y una figura indiscutible de justicia, sino también como un ejemplo a seguir para llevar una vida ordenada y moral en el sentido nahua del universo.

Los actos narrativos son un amplio y heterogéneo grupo conformado por distintos géneros orales, los cuales tienen en común solamente los hechos interactivos enfocados en una dimensión de la realidad distinta a la vida cotidiana. No

¹³³ Virtanen 1988: pp. 27.

¹³⁴ Terminología de los estudios de la tradición, Universidad de Helsinki 1998-2001, <http://www.helsinki.fi/folkloristiikka/opiskelu/terminologia>

obstante, la narración es un proceso abierto de la esfera social: todos reportamos, describimos y calificamos experiencias con otras personas codificando significados en la lengua.

Los géneros identificados no son fijos ni muy precisos. Más bien necesitan ser reelaborados para encajar con los materiales bajo análisis. En seguida se reflexiona en torno a los conceptos de leyenda y mito para crear las bases a una identificación de las tradiciones orales de San Juan Tetelcingo.

Leyendas, cuentos o historias, aquí utilizados como sinónimos, son literatura oral con contenidos estereotípicos. En general se componen de un solo episodio de narración. A diferencia a las fábulas, se supone que tanto el narrador como las personas que lo escuchan creen en los acontecimientos presentados como sucesos verdaderos. Debido a su simplicidad los cuentos no dejan mucho espacio para voces individuales respecto a su forma y contenido. Típicamente las leyendas han sido divididas bajo tres subcategorías: cuentos históricos, cuentos de creencia y cuentos locales.¹³⁵

Por su parte, las leyendas religiosas son cuentos centrados en figuras sagradas del cristianismo, en este caso del catolicismo. En las leyendas los milagros demuestran la existencia de las fuerzas sagradas. Varias leyendas guardan relación con los misionarios de la fe institucionalizada porque fueron usadas para difundir conocimientos religiosos, incluso la ética y la moral cristianas. Estas expresiones de normas sociales enseñan respeto y justicia, amor hacia el prójimo y condenan el orgullo, el egoísmo y la deshonestidad. En varias partes del mundo, como en Carealia de Finlandia, las leyendas representaban un tipo de textualidad religiosa con rasgos animistas: por ejemplo, uno podía conservar agua limpia en cierta parte de su casa para Jesús quien lo utilizara durante su posible visita. Uno de los motivos comunes de las leyendas tiene que ver con la vida de los santos,

¹³⁵ Terminología de los estudios de la tradición, Universidad de Helsinki 1998-2001, <http://www.helsinki.fi/folkloristiikka/opiskelu/terminologia>

cuyo ejemplo inspiraba seguir los buenos modales y cultivar una fe pura de vicios.¹³⁶ En San Juan Tetelcingo pareciera que todo el pueblo respira este aire religioso y protector. Desde este ámbito surge la leyenda recopilada para defender un pueblo, su gente y su moral. Estamos ante un tipo de leyenda fragmentada que conserva ciertos atributos de San Juan Bautista, como su moralidad, pero los demás elementos son recontextualizados y reelaborados.

Los cuentos de creencias, conocidas cotidianamente también como los cuentos de espanto, son otro género ligado al material bajo análisis. Este género se caracteriza por una explícita descripción de las relaciones humanas con las fuerzas supernaturales. Una de sus funciones centrales es crear sentido de pertenencia entre los miembros de un definido grupo social. Contienen lecciones morales de la misma manera que las leyendas, aunque el énfasis es más libre a las interpretaciones populares del comportamiento ético. El mundo de estos cuentos se manifiesta como una dimensión alejada a la vida cotidiana ya que relaciones causales o temporales no juegan un papel importante en este tipo de narraciones. La estructura narrativa es bastante simplificada desfavoreciendo representaciones de emociones o la naturaleza. Un rasgo común de este género de la literatura oral también tiene que ver con la apropiación de materiales prestados de fuentes internacionales y modificadas al ambiente local, por ejemplo, el canguro de Australia que aparece en un breve cuento de espanto registrado en San Juan Tetelcingo. Cabe destacar que se narran los sucesos como verdaderos. También es típico que creencias de diferentes épocas históricas se entremezclen en un mismo cuento. Entre los temas más destacados figuran las brujas, la muerte o los muertos, el diablo, los gigantes o los chaneques e historias de tesoros.¹³⁷ Sin embargo, el folklore sanjuaneco presenta toda una serie de criaturas más conectadas al náhuatl y a la cosmogonía nahua como el *nahualchiche* (el brujo convertido en perro), el *ahuehuentzin* (el niño con cabeza de anciano) o la *cihuateyohual* (la mujer nocturna).

¹³⁶ Virtanen 1999: pp. 186-187.

¹³⁷ Virtanen 1999: pp. 191-192.

El concepto de mito está íntimamente relacionado a los ya mencionados otros géneros de cuentos con elementos imaginarios. Los mitos describen acontecimientos de tiempos inmemorables, cometidos por dioses, héroes o supuestos fundadores de culturas enteras. Sus hechos crearon el ejemplo a seguir o establecieron el orden cósmico de las cosas. Un mito tiene como función fortalecer los valores religiosos de una comunidad, comprobar la efectividad de los rituales o decir por qué algo es sagrado. Repitiendo o siguiendo un mito se defiende la cosmogonía. El traslado del mito de un pasado lejano al presente revitaliza las creencias ancestrales. El concepto de mito no se debe confundir con su uso cotidiano que hace referencia a lo irreal o a ideas desviadas de la realidad.¹³⁸

Con fines de este estudio se elabora la siguiente definición de un género híbrido de cuento de espanto y leyenda local respecto al material de análisis protagonizado por la figura de San Juan Bautista: leyenda religiosa de importancia local con dimensiones místicas. A lo largo de la tesis me referiré al objeto de estudio como leyenda o leyenda religiosa o bien como cuento de San Juan Bautista.

Todas estas construcciones de significado por vía oral participan en una serie de expresiones y autorepresentaciones de la cosmogonía nahua, las cuales descansan en un consenso y estructura de validez, compartidos en términos intersubjetivos en el ámbito cultural. A partir de tal postura ha sido posible crear argumentos o cuasi argumentos sobre San Juan como representante de un discurso práctico que demuestra la rectitud moral y justifica las normas de acción seguidas por los nahuas.¹³⁹

En las leyendas desaparece una división entre la naturaleza y la cultura, siendo ambas esferas perforadas por una técnica de intervención mágica de seres

¹³⁸ Terminología de los estudios de la tradición, Universidad de Helsinki 1998-2001, <http://www.helsinki.fi/folkloristiikka/opiskelu/terminologia>

¹³⁹ Habermas 1987: pp. 36, 28, 44.

análogos al hombre, quines hacen posible controlar el mundo de una forma imaginaria. La naturaleza cobra rasgos antropomórficos y la cultura se naturaliza y cosifica para proyectarlos al mismo plano de una asimilación recíproca.¹⁴⁰ Todo esto concuerda bien con la cosmogonía nahua con sus características animistas y su visión dual del mundo, en la cual no existen dicotomías absolutas como en el pensamiento occidental.

Hay quienes han llamado a los mitos como una antítesis de la modernidad¹⁴¹. Es una noción interesante tomando en cuenta que los nahuas están utilizando también este canal para criticar, a su manera, algunas ideas del desarrollo. En este sentido, no estoy de acuerdo con Jürgen Habermas sobre el carácter inevitablemente irracional de una visión mítica del mundo¹⁴². Más bien es posible combinar estrategias de diferentes ídoles, como armar un movimiento de resistencia y elaborar tradiciones orales que siguen otra línea argumentativa no manifestada en el movimiento organizado: la de la cosmogonía. Describiera leyendas, historias y mitos como un horizonte de comprensión, construido por los narradores desde su propia cultura. Como estamos más enfocados en los significados de resistencia, nociones de racionalidad son secundarias.

M. Godelier sostiene una idea totalizante de los mitos:

[El mito] construye un gigantesco juego de espejos en el cual la recíproca imagen del hombre y del mundo se refleja hasta el infinito y continuamente se compone y recompone en el prisma de las relaciones entre naturaleza y cultura...Por medio de la analogía el mundo entero adquiere sentido. Todo se torna significativo y todo puede ser significado dentro de un orden simbólico en que todos...los conocimientos positivos encajan unos con otros en toda la plétora de sus detalles.¹⁴³

¹⁴⁰ *Ibíd.*: pp. 76-77.

¹⁴¹ *Ibíd.*: pp. 71.

¹⁴² *Ibíd.*: pp. 71.

¹⁴³ Godelier 1974: pp. 379.

3.2. Nociones del análisis del discurso

En este estudio se parte de una noción sociológica del discurso como una herramienta por excelencia para visibilizar la construcción del poder y el uso del mismo. Por discurso entiendo un conjunto de sistemas de significado, regulados e interrelacionados, que se construyen en las prácticas sociales, aunque también son participantes en la construcción de esas prácticas¹⁴⁴. Cabe resaltar que una de las características analíticas más fuertes del análisis del discurso está relacionado con este aspecto bilateral respecto a la realidad social: un discurso ofrece posibilidades de visibilizar las estructuras sociales, pero también criticarlas como monedas de un mismo proceso continuo. Teniendo esto en mente, hago referencia al discurso como un campo dinámico, con una capacidad permanente de actualizarse. Esta noción aplica también a las tradiciones orales. Por lo tanto, comprender discursos lleva consigo un intento implícito de cambiarlos, por ejemplo, en nombre de una mayor equidad y diversidad. En esta investigación asumo una postura a favor de la defensa legítima de la cultura nahua del Alto Balsas.

En esta investigación no se favorecen posturas que vean el lenguaje como una reflexión de la realidad, más bien siguiendo corrientes sociales y sociolingüistas del pensamiento, se considera el uso de la lengua como una parte inseparable de la realidad. El lenguaje construye nuestro mundo y nuestra cultura, mientras el discurso permite analizar los significados que construyen nuestra existencia. A nivel micro de la comunidad existe toda una serie de prácticas, algunas explicitadas en la etnografía del capítulo anterior, que crean significados. A nivel macro estos significados pueden tener alcances mayores a través del uso efectivo del discurso nahua, por ejemplo, como críticas estructurales a la sociedad mestiza y al discurso que pretende reproducir esas relaciones de poder.

¹⁴⁴ Jokinen, Juhila & Suoninen 1993: pp. 27.

Más que un método fijo, el análisis del discurso, representa un marco teórico flexible con diferentes posibilidades metodológicas de aplicación y puntos de vista variados. Las cinco premisas más dominantes podrían ser descritas de la siguiente manera:

1. La lengua construye la realidad social
2. Existen sistemas de significados paralelos y competidores
3. Cada acción significativa está condicionada por el contexto
4. Los actores se colocan en los sistemas de significado
5. El uso de la lengua produce consecuencias sociales¹⁴⁵

Todas las premisas tienen validez en la presente investigación. Por ejemplo, según la premisa tres hay que tomar en cuenta el peso del contexto particular de los nahuas del Alto Balsas. Como arguyen las premisas uno y cinco, su uso cotidiano del náhuatl tiene consecuencias importantes a la realidad social bajo construcción permanente. La cuarta premisa se centra en los actores, como el caso comprobado de resistencia del CPNAB contra el proyecto hidroeléctrico. En cuanto a la segunda premisa, nos interesa también contrastar el discurso nahua con el discurso racista promovido por el Estado mexicano. Dicho todo esto, es claro que no es analíticamente posible separar estas diferentes premisas respecto al tema que nos ocupa.

Queremos explicitar las maneras en que la comunidad nahua de San Juan Tetelcingo construye su realidad, socioculturalmente particular, a partir de las palabras y los significados que les han sido otorgadas. Por esta razón, nuestro interés descansa más en los significados colectivos que en los individuales, es decir, más en los usos externos de construcciones discursivas que en la vida interior de los narradores. No pretendo hacer un análisis muy detallado de las

¹⁴⁵ *Ibíd.*: pp. 17-18. La traducción es mía.

palabras, sino concentrar el énfasis en las unidades de narración, las cuales ayudarán a iluminar la macroestructura semántica de la leyenda¹⁴⁶.

La leyenda religiosa de San Juan Bautista, clasificada con métodos folkloristas, ofrece un ejemplo de autodefinición nahua respecto al mundo moderno. Por medio de una mirada discursiva es posible enfatizar algunos significados apropiados por los nahuas en el proceso complejo, durante el cual ellos han producido una verbalización de su condición étnica ante un objeto anteriormente inexistente en su pensamiento y lenguaje, por ejemplo la presa como amenaza, recreando al mismo tiempo algunos aspectos de su cultura centenaria. Ya no hay manera de negar esta codificación social de información una vez iniciado el proceso de su significación¹⁴⁷.

Habiendo leído en este trabajo el contexto de los nahuas del Alto Balsas, tenemos ya elementos suficientes para ubicar bien las prácticas sociales de resistencia, las cuales participaron en la producción de nuevos significados culturales. Sin embargo, este proceso pareciera dividirse en dos ramas de acción. Los hombres y algunas mujeres que participaron en el movimiento de resistencia organizado por el CPNAB no cuentan la leyenda religiosa de San Juan. Son más bien los que se posicionaron como espectadores de la resistencia quienes han elaborado y compartido este cuento con otros habitantes de la comunidad. No obstante, estos dos mundos no deben interpretarse como separados porque la resistencia los interconecta. Los participantes activos de la resistencia construyeron nuevos discursos e identidades políticas, como hemos visto. También los espectadores pasivos compartieron este proceso de empoderamiento colectivo, con la diferencia de atribuir su éxito a un poder supernatural de la Biblia en lugar de los otros miembros de su comunidad. Lo que ambas corrientes de actores tienen en común es la certeza del carácter noble y moral de la defensa de su existencia en el mundo.

¹⁴⁶ Véase, por ejemplo, Siikala 1984: pp. 40-43.

¹⁴⁷ Jokinen, Juhila & Suoninen 1993: pp. 21.

El análisis de la leyenda se orienta hacia esa sección de población pasiva, por ser un tema no investigado hasta la fecha y también por las constelaciones fascinantes de poder y conocimiento que los narradores construyen. Aunque ellas y ellos no ejercían una práctica social de resistencia, su narración forma un discurso subversivo con base en la resistencia colectiva. Siguiendo la corriente gramsciana de la hegemonía, se podría decir que el discurso histórico de la acción colectiva ha sido favorecido respecto al discurso cultural y cosmogónico de los acontecimientos. En esta investigación, esa posición dominante será revertida para iluminar posturas de los que no fueron participantes activos en el proceso colectivo de resistencia, pero elaboraron su propio discurso contestatario expresado en la leyenda recopilada.

Por la gran variedad de discursos paralelos de sus respectivas vidas, no sería posible sostener que los nahuas siguen nada más un sistema de significados ligados a la resistencia. Su realidad social es mucho más diversa y compleja de lo que pueda abordarse dentro de los límites naturales de este estudio. Por este motivo se ha delimitado la atención a tres discursos más centrales: el comercial . el político . el cultural. Como ya se ha mencionado, la estrategia de la venta de artesanía ha fortalecido la etnicidad nahua y ha aumentado su capital económico, luego durante la resistencia contra el gobierno federal esta experiencia fue retomada para fomentar su capital político. Ahora bien, vemos los primeros dos discursos como antecedentes al tercer discurso ubicable en la esfera de las tradiciones orales. Tal discurso de resistencia cultural no existe *a priori*, sino debe de ser construido en términos analíticos¹⁴⁸. Tenemos un texto folklórico cuya interpretación formará un discurso ejemplificador de la resistencia implícita de los nahuas, destacando solamente algunos elementos centrales de una apropiación transcultural con características subversivas.

Para comprobar la existencia de tal apropiación en el Alto Balsas haré referencia a un ejemplo suponiendo que con la cosmovisión nahua operan procesos similares

¹⁴⁸ *Ibíd.*: pp. 28.

a la nativización lingüística. Desde su experiencia empírica, José Antonio Flores Farfán considera esta etnorreconstrucción una manera consciente de la manipulación de significados, incluso de resistencia y pugna ante las voces hegemónicas en un contexto bilingüe. La nativización en sí es una estrategia empleada en contacto con la sociedad mayor y en las relaciones de dominación y subordinación. La apropiación de las influencias externas a la lógica local es un proceso de enriquecimiento que no opone innovaciones siempre cuando éstas fortalecen el propio sistema lingüístico. En este sentido la capacidad de adaptación es una actitud más funcional a la sobrevivencia lingüística que el purismo o la aculturación. Por ejemplo, la pareja léxica o el par bilingüe de *kristiano* %persona, uno de nosotros+ y *kiixtiaano* %extranjero, explotador+ nos cuenta de una especialización semántica desde la oposición entre un préstamo y una nativización. La forma prestada adquiere un sentido positivo, mientras a la versión nativizada se le otorga un sentido negativo. Esta apropiación interrumpe las visiones simplicistas que pretenden percibir a los indígenas como culturas mestizas o empobrecidas y contaminadas con influencias occidentales. El actor crea así una forma flexible de relacionarse con la estructura dominante sin perder la esencia de su propia cultura.¹⁴⁹ Al parecer un proceso similar opera también a otro nivel de la cultura, es decir, en las creencias nahuas, fenómeno al que dedico una atención más detenida en este estudio.

Si entendemos cada acto lingüístico como un hecho social fundamentado en un universo cultural particular, podemos aplicar estas reflexiones a la cosmogonía nahua y a la religión híbrida de atributos nahua-católicos. Los nahuas construyen nuevas voces dentro de los arreglos cambiantes del poder hegemónico de la sociedad y se apropian de la cultura mestiza desde el uso inteligente de sus capitales socioculturales y políticos. Por lo tanto, es lógico que se apueste simultáneamente a los préstamos y resignificaciones, como los santos católicos de la sociedad mestiza, y a la continuidad cultural de carácter étnica, como la cosmogonía personificada.

¹⁴⁹ Flores Farfán 2001: pp. 92-93, 102-103; Flores Farfán 2009: pp. 39, 46, 64-65, 102, 116.

Para los fines de visibilizar los significados elaborados y reelaborados se favoreció más el contexto cultural de la producción discursiva que los contextos interaccionales o situacionales¹⁵⁰. Respecto al texto bajo análisis, se reconoce la importancia de las relaciones intertextuales; por ejemplo, con conceptos de la cosmogonía nahua y la Biblia. Tanto los estudios folkloristas y el análisis del discurso coinciden en señalar la importancia del fenómeno intertextual: no hay ningún texto que existiera sin alguna relación con otro. Tampoco es necesario separar demasiado estos dos conceptos de contexto e intertextualidad: los nahuas utilizan referencias intertextuales según sus convenciones culturales. En este sentido la figura bíblica de San Juan cobra dimensiones animistas cuando es tratada por los nahuas, leales a su cosmovisión. Es un claro ejemplo de la intertextualidad entre lo occidental y lo indoamericano.

Teun A. van Dijk ha comprobado que tanto la acción como el significado y el contexto y texto son dos lados de la misma moneda. Pensando en la comunicación y en la lengua como procesos interactuantes y dialógicos, es posible afirmar que la acción y el significado se codifican mutuamente, de la misma manera que contexto y texto son parte de la misma construcción intertextual y discursiva de la realidad.¹⁵¹ Aplicando esta observación analítica a los nahuas del Alto Balsas, veremos como la acción de resistencia en un contexto sociocultural específico ha creado o recreado un texto, siendo esta la leyenda religiosa, dentro de la cual podemos buscar significados ligados a visiones alternas de la realidad guiándonos por conocimientos de la cosmogonía indígena en cuestión y por los datos etnográficos.

La posición del sujeto es un concepto similar a la tipología de los narradores. Sin embargo, la tipología narrativa es más específica describiendo la relación individual con el repertorio de las tradiciones orales en sí y no con todo el contexto cultural. Las posiciones de sujeto cuentan como los límites culturalmente definidos

¹⁵⁰ Jokinen, Juhila & Suoninen 1993: pp. 29-33.

¹⁵¹ Van Dijk 1998.

para construirse a sí mismos¹⁵². En esta investigación la construcción de subjetividades dentro del discurso es un tema de interés, pero a partir de la colectividad: preguntamos qué tipo de identidad nahua se dibuja en la leyenda. Más que nada nos enfocamos en los aspectos contestatarios de las identidades representadas.

El discurso tiene inevitablemente consecuencias ideológicas, relacionadas a la legitimización, naturalización y mantenimiento del poder con sus distintas dimensiones desde conceptos de autoridad a abusos concretos de la misma. En América Latina el lenguaje respecto a las etnicidades puede ser bastante elogioso en nombre de la diversidad cultural, pero atrás encontramos estructuras de desigualdad arraigada y cruel¹⁵³. Sin embargo, no todos los discursos tienen impactos ideológicos negativos porque sus consecuencias pueden variar según contextos o incluso hay discursos con contenidos contradictorios. Una de las funciones del análisis del discurso es rastrear estas consecuencias comúnmente no muy obvias o claras de nuestros actos de habla. Este trabajo analítico permite explicitar formas alternativas de estructurar o dar forma a la realidad social.¹⁵⁴

Estas nociones nos llevan a declarar que no hay agentes neutrales, libres de ideología. De una o de otra manera, conceptualizamos la realidad en nuestro alrededor. La ideología es uno de los elementos formativos que condicionan esta construcción de conceptos y orienta el horizonte de nuestras posibles acciones. Por otra parte, la ideología se constituye de símbolos que son una clase de concentraciones de la realidad. Son vehículos de nuestro entendimiento con base en el cual respondemos a la experiencia vivida otorgándole sentido. Cuando el orden existente ya no proporciona elementos suficientes para esta elaboración de significación, buscaremos otros mapas mentales en el campo de ideologías. Es importante reflexionar sobre este lenguaje semántico que contiene nuestros valores y el contexto de su aplicación, porque sin ello no hay comprensión. Es la

¹⁵² Jokinen, Juhila & Suoninen 1993: pp. 39.

¹⁵³ Castellanos Guerrero, Gómez Izquierdo & Pineda 2007.

¹⁵⁴ Jokinen, Juhila & Suoninen 1993: pp. 43-44.

ideología que suministra una programación de modelos simbólicos para organizar nuestra experiencia de la realidad. En su sentido más amplio, cultura es la madre de programaciones de significación que en sí misma ordena lo que somos.¹⁵⁵

En este sentido el estatus del material discursivo es alto: se suele pensar que éste forma parte fundamental de la realidad social, en lugar de ser una mera reflexión de la misma. Sin embargo, se necesita ubicar rastros de sistemas de significados pieza por pieza para revelar un discurso. Al mismo tiempo los elementos con indicadores comunes, por ejemplo con características de la cosmovisión nahua, se abstraen para señalar construcciones discursivas que van más allá de temas culturales, como en este caso el catolicismo sincrético, y revelan algo central del pensamiento nahua en resistencia. Tal identificación del significado debe de partir desde las distinciones que los usuarios del discurso favorecen, desde el propio hablante, maestro indiscutible del sistema de pensamiento de su cultura, conocido también como la lengua. La lengua en sí contiene significados de corte místico y simbólico, los cuales fortalecen el impacto deseado.¹⁵⁶ En esta leyenda, la figura de San Juan simboliza una defensa legítima del pueblo nahua. Esta interpretación puede ser comprobada con una lectura folklorista de la información contextual y cosmogónica. En un nivel ya más bien discursivo, una de las funciones de tal significado con dimensiones ideológicas, es legitimar la existencia de la cultura nahua dentro de una sociedad moderna con creencias diferentes, argumentar a favor de una declaración legítima: somos gente de bien y por eso existimos.

Una estrategia para tematizar los sistemas de significados, es identificar repertorios que se intercomunican o contradicen en un discurso particular¹⁵⁷. Dentro de los límites de este estudio interactúan dos repertorios de significados respecto a las tradiciones orales nahuas: el repertorio de la resistencia y el repertorio del desarrollo, los cuales se interconectan por su parte con otros dos repertorios: la moralidad nahua y la cosmogonía nahua. No pretendo separarlos,

¹⁵⁵ Geertz 2000: pp. 171-202.

¹⁵⁶ Jokinen, Juhila & Suoninen 1993: pp. 49-51, 58.

¹⁵⁷ *Ibíd.*: pp. 54.

porque se traslapan entre sí en formas complejas. Más bien, el concepto de significado es más apto para nuestras intenciones. Los significados del discurso nahua de la cosmogonía serían visibilizados a nivel de una unidad de narración. En otro momento, el trabajo podría ser seguido ampliando el análisis e identificando los repertorios formados por un conjunto de significados coherentes.

Según Ian Parker existen siete criterios básicos para reconocer discursos:

1. El discurso que se realiza en el texto
2. El discurso que nombra el objeto
3. El discurso que incluye los actores
4. El discurso que crea un sistema de significados
5. El discurso que hace referencia a otros discursos
6. El discurso que reflexiona sobre su propia retórica
7. El discurso que es una construcción histórica¹⁵⁸

Aquí nos interesan particularmente los discursos textuales (1.) que son formados por actores (3.) quienes no participaron en un movimiento histórico de resistencia (7.), pero apropiaron elementos subversivos a su producción de la literatura oral desde otras fuentes discursivas (5.) para elaborar una leyenda religiosa con un sistema de significados (4.) coherentes. El proceso histórico de resistencia, los actores nahuas y las fuentes intertextuales de la Biblia son factores contextuales de importancia en este estudio, para centrar la atención más profunda en el texto oral como una fuente de significados para el uso discursivo en la defensa de la cultura propia.

En el análisis crítico del discurso, el poder figura como un fenómeno productivo de las prácticas sociales. El poder en sí no solamente está siendo producido y reproducido por el discurso; sino también las relaciones de poder modifican contenidos de los discursos. Algunos tipos de conocimiento son siempre

¹⁵⁸ Parker 1992: pp. 6-17. La traducción es mía.

favorecidos para construir nociones de la verdad y las posiciones de sujeto que éstas posibilitan o privilegian.¹⁵⁹ Dentro del presente estudio el énfasis está puesto en ese tipo de discurso que permite analizar los aspectos culturales de la ideología y el poder. Con esto se pretende descifrar la visión nahua del mundo que contrasta los valores naturalizados . como las ideas de desarrollo modernizador unilateral de la sociedad mestiza.

El discurso que caracteriza la leyenda religiosa aparece como una visión naturalizada, quizás por sus obvias conexiones con la cosmogonía nahua, que nos cuenta de un sistema de significados bastante fuerte¹⁶⁰. Si pensamos las relaciones entre actores dentro de este particular discurso folclorista, vemos que la cosmogonía permite un tipo de posicionamiento pasivo respecto al héroe de la historia. No obstante, esto no quiere decir que el narrador esté ausente de poder, más bien se supone una alianza entre él y San Juan Bautista. Partiendo de dicha interpretación, el discurso se orienta hacia un ámbito político más amplio, a la sociedad mexicana. Por lo tanto, podemos hablar de una clase de discurso contestatario con dimensiones antihegemónicas. Esta interpretación se fortalece aún más si consideramos algunas actitudes de los oficiales de salud, por ejemplo, quienes trabajan en el Alto Balsas: ellos toman distancia a los sujetos indígenas para marcar su postura jerárquica hacia la población local y fijar su mirada verticalmente hacia abajo. Estamos ante una lucha de posturas hegemónicas.

Los discursos oficiales posicionan a los nahuas en la otredad desde su supuesta normalidad o normatividad implícitamente racista. Sin embargo, también los nahuas utilizan su poder para elaborar definiciones de la realidad a su alrededor. El material folklórico descrito y analizado apoya una interpretación, según la cual los nahuas convierten los objetivos de la modernidad etnocida en un intento de reestablecer el universo a través del filtro de su cosmogonía; aunque, como ya se ha mencionado, esta crítica se elabora desde una postura pasiva de sujeto que

¹⁵⁹ Jokinen, Juhila & Suoninen 1993: pp. 75.

¹⁶⁰ *Ibíd.*: pp. 80.

supone una alianza cósmica protectora de su existencia. Todo lo dicho guarda relevancia respecto al proceso de hegemonización de un discurso donde tanto el conocimiento, el poder como la verdad se entremezclan¹⁶¹.

Una de las características flexibles del análisis del discurso tiene que ver con este tipo de especulación basada en los datos recopilados. La ideología no está siempre explícitamente presente en los discursos, pero el investigador puede resaltar ciertos aspectos de esta naturaleza para visibilizar algunas consecuencias posibles de los actos de habla.¹⁶² Aunque la etnografía intenta dar voz a los sujetos estudiados, se necesitan también herramientas conceptuales para ir más allá de la sociología espontánea. Para legitimar este procedimiento especulativo respecto a las dinámicas de poder, hay que hacer comparaciones con otras esferas de acción o contextos más amplios, como las macroestructuras que sustentan las políticas nacionales.

Por ejemplo, Flores Farfán ha demostrado cómo las estructuras de dominación son reproducidas en el discurso racista de la sociedad mayor en los puntos de contacto interétnico, como lo son los mercados otomíes. Los compradores mestizos no sólo se apropian del mercado indígena, sino también pretenden imponer las reglas del juego en el regateo y simultáneamente crean un discurso visiblemente racista para legitimar su comportamiento violento.¹⁶³ Estas observaciones son posibles a partir de un conocimiento más amplio de la sociedad y sirven para comprobar e iluminar el racismo desde un punto de vista discursivo.

La sociedad ejerce el control discursivo del poder, principalmente en los ámbitos mediáticos, institucionales, culturales, políticos y cotidianos, sobre los sujetos subordinados. Sin embargo, aquí nos enfocamos en la intersección de lo político y lo cultural desde la perspectiva del sujeto subordinado, indígena y nahua respecto

¹⁶¹ Foucault 1972: pp. 218-219.

¹⁶² Jokinen, Juhila & Suoninen 1993: pp. 97.

¹⁶³ Flores Farfán 2003.

a la sociedad mestiza mexicana. Para avanzar, tenemos que explicar unas nociones breves acerca del concepto de poder.

El poder es un concepto relacionado y analizado respecto a otras nociones, tales como la dominación, la autoridad, la manipulación, la legitimación y la hegemonía. Aunque también se han investigado poderes practicados por individuos, el mayor interés se dirige hacia el poder social, construido a través de las posiciones y membresías de individuos en grupos e instituciones con ciertas agendas ideológicas. La noción del poder es siempre relacional: por ejemplo, en nuestro caso el poder se manifiesta en la relación entre el gobierno federal y las comunidades nahuas, como una propiedad de esa relación donde el primer actor tiene una posición hegemónica y consecutivamente más poder definitorio y persuasivo sobre las políticas de desarrollo con una fuerte carga ideológica del discurso modernizador. Sin embargo, este discurso es contestado por un contrapoder indígena, que incluso se manifiesta en otra lengua y acude a otros capitales ancestrales de su propia cultura, como la cosmogonía.

Desde luego, el poder es un tipo de interacción específica donde un actor ejerce control sobre otro en cuanto a sus intereses, intenciones o posiciones socioculturales. Sin embargo, la contraparte bajo dominio no siempre está consciente de su postura porque una de las funciones principales del discurso es enmascarar el ejercicio de poder bajo una textura lingüística de tinte agradable de la violencia simbólica¹⁶⁴, por ejemplo argüir que el desarrollo económico de condiciones unilaterales brindara mayor bienestar social. Durante la pretendida construcción de la presa, la autoridad encontraba su justificación en la educación formal o en mayores niveles de conocimiento acerca de la sociedad moderna y sus necesidades, especialmente en el caso de los ingenieros y los políticos. Obviamente los ingenieros partían de una estructura complemente diferente de valores que los nahuas. Por ende, ellos tenían la necesidad de imponer su

¹⁶⁴ Bourdieu 1979: pp. 140-141. Pierre Bourdieu analiza a los conceptos de capital cultural y habitus en las denominadas sociedades complejas respecto al uso del poder diferenciado, el cual es una fuente de la violencia simbólica.

voluntad ante las comunidades, las cuales respondieron con su resistencia *xtlanekilistle*, literalmente %la negación del acto de querer algo+. Desde entonces los nahuas utilizaron sus capitales culturales y económicos para ejercer su poder grupal.¹⁶⁵ Nociones de esta práctica social con implicaciones discursivas son visibles en los datos analizados en el cuarto capítulo.

El discurso necesita ser ubicado en un contexto adecuado para su interpretación y para descifrar sus resultados positivos o negativos, ideológicos y políticos¹⁶⁶. En nuestro caso la cosmogonía nahua funciona como un filtro de significados, una variante de discurso efectivo que la leyenda transmite. Por esta razón, se explica brevemente el carácter especial de la visión nahua del mundo en el siguiente capítulo. Por otro lado, los nahuas también integran elementos de otros discursos, como el católico, para reformular su pensamiento respecto a las posturas ante la hegemonía estatal. Esta noción destaca la naturaleza creativa de la transformación de los significados, ligados a las prácticas sociales donde son producidos y reproducidos.¹⁶⁷

La acción humana está inmersa en varios mundos y contextos paralelos de significados. El análisis del discurso pretende hacer comprensibles estas dinámicas y demostrar nuestra participación en esa corriente de la cultura que se transforma una y otra vez.¹⁶⁸ No obstante, esta misión que comparto no será completa sin una postura crítica de la cultura que presentaremos en seguida.

¹⁶⁵ Véase van Dijk 1987: pp. 5.

¹⁶⁶ Jokinen, Juhila & Suoninen 1993: pp. 101.

¹⁶⁷ *Ibíd.*: pp. 102.

¹⁶⁸ Jokinen, Juhila & Suoninen 1993: pp. 232.

3.3. Nociones críticas de la teoría de hegemonía en estudios culturales

El italiano Luigi Maria Lombardi Satriani marcó un hito en las investigaciones culturales con su obra *Análisis de la cultura subalterna* en 1975. En aquel libro el autor busca mediar entre la ciencia folklórica y la antropología cultural. Se admite que las investigaciones folklóricas han sido una herramienta para la cultura hegemónica para mistificar la realidad, especialmente la de las clases precarias. También se hace notar la tendencia de romantizar al pueblo. Sigue siendo muy cierto que no es posible estudiar la cultura popular sin colocar tanto al pueblo como a la elite en un plano de igualdad para comprender sus dinámicas complejas de poder. En cuanto a la corriente del positivismo, nos encontramos frente a una postura donde se menospreciaba el valor testimonial de los colaboradores. Estas reflexiones formaron la raíz del interés especial de Lombardi Satriani hacia Antonio Gramsci como una fuente enriquecedora del estudio de folklore.¹⁶⁹

Aunque las actitudes dominantes de la clase alta sobre el pueblo humilde fueron ampliamente difundidas tanto en Italia como en el resto del mundo hasta los años recientes, Gramsci sintió un verdadero y genuino interés en el folklore que lo rodeaba¹⁷⁰. Para Gramsci el folklore es un concepto relacionado con el sentido común que forma una base para sus formulaciones políticas. Según él, cada hombre es filósofo siempre y cuando posea conocimientos populares, es decir, folklóricos. Como todas las personas están inmersas en el sistema de creencias, el lenguaje y en el sentido común, su capacidad de transformar la sociedad no puede ser cuestionada. El carácter popular del folklore no descansa en su género u origen, sino en su adopción a las maneras de pensar y sentir del pueblo.¹⁷¹ Gramsci hace explícita su postura en una de sus destacadas obras:

¹⁶⁹ Lombardi Satriani 1975: pp. 9-13.

¹⁷⁰ *Ibíd.*: pp. 18-22.

¹⁷¹ *Ibíd.*: pp. 22-23.

El folklore no debe ser considerado como algo raro, extraño o como un elemento pintoresco, sino como algo muy serio que exige ser tomado en cuenta.¹⁷²

Desde entonces, el nuevo espíritu del estudio folklórico, señalado por el mismo Gramsci, está compuesto de una mirada crítica que permite percibir al folklore como una visión del mundo en contraposición con las concepciones oficiales. Tal contraposición puede ser implícita, mecánica y objetiva o explícita o reconocida dependiendo de la amplia gama de los elementos existentes con sus diferentes contextos de uso.¹⁷³ Siguiendo esta misma línea de argumentación, la diversidad y las características diferenciadas de los hechos folklóricos son comprensibles sólo en comparación con la cultura hegemónica¹⁷⁴. Si bien Karl Marx elaboró algunas nociones sobre el sentido común, él no estaba interesado en su contenido particular sino en su función formal y normativa. En la obra de Gramsci podemos observar una tendencia clara por descubrir el potencial de la cultura tradicional de producir una nueva conciencia revolucionaria a través del contenido del sentido común.¹⁷⁵ Esta observación nos lleva a leer el folklore como una cultura de impugnación. Es precisamente el camino que sigo a lo largo de mi investigación de las tradiciones orales y sus posibilidades de resistencia.

Para profundizar la definición del folklore crítico y contestatario, es necesario primero proveer unas nociones breves sobre el concepto de la cultura, fundamental a todo estudio social, y entendida aquí como un espacio dinámico y cambiante. Lombardi Satriani cita una definición de su colega italiano Tullio Tentori que destaca la cultura como un patrimonio social de un grupo particular con contenidos específicos. Estos contenidos orientan las actitudes y las disposiciones a la acción que derivan de conocimientos, creencias, ideologías, símbolos, normas y valores colectivos. En otras palabras, la cultura nos permite seguir un modelo de comportamiento o un esquema de acción que encuentra su expresión en detalles

¹⁷² Gramsci, Antonio 1961: pp. 242.

¹⁷³ Lombardi Satriani 1975: pp. 24-25.

¹⁷⁴ *Ibíd.*: pp. 28.

¹⁷⁵ *Ibíd.*: pp. 33-34.

técnicos típicos de cada sociedad en un nivel material.¹⁷⁶ Para Pietro Rossi la cultura es un complejo de aquellos modos que se reconocen como normativamente válidos y son, por ende, puestos en práctica por los miembros de un grupo social. Si seguimos esta interpretación, percibimos los rasgos culturales como formas concretas de organizar colectivamente las reacciones según necesidades de cada grupo social. El carácter normativo del concepto es evidente porque las formas a seguir requieren una adaptación individual y dinámica. Por otra parte, esta adaptación determina la pertenencia a una cultura descrita aquí como un sistema de valores que condicionan el comportamiento.¹⁷⁷

Para Melville Jean Herskovits la cultura en sí misma es una construcción que utilizamos para describir el corpus total de conocimientos, valores, comportamientos y creencias que caracterizan el modo de vida de un pueblo. Retomando esta definición, son el pensamiento y la acción que ocupan nuestra atención.¹⁷⁸ Para Alfred Reginald Radcliffe-Brown el concepto de cultura es procesal. Precisamente mediante un proceso de la tradición cultural se transmite tanto la lengua, las ideas y los demás conocimientos dentro de una clase social o un grupo particular durante varias generaciones consecutivas.¹⁷⁹

La cultura es algo extrasomático, algo que va más allá de nuestra experiencia corporal y cotidiana como una esfera dependiente de la acción simbólica, una esfera discursiva y mental. Sin embargo, esta relación entre la cultura y el individuo es dependiente porque no hay conocimientos prácticos sin agentes activos.¹⁸⁰ La cultura no es algo estable, más bien es un vago concepto que hace referencia a los contenidos de nuestras vidas y al carácter cambiante y reelaborado de los mismos.

¹⁷⁶ Tentori 1960: pp. 273-275.

¹⁷⁷ Rossi 1957: pp. 274-295.

¹⁷⁸ Herskovits 1965.

¹⁷⁹ Radcliffe-Brown 1949: 503-512.

¹⁸⁰ White 1975: pp. 139; 146-148.

La cultura es un conjunto de significados que se actualizan una y otra vez en diferentes contextos discursivos y hegemónicos. Los individuos son los agentes de conocimiento que elaboran la cultura en sus contextos específicos para luego compartir el fruto entre todos los miembros de una sociedad a través de diferentes interfaces, como lo son los procesos de resistencia. Estos procesos son sumamente frágiles y maleables además de estar condicionados por dinámicas cambiantes de poder. En otras palabras, la cultura es una práctica de conocimientos que están sometidos a las diferentes manifestaciones de poder. Son discursos, creaciones colectivas, que se complementan constantemente con nuestros actos de diferente naturaleza. Somos actores empoderados a través del discurso hegemónico, aunque sin nosotros no existiría tal discurso. Dicho de otro modo, el sujeto es un efecto de las transformaciones ideológicas, pero al mismo tiempo se reconoce a éste como un agente activo del discurso. Tanto el folklore como las tradiciones orales son herramientas culturales de uso amplio entre el pueblo y merecen la atención de las ciencias sociales.

Diversidad y amplitud son características inherentes a la cultura y al folklore. Un poeta finlandés, Eino Leino, ha descrito la cultura como una criatura de carácter milvelludo cuyos pelos representan su infinidad de formas diferenciales¹⁸¹. Lombardi Satriani considera que el folklore se presenta como una subcultura producida por las clases subalternas de una sociedad dividida en clases y cita a Armando Catemario¹⁸²:

...en todo caso, ninguna subcultura reúne, como el folklore, casi todas las categorías de una cultura, por lo cual, después de la *costumbre general* o *cultura común* (*nacional*, donde hay una nación), folklore es la subcultura más extendida.¹⁸³

¹⁸¹ Leino 1912.

¹⁸² Lombardi Satriani 1975: pp. 54.

¹⁸³ Catemario 1973: pp. 74-75.

Las subculturas folk tienen su propia producción literaria manifestada en las tradiciones orales. Aquí mi intención es afirmar políticamente la literatura oral como un concepto cultural equivalente a la literatura escrita, aunque en las culturas orales la literatura tiene otro sentido y mentalidad. No obstante, su función como un ámbito discursivo puede considerarse similar.

La importancia de los materiales folklóricos descansa en su papel vehicular como una forma de la documentación indirecta de los valores operantes y los temas culturales que una clase subalterna o el mismo pueblo tenga.¹⁸⁴ Por esta razón, entre otras como las limitaciones de tiempo y mis incompletas capacidades del náhuatl, se realizó solamente una breve etnografía de San Juan Tetelcingo para especificar la voz de los actores contextualmente respecto a su propio conocimiento. En el presente estudio he favorecido enfocarme en un ejemplo que permite una aproximación más profunda. Esta lectura interpretativa del folklore nahua sea realizada con mayor detalle en el siguiente capítulo.

Volviendo a Lombardi Satriani, él entiende con el folklore lo siguiente:

...como una parte distinguible de un patrimonio mental colectivo estabilizado cualquiera, y precisamente la parte propia de las clases subprivilegiadas (y por consiguiente culturalmente subalternas) de una sociedad cualquiera.¹⁸⁵

El una vez director del Museo de Culturas Populares, Guillermo Bonfil Batalla, sostiene la misma interpretación del folklore, entendido como un término equivalente a las culturas populares con connotaciones políticas, ideológicas e históricas distintas, pero le añade otro elemento:

...para México, entiendo por culturas populares las que corresponden al mundo subalterno en una sociedad clasista y *multiétnica de origen colonial*.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Lombardi Satriani 1975: pp. 54-56.

¹⁸⁵ *Ibíd.*: pp. 87.

En una sociedad en constante conflicto étnico, como lo es México, las visiones gramscianas del folklore como un arma contrahegemónica e impugnadora, cobran una mayor relevancia. El término folklore lleva consigo connotaciones implícitamente políticas: la definición de una cultura de pueblo se construye en contraposición al poder hegemónico considerado superior e incuestionable¹⁸⁷. Una cultura externa o más bien hegemónica juega un papel demoledor y disgregador en las sociedades tradicionales y entre los grupos étnicos. Debido a la lógica interna de las hegemonías, su rol de proponente de nuevos modelos queda en segundo plano en comunidades tradicionales. El folklore en sí mismo representa una dimensión testimonial de rechazo cultural ante la hegemonía impuesta y violenta, inspirado por las clases subalternas en resistencia al proceso de aculturación.¹⁸⁸

Sin embargo, esta afirmación no quiere decir que el folklore tenga que estar libre de otras influencias. En la práctica las tendencias puristas no alcanzan a conceptualizar la naturaleza dialógica de los constantes encuentros culturales. Por ser más enraizado en el pensamiento local el folklore sirve como un tipo de ancla mental y orientadora de las otras influencias subordinadas, por ejemplo respecto a la identidad étnica. En la leyenda religiosa de origen híbrido, los conceptos nahuas se imponen a la figura católica de San Juan Bautista, apropiada por los nahuas en función de su cosmogonía de orden . desorden y la relación interactiva y personificada con los poderes sobrenaturales y divinos. En esta visión de sí mismos los nahuas argumentan a favor de su moral colectiva en un mundo que no deja de ser hostil hacia ellos.

Como he referido en el primer capítulo, tradicionalmente la cultura popular ha sido menospreciada como barbarie o relacionada a la ignorancia. Tampoco han faltado personas influyentes que idealizaron, mistificaron y romantizaron al pueblo en su

¹⁸⁶ Bonfil Batalla 1982: pp. 14-15. Las itálicas son mías.

¹⁸⁷ Lombardi Satriani 1975: pp. 105.

¹⁸⁸ *Ibíd.*: pp. 81.

eterna búsqueda de la autenticidad cultural o el origen de la especie humana. Se han criticado éstas orientaciones de desvalorización total y las demás actitudes acríticas.¹⁸⁹ Cabe destacar que estamos señalando la exclusión de los dominados como un elemento fundamental de las clases subalternas y desde luego de sus creaciones folklóricas. Franco Basaglia ha dicho que la violencia y la exclusión se hallan en la base de todas las relaciones sociales¹⁹⁰. Existe de hecho, una tendencia a aislar las clases más bajas en ghettos, cuya voz independiente el folklore manifiesta. Sólo que hasta años recientes, se estudiaron las clases subalternas y su producción cultural como si no fueran dominadas.¹⁹¹

Por otra parte, Guillermo Bonfil Batalla maneja una teoría sobre el control cultural. Con este concepto se entiende la relación entre elementos culturales y la capacidad de decisión sobre ellos. El control cultural se divide en cuatro ámbitos o niveles de los cuales los primeros dos pertenecen a la cultura propia y los últimos dos a la cultura ajena: autónoma, apropiada, enajenada e impuesta. Respecto a estos ámbitos Bonfil Batalla distingue otros seis procesos culturales, dentro de los cuales se encuentra la resistencia como un fenómeno ligado a la existencia de una cultura autónoma. También otro proceso, el de la innovación, está conectado a la expresión de resistencia porque nuevas creaciones populares juegan un papel central en la comprensión discursiva del mundo. Los demás procesos culturales están relacionados al abuso de poder, y por lo tanto, promueven conflictos sociales e irrupciones de resistencia.¹⁹² Los términos de la cultura ajena y autónoma son herramientas efectivas para evaluar los grados del etnodesarrollo¹⁹³ de los pueblos originarios que también el presente estudio apoya.

Aurelia Shajna Álvarez Urbajtel distribuye los elementos culturales externos en dos categorías distintas. Hay del tipo ajeno que no afecta sus estructuras básicas de una comunidad tradicional, como el uso del plástico. En otro nivel se ubican

¹⁸⁹ *Ibíd.*: pp. 88.

¹⁹⁰ Basaglia 1972: pp.

¹⁹¹ Lombardi Satriani 1975: pp. 109.

¹⁹² Bonfil Batalla 1995: pp. 351-352.

¹⁹³ *Ibíd.*: pp. 523.

elementos más ambivalentes y complejos como la educación formal y los abiertamente destructivos, como los proyectos de desarrollo impuestos que implican cambios estructurales de gran dimensión. Ante las contradicciones evidentes y la incapacidad de una comunidad de absorberlas, las actitudes de resistencia surgen como una forma concreta de garantizar la continuidad de una cultura y defender su patrimonio mental y material. Sin embargo, no existe resistencia sin cierto control cultural en sus niveles interno y externo. Aquí entendemos la resistencia como una toma de posición concreta contra un sistema dominante que amenaza la sobrevivencia de la comunidad y su producción cultural. Se trata de preservar una identidad y armar luchas de carácter político.¹⁹⁴

Son las luchas discursivas que surgen de la resistencia ante el Estado u otro poder hegemónico las que ocuparán, sobre todo, nuestra atención en este trabajo. En este sentido, presentaré la leyenda de San Juan Bautista como un ejemplo detallado, dado que ésta no ha sido documentada con anterioridad y por su interés como un fenómeno de apropiación de lo ajeno como propio. Asimismo la leyenda nos cuenta de una especie de resistencia sutil.

Por lo tanto, en este estudio el movimiento del CPNAB representa el tipo de resistencia ~~clásica~~ clásica, activa, política y explícita, mientras la leyenda religiosa visibiliza procesos de impugnación más en el ámbito socio-cognitivo e implícito que han sido menos estudiados. No obstante, ambos aspectos de la resistencia étnica tienen el mismo objetivo: fortalecer la identidad grupal de los nahuas, sea a través de la movilización directa o la reelaboración indirecta de la cosmogonía. Pretendo no separar tajantemente las formas implícitas y explícitas de la resistencia porque son parte de un mismo proceso de lucha constante contra las visiones hegemónicas del mundo desde el pensamiento nahua.

No podemos pretender que el carácter impugnador del folklore abarque todos los materiales populares. Tampoco podemos suponer apriorísticamente que cualquier

¹⁹⁴ Álvarez Urbajtel 1988: 84-86.

fenómeno demológico tenga rasgos de impugnación. Es más, los grados de reacciones entre impugnación y aceptación varían. Todo esto es entendible porque más allá del dominio, las clases hegemónicas y subalternas viven en un estrecho contacto cotidiano lleno de temas compartidos o transmitidos entre ambas esferas.¹⁹⁵

Con éstas y algunas otras observaciones, será posible avanzar a conceptualizar e interpretar el folklore como una cultura de impugnación, cuya existencia y función son condicionadas por distinciones estructurales entre agentes dominadores y dominados. Al seguir lineamientos gramscianos de los estudios culturales, es inevitable manejar la noción de una sociedad clasista. Sin embargo, no todos los actos de impugnación están dirigidos a la clase dominante, porque el pueblo siempre ha tratado de ridiculizar también a sus semejantes y las mujeres han sido el blanco histórico de insultos. Si aplicamos las teorías de la organización social clasista, es fácil interpretar las luchas internas de nivel subalterno como expresiones interpersonales de la condición de clase, es decir, como un producto colateral de las luchas más amplias de carácter estructural. Además no se pueden descartar los procesos de socialización que influyen en las dimensiones interiores de los individuos y en sus actitudes como las competitivas.¹⁹⁶

Por ejemplo, dentro de los límites de esta investigación interactúan dos grupos con diferentes orientaciones de socialización. Por un lado, la resistencia contada del CPNAB es representativa de la población más activa, en su mayoría masculina y de mediana edad. Su contraparte más pasiva respecto a la resistencia, por otro lado, está integrada por mujeres mayores de edad, narradoras de la leyenda. Esta condición corresponde a la tradicional división genérica de trabajo entre los nahuas: los hombres se han orientado hacia el exterior por motivos económicos y las mujeres han ocupado el papel de las guardianas de la moral y se han hecho cargo del mantenimiento de las costumbres en la comunidad. Esta división

¹⁹⁵ Lombardi Satriani 1975: pp. 113-114.

¹⁹⁶ *Ibíd.*: pp. 118-122.

pareciera reflejarse directamente en las tradiciones orales y en las subjetividades que éstas permiten formar.¹⁹⁷ Aunque ambas secciones pueden asumir la misma etnicidad y condición de clase, sus expresiones de éstas difieren entre sí.



Ilustración 6. Durante la resistencia nahua a principios de los años noventa, era típico que el hombre participara activamente en el movimiento del CPNAB y su esposa elaborara una versión distinta de los sucesos, desde una postura más tradicional y pasiva en cuanto a su subjetividad.

En el caso específico de este proyecto las luchas personales, individuales e internas de clase son consideradas secundarias, porque se busca evaluar los aspectos colectivos de un grupo étnico a través de su folklore, más específicamente por medio de sus tradiciones orales. En términos generales, estamos ante el paradigma marxista que analiza la cultura como un campo relacionado con la estructura socioeconómica:

¹⁹⁷ Raby 2007.

En una sociedad clasista un producto cultural no es nunca *inocente* sino que adquiere sus características según su ubicación de clases --.¹⁹⁸

Por medio de la lengua se elaboran los significados que posteriormente están cargados de elementos de poder. Pertenecer a una cultura quiere decir que dos personas interpretan el mundo de una manera similar y le dan un sentido parecido desde este horizonte ideológico de su existencia. Su conocimiento o su producción cultural no son nunca neutrales sino de carácter posicionado y situado, especialmente ante la hegemonía nacional que pretende imponer su voluntad a los sujetos que se consideran subordinados. Se compite constantemente por los significados y las descripciones de la realidad, por ejemplo a través del discurso, en situaciones de lucha donde los representantes de la hegemonía buscan legitimar y naturalizar sus prácticas, mientras sus contrapartes arman resistencias y cuestionan las prácticas ideologizadas del poder. El que logre nombrar las cosas o inventar los conceptos, encarnar el sentido común en sus acciones, imponer su versión de la verdad y legitimar el mundo social va posicionándose como el dominador.¹⁹⁹

Según nuestra interpretación lo cultural es siempre político. Las tradiciones orales y los discursos son espacios *par excellence* en estas continuas luchas de poder. En esta investigación, los nahuas expresan su ideología en el ejercicio de su lengua y su visión del mundo con contenidos cosmogónicos de importancia para seguir en una lucha discursiva del poder contra la hegemonía nacional, particularmente respecto al desarrollo, la modernización y la moralidad. Su ideología es del sentido común, conocida también como la ideología vivida²⁰⁰.

Junto con las artes propias, como la pintura de amate, el discurso nahua de resistencia encuentra su expresión en las tradiciones orales consideradas un espacio de oposición en el mismo sentido que nos señala Teun Van Dijk:

¹⁹⁸ Lombardi Satriani 1978: pp. 49.

¹⁹⁹ Barker & Galasi ski 2001: pp. 3-4, 22, 56.

²⁰⁰ *Ibíd.*: pp. 66-67.

Quienes se consideran opositores al poder pueden desplegar en un sentido contrario muchas de las estrategias discursivas utilizadas por los poderosos [por ejemplo, las ideas de desarrollo]. Sin embargo, pueden existir formas específicas del discurso características de los que carecen de poder. Estas formas incluyen medios de difusión (como el *samizdat* bajo el imperio soviético, el *graffiti* entre grupos étnicos marginales, los afiches, etc.) y estructuras lingüísticas específicas (como eslóganes, cánticos, petitorios, solicitadas, mítines, etcétera).²⁰¹

Consecuentemente, dentro de los límites de este estudio, entiendo la resistencia en dos niveles interconectados como parte de una misma articulación expresiva. En primer lugar, hacemos referencia a la resistencia explícita que encabezó el movimiento social del CPNAB. Este movimiento indígena de resistencia ya ha sido documentado en los estudios anteriores²⁰². Para nuestros propósitos es importante tomar su existencia en cuenta para argumentar a favor de una nueva conciencia étnica, política e identitaria de los habitantes del Alto Balsas. Sin embargo y en segundo lugar, existe otra variedad de resistencia más implícita. Esta resistencia tiene contacto directo con la formación de nuevas identidades políticas y étnicas de la región, pero se orienta a lo cognitivo, a lo simbólico y a lo cosmogónico. En la leyenda religiosa de San Juan Bautista visibilizamos su respectivo discurso de resistencia, como un ejemplo de la reelaboración y actualización de las tradiciones orales, incluso judeocristianas, con posibilidades impugnadoras.

Así mi propuesta de leer el folklore como una cultura contestataria pretende ser un filón problemático y crítico del estudio de las tradiciones populares. Estoy interpretando la impugnación en sí misma como una expresión concreta de resistencia. Para estos fines será de gran ayuda distinguir los diferentes niveles de

²⁰¹ Van Dijk 2000: pp. 305.

²⁰² Véase, por ejemplo, Hindley 1999 y García Ortega 2000.

impugnación de los productos folklóricos siguiendo los planteamientos de Lombardi Satriani:

- 1) Impugnación inmediata con rebelión frente al statu quo
- 2) Impugnación inmediata con aceptación del statu quo
- 3) Impugnación implícita²⁰³
- 4) Aceptación de la cultura hegemónica

Además podemos dividir el último nivel en tres categorías:

- a) Productos de la cultura hegemónica compartidos con la cultura popular
- b) Productos de la cultura hegemónica que han pasado paulatinamente a la cultura popular
- c) Productos de la cultura hegemónica elaborados por ella para la cultura subalterna e impuesto a ésta²⁰⁴

Según Lombardi Satriani, especialmente el tercer nivel de impugnación implícita corresponde a productos culturales de orden literario, y por lo tanto, a las tradiciones orales. Según él, la simple existencia de esta documentación folklórica se contrapone e impugna a la cultura hegemónica cuyos productos circulan en el mismo ámbito.²⁰⁵ En este contexto, es la costumbre popular que explicita y visibiliza la diferencia entre quienes practican y quienes no practican estas modalidades de impugnación implícita: los hábitos de alimentación sirven de ejemplo²⁰⁶.

Efectivamente en la leyenda religiosa de San Juan Bautista, que se analizará en este trabajo, la resistencia nahua se manifiesta implícitamente y comparte elementos de la religión dominante del catolicismo. Su mensaje de resistencia está

²⁰³ Tampoco se pueden plantear estas nociones como resistencia consciente vs. inconsciente.

²⁰⁴ Lombardi Satriani 1978: pp. 129-130.

²⁰⁵ *Ibíd.*: pp. 158-159.

²⁰⁶ *Ibíd.*: pp. 162.

disfrazado en los significados cosmogónicos, dentro de cuyos atributos se codifica un discurso alternativo para interpretar el mundo y desafiar la hegemonía.

A manera de conclusión intermedia, señalemos que bajo variados aspectos contextuales, el mismo producto folklórico, sea un poema o una danza, puede ser impugnadora o cumplir una función de integración, lo cual le dota su carácter ambivalente, lo cual es una característica de las lenguas y culturas amenazadas²⁰⁷. Por lo tanto, no será razonable o justificable decir que todo folklore tenga una funcionalidad de protesta, porque el mismo sistema tradicional conserva la cultura ancestral y aplica estrategias de adaptación a la sociedad para asegurar diversos fines. Más bien, es recomendable manejar una amplia definición de la impugnación que incluya todo un conjunto de respuestas, producidas o aceptadas por la clase subalterna en sus condiciones de ser dominadas.²⁰⁸

Si bien el folklore tiene funciones de mantenimiento respecto a saberes de generaciones anteriores, la ambigüedad interna de la cultura folklórica se debe a las prácticas de poder. La cultura hegemónica o la cultura en el poder trata constantemente de absorber elementos de resistencia o expresiones de oposición a su faringe monstruosa de dominación. Al hacer inoperantes las acciones impugnadoras, la cultura hegemónica convierte las tradiciones en una cultura funcional al poder.²⁰⁹

Con este telón de fondo en mente, delimitaré mi interés analítico a los materiales pertenecientes a la cultura popular, oral y folklórica que manifiesten una actitud implícita o explícitamente impugnadora, protestataria o antihegemónica. Así es el caso de la leyenda recopilada en Tetelcingo. Aunque las condiciones económicas son sumamente importantes para los análisis marxistas y gramscianos, me tomaré la libertad de buscar raíces de conflicto también en otras fuentes de insatisfacción y fuera del sistema formal de clases, sin olvidar las dimensiones étnicas y

²⁰⁷ Véase, por ejemplo, Hill & Hill 1986.

²⁰⁸ Lombardi Satriani 1978: pp. 179-180.

²⁰⁹ *Ibíd.*: pp. 196.

coloniales presentes en México. Un posible campo de enfrentamiento cultural y simbólico es aquel que hallamos entre el Estado, sus proyectos de desarrollo y una comunidad indígena en resistencia que reproduce sus tradiciones orales. En última instancia, la investigación parte de la idea de interpretar las tradiciones orales como materiales significantes de la construcción discursiva de la realidad. Por lo tanto, buscaré elementos de resistencia en dos niveles analíticos: en las tradiciones orales y en el discurso que éstas forman.

IV Capítulo: Resistencia cultural bajo figuras conocidas

Siguiendo el inspirador estudio de Louise M. Burkhart sobre el diálogo nahua-cristiano, partiremos de la suposición de que las creencias nahuas no perdieron su vitalidad con la llamada conquista espiritual, cuyos alcances fueron realmente limitados. Argumentaremos que más bien el conquistador fue conquistado en sus propios términos: la cristiandad o mejor dicho el catolicismo absorbió varios elementos prehispánicos y fue entendido en relación al pensamiento nahua.

En el proceso de la evangelización los frailes encargados de la enorme tarea llegaron a rehacerse a sí mismos y permitieron una flexibilidad doctrinal para garantizar una distribución más efectiva de su mensaje. Los nahuas, por su parte, absorbieron suficientes contenidos del catolicismo para adaptarse a la situación colonial sin perder su orientación ideológica y moral de raíz prehispánica. Ambos actores del encuentro se hicieron compañeros, incluso con lazos afectivos, en la construcción de una nueva sociedad.²¹⁰ Obviamente esta llamada frontera dialógica²¹¹ contaba con diferentes clases de filtro dependiendo del asunto en cuestión y su aceptación, comprensibilidad o éxito de transmisión.

En general, se podría decir que los frailes fueron pocos, más que nada respecto a las extensiones geográficas del país, y estuvieron inmersos en la cultura indígena y sus herramientas de difusión doctrinal demasiado rudimentarias, como para lograr un cambio fundamental en las visiones nahuas del mundo. En esta relación híbrida nahua-cristiana, las estructuras y funciones nahuas de las mismas se impusieron respecto al contenido cristiano. Ellos mantenían su organización propia del cosmos, tiempo y espacio, orden y desorden. Los santos tomaron el lugar de los *teteo* o los dioses en el cielo y los diablos o *tlatlacatecolo* llenaron el inframundo. No obstante, el catolicismo mexicano permitía seguir la lógica anterior

²¹⁰ Burkhart 1989: pp. 184.

²¹¹ Tedlock 1983: pp. 334.

de la religión propia, incluso los nahuas continuaron pidiendo favores divinos, pero ahora según el calendario cristiano.²¹²

Por lo tanto, la estructura cósmica del universo seguía siendo nahua, aunque con algunos elementos cristianos incorporados a ella, sin que se desafiara la naturaleza aprendida de la realidad. El sincretismo o en términos del náhuatl *nepantla*, es decir, en el medio, no fue una posibilidad real entre dos culturas fascinadas por sus propios conceptos. Más bien se combinó una superficie cristiana a la estructura nahua para satisfacer ambos partidos. En palabras de Burkhart:

Los frailes fueron incapaces de tejerlo a un mantel completo; los nahuas pudieron tomar de esa compostura sólo los hilos necesarios para reparar la tela, desgarrada por la conquista de su propio sistema de creencias.²¹³

De algún modo, el discurso católico tenía que seguir el sistema nahua de significados para ser entendible, en el principio de la colonia el náhuatl fue incluso la lengua de la evangelización. No podemos negar que el culto estatal de los mexicas fue destruido, sin embargo, este hecho no amenazaba los conceptos morales de orden básico para los nahuas.²¹⁴

¿Entonces en qué términos fue posible implementar cambios religiosos a la mente nahua? Se ha demostrado que las clases dominantes de los mexicas pudieron ejecutar cambios religiosos sólo cuando estos fueron compatibles con las instituciones religiosas y la mitología tradicional. En este sentido las ideas comunes del discurso y la hegemonía, como espacios cambiables de poder solamente desde su interior, aplican. Además los cambios tenían que ser adaptables a las condiciones sociales, económicas y políticas.²¹⁵ Este análisis

²¹² Burkhart 1989: pp. 185, 187.

²¹³ *Ibíd.*: pp. 188.

²¹⁴ *Ibíd.*: pp. 188-189.

²¹⁵ Conrad & Demarest 1984: pp. 47, 177-178.

sigue siendo cierto cuando lo proyectamos a la situación colonial: no era posible efectuar un cambio real sin una conexión compatible a las creencias y prácticas existentes. Como ya se ha dicho, el panteón no fue sustituido sino retrabajado al formato de los santos católicos. Los mismos santos dieron nuevas identidades a los seres sagrados de los nahuas, como Quetzalcoatl. Estos santos apropiados solían tener un carácter menos ambivalente y más unilateralmente moral y positivo que los dioses prehispánicos. Los santos tenían también funciones socioeconómicas de importancia desde el principio: su culto permitió mantener una identidad comunitaria en el caos colonial enfocada en un santo local o patrón del pueblo, una figura en servicio de la cohesión interna contra el racismo español. Al mismo tiempo los santos aseguraron una continuidad del pensamiento tradicional a la doctrina católica.²¹⁶

Por ejemplo, San Juan Bautista es una figura representativa de la pureza inicial. Debido a que su vida tenía similitudes con la de Jesús Cristo, como veremos más adelante, podríamos construir una analogía entre él y Quetzalcoatl, como se ha hecho respecto al Mesías. En un texto recopilado por Fernando Horcasitas, Jesús asume el papel anterior de Quetzalcoatl como el barrendero del cosmos²¹⁷. Este texto compuesto por los evangelizadores bien puede ser representativo del tipo de transformaciones de dioses prehispánicos hacia su nueva forma católica que los nahuas experimentaban en su vida religiosa. En el uso nahua evidenciado durante el trabajo de campo, San Juan Bautista es una figura protectora de la civilización en el mismo sentido que se le atribuye a Quetzalcoatl respecto a la antigua capital tolteca de Tollan (Tula)²¹⁸. San Juan Bautista fue utilizado por los mismos evangelizadores como un ejemplo de pureza porque él nunca practicó sexo ni tomó pulque.²¹⁹ Para los judíos tanto Jesús como San Juan Bautista tienen esta importancia protectora de la civilización y pureza moral, sin embargo, ambas características se dan referentes a Jerusalén como el centro de aquella cultura. Los propios judíos defraudaron a Jesús, también a Juan en forma de Judas,

²¹⁶ Burkhart 1989: pp. 189-190.

²¹⁷ Horcasitas 1974: pp. 578.

²¹⁸ Burkhart 1989: pp. 75.

²¹⁹ *Ibíd.*: pp. 128, 140, 154, 157, 167.

mientras el embaucador o maestro del engaño para Quetzalcoatl fue Tezcatlipoca, el personificador del caos cósmico. En la leyenda nahua San Juan Bautista asume precisamente este rol del defensor de cosmos contra los poderes negros del gobierno federal, el cual adquiere rasgos de Judas y Tezcatlipoca.

Los frailes, además de su amplio trabajo etnográfico y lingüístico, limitaron ya fuera intencional o involuntariamente, el rompimiento cultural de los nahuas, formando puentes conceptuales de continuidad entre lo viejo y lo nuevo. Sus enseñanzas tomaron una forma predominantemente indígena y apoyaron de esa manera la sobrevivencia cultural. En el proceso el sistema de creencias nahuas se mantuvo esencialmente intacto y ellos no perdieron su identidad cultural de origen prehispánico.²²⁰ Sus conceptos religiosos y prácticas respecto a lo sagrado han podido ser conservadas hasta la actualidad, como algunos etnógrafos demuestran²²¹. Mis observaciones del campo apoyan esta conclusión.

Lourdes Baez Cubero considera que la religiosidad indígena sigue teniendo una vitalidad, siendo ésta un producto de la lucha que ellos han llevado a cabo para mantener una identidad propia por medio de su cosmovisión. Ella hace notar la impresionante capacidad indígena de reelaborar y reinterpretar los modelos culturales del ámbito católico y prehispánico, puestos en contacto. Baez Cubero también explica la apropiación de los santos, quienes fueron percibidos por las culturas originarias como personificaciones de los dioses mismos debido a su esencia sagrada. Haciendo referencia a lo religioso como parte de un continuum que permea en todas las actividades, la autora arguye a favor de un encuentro religioso donde se incorporaron elementos de ambas tradiciones religiosas. Ella destaca que las construcciones híbridas permitieron una conexión inesperada entre las viejas deidades y sus nuevas expresiones, un hecho que ayudó a preservar una serie de rituales y creencias. Concluye entonces, que toda la influencia católica fue objeto de una reinterpretación simbólica de los indígenas

²²⁰ *Ibíd.*: pp. 191-192.

²²¹ Véase, por ejemplo, Montoya Briones 1964, López Austin 1972 & 1980 y Taggart 1983.

que culminó en la integración de las nuevas representaciones a su visión anterior del mundo. En su artículo, la autora demuestra como todo lo propuesto aplica al contexto nahua de la Sierra Norte de Puebla.²²²

Hay autores como Jorge Klor de Alva, quien dice que la pequeña tradición, equivalente al sentido común y el folklore, sobrevivió a la evangelización bastante bien respecto al culto estatal de cúpula que tenía que ser destruido por lógicas obvias de poder y hegemonía²²³. En términos lingüísticos se podría decir que la situación guarda similitudes con los préstamos, los cuales se adaptan al sistema existente de un idioma según principios de acumulación y sin una alteración significativa de la gramática²²⁴. En la época histórica del quinto sol el caos era inevitable, pero los nahuas se adaptaron a un catolicismo nahuatizado que les sirvió como un patrón implícito de continuidad cultural en las condiciones inseguras de la colonia²²⁵. Actualmente la idea de caos pareciera relacionarse en el pensamiento nahua con los vicios de la modernidad.

Aquí no nos interesa tanto la acción religiosa, como los actos de sacrificio que adquirieron nuevas formas de expresión en el régimen colonial, sino más bien las conceptualizaciones religiosas del mundo nahua que son fundamentales para entender la leyenda religiosa bajo análisis. Ahora que se han pronunciado unas palabras acerca de la cosmogonía nahua, sobrevivida bajo nuevas formas católicas, podemos pasar a una breve presentación de la cosmogonía nahua en sus expresiones más concretas.

²²² Baez Cubero 1998.

²²³ Klor de Alva 1979 y 1982.

²²⁴ Véase, por ejemplo, Karttunen & Lockhart 1976.

²²⁵ Burkhart 1989: pp. 193.

4.1. Cosmogonía nahua

Por cosmogonía o cosmovisión del uso paralelo, entiendo las interpretaciones del mundo que se elaboran desde una posición particular de una cultura respecto a sus tradiciones y conocimientos. En el mundo narrativo de la defensa divina del pueblo, especialmente la cosmogonía nahua sobresale como un sendero central hacia la comprensión de las visiones étnicas del universo, de la moral y del lugar del ser humano en ello. Por lo tanto, para avanzar hacia un análisis profundo de la leyenda religiosa de creación nahua, tenemos que fijar nuestra mirada primero en la cosmogonía que caracteriza su existencia como un pueblo indígena de origen mesoamericano.

Todos los autores consultados de la región del Alto Balsas, hacen referencia al carácter personificado de la religión nahua, definida para los fines de este estudio como una forma híbrida con contenidos dominantes de la cosmovisión nahua y con influencias del catolicismo. Por ejemplo, en una recopilación de relatos nahuas del país se demuestra que el sol, el maíz, la piedra, el león, los muertos, el mapache y el agua son personificados. En otras palabras, son animados y significados con atributos humanos. En otro cuento titulado *El tordo* sobresale la interacción humana con la naturaleza como un hecho fundamental para nuestra sobrevivencia. En la misma recopilación hay una interesante historia donde se explica la postura de la Virgen María como la reina de todos los dioses desde una curiosa perspectiva nahua sin referencia alguna a las doctrinas católicas. Una muchacha común se convierte en diosa por salvar su pueblo y vencer a un dios malvado.²²⁶ Por otra parte, en el cuento de la sirena del Alto Balsas, éste ser milenario, con raíces en la cultura judeocristiana pero también con resonancias en los guardianes del agua prehispánicos, se castiga al pescador por infringir la moralidad nahua y judeocristiana del adulterio, a su vez que se trasmite una moraleja del equilibrio entre la naturaleza y el ser humano.²²⁷

²²⁶ CONACULTA 1997.

²²⁷ Celestino Solís 2005.

Las condiciones tan adversas de la agricultura local son una motivación constante para mantener una vida ceremonial muy activa y para solicitar protección cósmica e influir en una marcha favorable de la naturaleza, por ejemplo evitando las sequías. Es como si la agricultura adquiriera rostro propio en los rituales, donde los seres humanos pueden interactuar con las fuerzas responsables de producir los alimentos. El principio vigente de reciprocidad hacia la naturaleza está expresado en el hecho que para los nahuas tanto el trabajo agrícola como los rituales relacionados a ello son formas igualmente indispensables para comunicarse con la naturaleza.²²⁸ Esta relación ritual es de motivación prehispánica, pero obedece actualmente los límites temporales del calendario católico.

La cosmovisión nahua puede ser leída como una ideología o un discurso propio de este grupo étnico. La importancia de la agricultura descansa precisamente en su centralidad respecto a la cosmogonía local y su función de continuidad respecto a la identidad propia. Sembrar la tierra no es solamente una actividad de subsistencia sino que, junto con la vida ritual, es otra manera primordial de interactuar con el medio ambiente y sus poderes místicos. Incluso, esta relación íntima con la tierra va más allá de un campesino mestizo: los nahuas se identifican con sus milpas y plantas personificándolas. Hay testimonios de pueblos vecinos que nos cuentan de diálogos con el maíz, conceptualizado como una niña o hija con necesidad de cariño. También se cree que comer maíz fortalece el *tonalli* o fuerza vital de uno. Si bien el maíz es un regalo divino, cultivarlo y comerlo hace necesario devolver el favor a la tierra en forma de ofrendas o *tlamanahli*. Estas ofrendas son dirigidas a la tierra en los cerros o en las milpas o a los santos, reguladores de los poderes celestiales. Se suele pensar que es una forma de respeto primero dar de comer a los santos y sólo después de ellos viene el turno de los nahuas.²²⁹

²²⁸ Good Eshelman 1988: pp. 126.

²²⁹ *Ibíd.*: pp. 144-146.

Las milpas son lugares de orden sagrado, llenos de la vida, de la fuerza divina y de la identidad étnica tan íntimamente conectada con la producción de su alimento de maíz o *tonacayotl*. Testimonios de San Juan Tetelcingo explican los actos de habla con los cultivos desde un punto de vista más práctico. Se considera comúnmente que además de la muestra de cariño, hablar y cantar es lo que hace crecer el maíz. Entonces, sin esta interacción humana es posible que la mujer joven con raíces en la tierra comunitaria abortara su hijito si no se desarrolla lo suficiente con el apoyo verbal y ritual de los agricultores. También en estas observaciones etnográficas hay menciones de la costumbre arraigada de ofrendar comida y bebida a los dioses y a la tierra bajo su responsabilidad.²³⁰ Durante el período de campo pude observar los altares familiares y las ofrendas en las iglesias, ambos relacionados con el Día de los Muertos cuando tanto los antepasados como los dioses son recordados con abundantes cantidades de comida y bebida, desde el mole de pollo al cacao preparado.

Según Eustaquio Celestino Solís y su estudio en Tetelcingo, los dioses deben de ser alimentados, además de las ofrendas físicas, con la fuerza de espíritu a través de la música y el habla. El autor ofrece una descripción de la relación nahua con los dioses como una forma de explicación a estas costumbres de carácter interactivo:

Para la cosmovisión indígena los dioses están vivos, son humanos igual que nosotros. Aunque no los vemos, están presentes.²³¹

Celestino Solís atribuye la sobrevivencia de los ritos interactuantes a una resistencia religiosa: llevando la práctica de los rituales indígenas lejos de los ojos de los españoles fue posible conservar los hábitos de origen prehispánico. La Misa de la Rogación con el propósito de pedir lluvias, celebrada por algunos sacerdotes

²³⁰ Celestino Solís 2004: pp. 194-196.

²³¹ *Ibíd.*: pp. 210.

católicos, es una muestra de esta integración parcial de la cosmogonía nahua en una religión occidental sin que se perdieran los conceptos fundamentales de su contenido anterior de dimensiones étnicas.²³²

Los cuentos de espanto recopilados durante el estudio ofrecen más evidencia del universo personificado de los nahuas y comprueban la vigencia de su cosmovisión en la actualidad. El valor analítico de estos cuentos de actividad paranormal, de narración personal y con la base en experiencia propia, descansa en su capacidad de poner en acción los significados nahuas respecto a su cosmovisión. En otras palabras, son una ventana al pensamiento nahua y expresan los contenidos propios para su conocimiento cultural del mundo. Este género oral, conocido también como memorándum²³³, no solamente habla del carácter animista de la religión local, sino también la reproduce discursivamente. Así, la cosmovisión es de hecho una forma activa del discurso étnico de los nahuas. Dicho esto, no podemos distinguir estrictamente entre la naturaleza, la religión y la resistencia, las cuales son simplemente diferentes aspectos interrelacionados del pensamiento nahua. Los cuentos de espanto son una expresión concreta de tal pensamiento que ilustraré haciendo referencia al espacio natural del río.

El río es ese espacio natural con mayor relevancia a la producción oral de San Juan Tetelcingo y de varias otras comunidades de la región. Alfredo Ramírez ha descrito el rol del río en San Agustín Oapan en los siguientes términos:

[El pueblo] mantiene una estrecha relación con la naturaleza que lo rodea y a ésta se le convierte en un gigantesco altar en donde se debaten las fuerzas sobrenaturales y la endeble naturaleza humana.²³⁴

En Tetelcingo se piensa que el río está encantado. El río Balsas puede bien ser percibido como un espacio principal de reproducción sociocultural, por variadas

²³² *Ibíd.*

²³³ <http://www.helsinki.fi/folkloristiikka/opiskelu/terminologia.htm>

²³⁴ Alfredo Ramírez, manuscrito.

razones históricas desde la mera existencia de los pueblos hasta las actividades pesqueras, fundamentales todavía hace algunas décadas para la economía familiar. Lo que más nos interesa en este momento, es el lado imaginario e incluso místico de ese mismo río que tan firmemente caracteriza el paisaje cotidiano de los pueblos de la región. Del escenario fantástico del río surgen figuras como los *ahuehuentzin* o niños con cabeza de anciano. Estas criaturas se mueven como chispas de luz en el aire, de donde surge su otro nombre caballero. Supuestamente ellos viven en el río donde se han escuchado extraños ruidos como si ellos saltarán al agua, aunque pocos realmente dicen haber visto a los *ahuehuentzin* con sus propios ojos. La sirena o *alamatzin* es otro ser místico del río. Un colaborador contaba de un señor conocido suyo quien se fue a pescar al río a las tres de la mañana. Él tuvo la suerte de atraparla en su red accidentalmente y se quedó cautivado por su hermosura antes que ésta se escapará. Asustado por el incidente el señor nunca volvió a pescar durante esas horas oscuras de la noche.

La aparición de estas criaturas está conectada al espacio transgresivo de la noche, identificado por los nahuas como un reino de caos, peligro y amoralidad²³⁵. Una colaboradora se asustó terriblemente durante una de las caminatas nocturnas: según ella la *cihuateyohual*, o la mujer nocturna, no había dejado de observarla desde el principio de una de las rectas calles de Tetelcingo. Por ello tuvimos que cambiar de ruta inmediatamente. Este ejemplo demuestra como el mundo surrealista interactúa en las vidas nahuas con otras posibles lógicas, cómo el pensamiento sumamente racional de esta colaboradora con estudios universitarios. Muchos de los narradores nahuas creen que cualquier transgresión de la moral tiene consecuencias. Son precisamente los seres sobrenaturales quienes se encargan de su implementación. Por otra parte, un comportamiento respetuoso y moral trae consigo la posibilidad de obtener favores divinos²³⁶, como

²³⁵ Burkhart 1989: pp. 48, 83.

²³⁶ *Ibíd.*: pp. 142, 148-149.

la protección de San Juan Bautista contra el proyecto de la presa, analizada en la sección 4.3.

Para Tyler Cowen, el trabajo de algunos artistas amateros es una prueba más del carácter animista actual de su pensamiento religioso, siendo esta una observación puntual que nos cuenta de la vitalidad de la cosmogonía nahua casi quinientos años después de la conquista²³⁷. Según el mismo autor, los nahuas profesan una lealtad formal hacia el catolicismo, pero en la práctica las creencias tradicionales con fuertes componentes animistas se superponen a la doctrina católica. En su panteón no existen tampoco jerarquías típicas a las tradiciones cristianas: el mismo Jesús Cristo es tratado como un simple santo entre muchos. Haciendo referencia a los conocimientos locales, Cowen afirma que se piensa que los santos tienen influencia en los ciclos de lluvia tan fundamentales a la agricultura local. Los ritos donde se veneran los santos son una muestra potente de esta creencia ancestral. Todo tipo de festejos populares de los pueblos forman la base del entendimiento local del catolicismo.²³⁸ Obviamente este tipo de catolicismo híbrido se distingue fuertemente de las enseñanzas oficiales de la Iglesia. Sin embargo, no por eso se puede pensar que la religión nahua sea un complejo menos coherente de las creencias que cualquier otra forma de catolicismo.

Una observación más de Cowen será pertinente al presente estudio. Él menciona un curioso dato acerca de las obras teatrales de la Semana Santa del Alto Balsas: sólo los villanos como Judas toman forma humana, pero los santos son representados por simples estatuas inanimadas.²³⁹ Llevando el pensamiento más lejos con el propósito de relacionarlo con el objeto de estudio, podemos notar que también los ingenieros de la leyenda son representantes vivos de una maldad dirigida contra la existencia nahua. No obstante su papel de héroe activo, San Juan Bautista es conocido sólo gracias a sus representaciones en las iglesias. Por lo tanto, la descripción de su físico sigue siempre este código tradicional de la

²³⁷ Cowen 2005: pp. 29. Véase también Amith 1995.

²³⁸ Cowen 2005: pp. 29.

²³⁹ *Ibíd.*

representación eclesiástica. Esto nos hace pensar que quizás su figura, empleada efectivamente en la leyenda, sirve de rostro humano a ciertas intenciones o fuerzas divinas que solo deben de ser depositadas en un tiempo y espacio correctos por parte de alguien que tenga la pureza moral de no fallar en tal misión. Aunque es una interpretación interesante, la personalidad destacada de San Juan ofrece una explicación más congruente con el pensamiento nahua. Más abajo se dibujará una idea de la vida de esta persona histórica, conocida como el Precursor del Cristo.

Burkhart describe puntualmente la cosmogonía nahua tanto desde su carácter interactivo como animista:

Una característica esencial del cosmos nahua era su carácter animista. Los montes, cuerpos de agua, el viento, la luna, las estrellas, el sol y los cielos, igual que la tierra en sí, eran seres animados, como demostrado en unos casos por el uso de formas plurales (en náhuatl solamente los seres vivos llevan plural) y en otros por sus orígenes míticos. Existía poco espacio para puros objetos. Todorov, analizando la comunicación azteca en el contexto de la invasión española, observa que ésta fue orientada más hacia la interacción con fuerzas no humanas del mundo natural que hacia la interacción entre los seres humanos. Cuando los mismos cerros están vivos, el lugar de la humanidad en el cosmos se difiere fundamentalmente de un mundo donde los seres humanos reinan sobre una creación pasiva. Los nahuas no desencadenaron la humanidad del resto de la naturaleza como la cristiandad hizo. Los seres humanos eran parte del mundo; el mundo no era algo que se debería rechazar o luchar.²⁴⁰

²⁴⁰ Burkhart 1989: pp. 48. Véase también Todorov 1984: pp. 69. La traducción es mía.

4.2. Figura de la justicia: San Juan Bautista

En las siguientes páginas me apoyo en una clásica obra de Margaret Goldsmith, en la que ella mira a San Juan Bautista como una figura histórica y analiza el carácter psicológico de su persona. Las observaciones psicológicas son de gran valor para los propósitos de este estudio. Una de las intenciones de este recuento es señalar rasgos de Juan y su vida que coinciden con las visiones nahuas del mundo o son atributos implícitos de su personaje en la leyenda religiosa de los sanjuanecos. Discursivamente hablando a San Juan se le da un trato interpersonal por medio de referencias directas a su persona, algo típico a la relación interactuante de los nahuas con sus dioses. En seguida veremos algunas de las connotaciones que se evoca cuando los nahuas hablan de Juan.

Según los registros históricos San Juan Bautista nació seis meses antes de Jesús en el pueblo de Hebrón en una familia judía. Sus padres, Zacarías e Isabel ligados al purismo, eran ya ancianos y habían sufrido anteriormente de la infertilidad. Esto justifica su alegría ilimitada cuando Zacarías experimentó una visión del ángel Gabriel y obtuvo la noticia sobre la llegada de su hijo durante una ceremonia religiosa donde él actuaba de sacerdote. Él se hizo mudo inmediatamente, quizás por el asombro, pero la culpa que había agonizado su existencia fue levantada. Más tarde cuando el embarazo milagroso pero de orden natural avanzó, su prima la Virgen María visitó la ya madura futura madre. Ellas conversaron del destino de sus hijos que iban a ser la esperanza de una nación judía en ruinas. Además de la constante opresión romana y los más de 100 mil muertos en las guerras, los judíos sufrieron terribles hambrunas, una plaga y un sismo devastador. En este contexto tan apto para las profecías de un Mesías salvador de su pueblo, Juan iba a crecer orientado desde su infancia hacía una misión divina.²⁴¹

Sabemos que toda la existencia de los judíos estaba amenazada y podemos comparar esta situación con los nahuas quienes sentían un temor similar respecto

²⁴¹ Goldsmith 1935: pp. 9-46.

a la presa que iba a obligarlos a salir de la tierra de sus antepasados. Bajo ese espíritu general de una expectativa de liberación los asuntos religiosos y políticos se confundieron en una sola causa asociada con la independencia judía. Aquí hay otra coincidencia con los nahuas quienes perciben lo religioso, político y social bajo un solo espectro como quedó demostrado en el segundo capítulo. Sin embargo, los judíos no sabían que su fe permanecería más tiempo que el imperio romano. Tampoco tenían idea alguna los mexicas de que todavía en el pleno siglo XXI habría seguidores nahuas de su antigua cosmovisión.

Desde su mero nombre, entendido como regalo de Dios o Dios es misericordioso, Juan el Bautista estaba dirigido por fuerzas celestiales. A donde fuera, lo rodeaba un sentido de asombro. La gente recordaba el milagro de su circuncisión que hizo a su padre hablar de nuevo en el momento cuando su hijo estaba por recibir el nombre. Él no solo había cambiado el carácter anteriormente reservado de sus padres a una alegría inmensa, también estaba por transformar el camino de la nación judía. Su vida en sí estuvo siempre dedicada al servicio del Dios y a este ideal político de salvación. En el ambiente estrictamente religioso de su casa se enfatizaba mucho la autodisciplina y la educación espiritual seguía los lineamientos del estilo extremista y ascético de los nazarenos. Sin embargo, sus padres murieron cuando él era todavía un adolescente: este evento garantizó la permanencia de su influencia moral a lo largo de la vida de Juan. Aunque fue un niño sensible, no le permitieron cultivar su imaginación porque toda la conducta humana tenía que ser regulada por las leyes judías, las cuales triunfarán siempre sobre las intenciones humanas. Él crecía bajo las figuras de Elijá y Jesús, siempre con un sentido enorme de la responsabilidad. Incluso él estaba dispuesto a morir por la defensa de su propia cultura, si es que las condiciones lo requerirán. Su único pasatiempo fueron las caminatas solitarias: a él le gustaba andar en el desierto. Cuando sus padres murieron Juan rompió con su vida anterior y se fue a vivir al desierto de Judá.²⁴²

²⁴² *Ibíd.*: pp. 49-71.

Vemos que desde la temprana edad Juan fue un hombre de ideales, siendo estos los mismos representados en la defensa de los nahuas dos mil años después. Él nos enseña que contando con el apoyo divino todo es posible, tratase de desafiar los antiguos romanos o sus equivalentes actuales del gobierno federal y acabar con 500 años de subordinación. Esta creencia en favores divinos encuentra fuerte eco en los nahuas como ya he dicho. Este sentido de un aura milagrosa y asombrosa no reconocía límites en la época de Juan, ni los reconoce ahora. Más bien las condiciones difíciles y adversas solamente fortalecen la fe, como solían pensar los judíos y actualmente piensan otros pueblos oprimidos. La autodisciplina es una característica fundamental de Juan quien nunca cometió transgresión moral alguna. Siguiendo las tradiciones tampoco nunca cortó su barba o su cabello. Por eso es fácil identificar el hombre quien representa los atributos apropiados por los nahuas en su lucha: moralidad y defensa de lo propio. En aquellos tiempos sólo los hombres fueron permitidos a participar en la vida pública. Aunque no hay una formulación tan sexista en el mundo actual de los nahuas, el concepto de *tlacatl* hace referencia al supuesto hombre como cabeza de la familia. Desde luego, los hombres fueron la mayoría en la resistencia movilizada de los nahuas. Como Isabel o Virgen María, muchas de las mujeres nahuas asumieron una postura mística o soñadora respecto a lo que sería su destino. Ellos depositaron su fe en San Juan, como hizo su madre hace dos mil años.

Desde esa relación fanática y atípica de sus padres respecto a su hijo, se empieza a formar un hombre con fuerte sentido de compromiso. Todo su estilo de vida, con el objeto de elevar su espíritu a toda costa, puede ser percibida como una rebelión contra los valores amorales del imperio romano. Juan mantenía siempre su moral intacta. Por otra parte, él fue alguien de mente cerrada, intolerante, intensa y utilizaba un lenguaje duro y violento, en muchos sentidos tan insensible hacia los problemas cotidianos que Juan ni conocía. Con su vida solitaria del desierto quedó de manifiesto su preferencia al contacto con la naturaleza respecto a todos los conflictos de la ciudad. Su físico descuidado y su dieta extraña fueron otras

expresiones más de su ascetismo que incluía prácticas constantes de ayuno. Como los nahuas actuales, él comía miel natural y chapulines. Muchos de los teólogos han prestado más atención a los extraños hábitos suyos que a su significado psicológico en sí. En su vida interna todo este comportamiento coincidía con la inspiración divina de profeta que cultivaba su espíritu y sus intenciones políticas que todavía estaban en el nivel de ideales.

Uno de sus sueños más pertinentes se relaciona con el reino del cielo por el cual él luchaba. En su imaginación, construida a partir de las fantasías colectivas de su gente, ese reino del cielo marcará un renacimiento o resucitación del pueblo judío. Por medio de la independencia política, el glorioso porvenir iba a significar una total reivindicación espiritual y mundana de la vida colectiva de su pueblo oprimido. Ahora que este reino de antigüedad estaba por volverse a un estado revitalizado, nunca más será destruido.²⁴³ En este sentido él sostenía visiones de una etnogenesis completa, una idea similar a la que Good Eshelman pinta en términos implícitos acerca del comercio nahua y su impacto positivo en su identidad étnica, como ya se ha citado anteriormente²⁴⁴.

Como muchos de los artesanos nahuas, quienes han concretado sueños de una recreación étnica a través del comercio y desde luego también en el movimiento de la resistencia, Juan fue un vagabundo. Cabe recordar aquí que ésta es la imagen típica que otros pueblos, como San Francisco Ozomatlán, tienen de los sanjuanecos. No obstante, los nahuas de algún modo parecieran siempre preferir la vida de su pueblo a las ciudades que son percibidas en general como conflictivas. Esto también explica porque ellos mantienen contacto estrecho con su gente cuando están fuera de su comunidad o viven en Estados Unidos. Aunque ellos no son puritanos o ascéticos como San Juan Bautista, ellos mantienen un sentido comunitario de buena conducta, por ejemplo no está bien visto compartir sus sentimientos más íntimos públicamente o faltar al respeto a nadie. Según este

²⁴³ *Ibíd.*: pp. 72-90.

²⁴⁴ Good Eshelman 1988.

código ético, que bien requiere un estudio propio, la moral es un bien comunal. Como se pretende argüir, esta fuerza moral de los sanjuanecos es uno de los factores que garantizó la protección divina de un alma familiar conocida como Juan.

También detecto otra similitud en torno a las narradoras de la leyenda, en su mayoría mujeres de condición social más humilde y de edad avanzada, que es la santificación de la pobreza como una prueba de su moralidad intacta. San Juan creía que sólo los pobres pueden ser humanos decentes debido a sus valores nobles del espíritu, como la modestia²⁴⁵. Estos valores son un tipo de garantía sobre su servicio leal de Dios. Si la etnogenesis describe la situación general de la comunidad, esta segunda observación se relaciona con las vidas individuales de las narradoras, quienes nunca tuvieron mucho que ver con el comercio de la artesanía o quienes casi no salen de su pueblo natal. Para ellas la humildad o la moderación de los bienes probablemente significa moralidad. Si ellas no hubiesen sido tan leales a su pueblo independientemente de su eventual pobreza, quizás Juan no hubiera salvado al pueblo. Es una lógica detrás de su fatalismo respecto a la resistencia organizada.

Se sospecha que el solitario Juan salió del desierto al río Jordan por la petición de sus seguidores y con la firme intención de difundir su mensaje del Mesías. El famoso río de la Biblia se convirtió en el escenario de este baptista más famoso de su época, quien popularizó este rito religioso también entre las generaciones de cristianos posteriores a él. Anteriormente el bautizo en sus diversas formas había tenido un significado simbólico de purificación entre varias culturas como los griegos, los romanos, hindúes, budas e incluso pueblos indígenas del río Missisipi en Estados Unidos y los nahuas de México, quienes asociaban el agua con actos rituales de depuración. Juan utilizó el bautizo personalizado como un elemento efectivo de su discurso político de alto contenido propagandístico: purificarse espiritualmente fortaleció la esperanza de la liberación judía y marcó un método

²⁴⁵ Goldsmith 1935: pp. 77.

efectivo de preparación para el glorioso futuro. Además cada persona bautizada se hizo responsable de su futura participación porque estos ritos fueron una manera activa de involucrarlos en la misión de Juan. Para él los bautizos fueron parte de ese proceso de búsqueda de un mejor porvenir judío. Estas ceremonias públicas tomaron lugar al aire libre para enfatizar el ambiente igualitario entre los participantes, contra toda la costumbre de los judíos ortodoxos, y justamente en las aguas y riberas del Jordán. Aunque los judíos más conservadores consideraban el agua sucia, Juan lo percibió como una señal más de la cercanía de una nueva era mesiánica tal como se lo habían anunciado en la profecía de Ezequiel. Historiadores tempranos, como Josephus, mencionan que Juan cultivaba siempre su sentido de justicia en los bautizos que impactó sus seguidores. Además de su retórica de una rebelión armada, la independencia de sus visiones, su sinceridad y falta de ambiciones mundanas impresionaron a su público. Su aura de santo se fue fortaleciendo también por las historias de su vida ascética en el desierto. Muchos de los que vieron a Juan lo consideraron profeta.²⁴⁶

Ahora observamos la obvia conexión acuática entre el río Balsas de los nahuas de Tetelcingo y el río Jordán. Históricamente hablando el Jordán fue un espacio natural frecuentado por comerciantes de la misma manera que el Balsas durante la época colonial e incluso después. Tanto en los pensamientos rebeldes de Juan como en la resistencia nahua, el río cobraba significados concretos y abstractos. El aprovechamiento del río estaba en el corazón de los planes hidráulicos acerca de la presa, pero también simbolizaba el medio ambiente en todo su esplendor para los nahuas. Yendo a lo más abstracto, tradicionalmente el río ha sido ese espacio mítico ligado a la moral comunitaria. Esta interpretación se sostiene en la relación personificada entre el medio ambiente y el ser humano que conduce a percibir el río como el hábitat de los guardianes de la moral. En caso de que se necesitará castigar a alguien por sus transgresiones sociales, estas criaturas como los ahuehuentzin surgirán del río. Esta interpretación se profundiza cuando

²⁴⁶ *Ibíd.*: pp. 91-110.

tomamos en cuenta una creencia muy persistente de los nahuas acerca del efecto purificador de agua, un hecho indiscutible que ayudó a los frailes a imponer sus rituales de bautizo²⁴⁷. Obviamente los bautizos de Juan lograban este objetivo también a través del elemento de agua. Se dice que el Bautista transformó el agua para siempre dándole poderes de destruir los pecados²⁴⁸. En el contexto de la leyenda Juan asume este mismo papel protector de las criaturas de la cosmogonía nahua, como si él fuera el sirenito o *alamatzin*, y destruyera la amoralidad de otros, en este caso de los ingenieros quienes experimentan una muerte como transgresores del orden cósmico. Curiosamente el estilo de Juan de brindar su protección al pueblo toma la misma forma personalizada que en sus bautizos, como veremos más adelante.

El episodio bíblicamente más importante de la vida de Juan sucedió cuando su primo Jesús abandonó su familia teniendo aproximadamente 30 años y decidió buscarlo con el fin de ser bautizado. En la mente de Juan este evento tenía gran importancia porque con este simple hecho su ministerio sacerdotal y su rol de precursor terminarían en el descubrimiento de un nuevo Mesías. Los primos conectados por sus madres habían coincidido en los festejos religiosos de Jerusalén en su infancia, pero este fue su primer encuentro verdadero. Sin embargo, también fue la última vez que ellos hablaran. Los cofundadores de la cristiandad pasaron juntos solamente unas horas, durante las cuales se hizo evidente su entendimiento mutuo incluso sin palabras. Jesús llegó a la orilla del río Jordan y pidió ser bautizado. Hay debates acerca de su motivación. Según una posible explicación psicológica, Jesús quiso someterse al bautizo para romper con su vida anterior de individuo privado, sumarse al grupo religioso en proceso y expresar su solidaridad a Juan. Con este acto Jesús también quiso realizar la expectativa mesiánica de su madre y aceptar su carrera destinada a la grandeza. Durante el bautizo Juan obtuvo su primera visión cuando el cielo se abrió, se apareció una paloma y por un momento el espíritu del Dios iluminó el río. Ahora San Juan

²⁴⁷ Burkhart 1989: pp. 112-114.

²⁴⁸ *Ibíd.*: pp. 115.

trasladó la responsabilidad de la salvación de su pueblo a su pariente. Así fue como Jesús empezó su misión espiritual y salió al desierto a ayunar.

Para muchos este simple encuentro cambió la historia del mundo para siempre. En realidad, solamente Juan se sentía inmensamente feliz por haber cumplido su deber. Jesús, por su parte, tenía sospechas de lo que estaba sucediendo. Juan decidió no seguir a Jesús aunque le hubiera brindado prestigio a su no muy conocida figura pública con el peso de sus seguidores. Juan tampoco dejó de predicar como acostumbraba, aunque oficialmente su objetivo en la vida había sido realizado ya. Más tarde él experimentó una primera serie de dudas acerca de la capacidad de Jesús. Para Juan fue un motivo de decepción escuchar que el futuro Cristo hablara de los corderos de Dios contra toda la retórica tradicional de los profetas judíos, cuando debería de bautizar con fuego como un hombre poderoso. En lugar de actuar Jesús asumió una posición pasiva y pacífica respecto a la insurgencia judía y su misión celestial. En este momento Juan empezó a preocuparse y cambió su actitud anterior. No obstante, él reeligió su rol de simple precursor contra la posibilidad de ser el Mesías por su propio peso y contra las opiniones de sus seguidores. Por el otro lado, el fantasma de Juan seguía a Jesús durante toda su vida y nunca se pudieron evitar comparaciones entre los dos primos.²⁴⁹

Las autoridades religiosas se interesaron en el ministerio sacerdotal de Juan, quien desafiaba su poder hegemónico entre los judíos. La decisión de investigar sus intenciones fue también un tributo involuntario a la creciente importancia de Juan como líder religioso. Cuando un grupo de judíos ortodoxos fue a cuestionarlo, el Bautista ignoró su alto rango político y contestó sus preguntas negando ser el Cristo. También optó por negar ser profeta alguno o líder elegido de su pueblo. Así los representantes eclesiásticos lograron que Juan niegue su derecho de llevar a cabo ritos religiosos, como lo son sus bautizos. Además las respuestas místicas de Juan al estilo del Viejo Testamento irritaron a los

²⁴⁹ Goldsmith 1935: pp. 120-146.

estudiosos de la religión. Él simplemente dijo: «Soy la voz del que llora en el desierto». Al fin Juan hizo referencia a Jesús, presente en la multitud, aclarando que ese desconocido será el Mesías, alguien a quien él solamente preparaba el camino. No obstante, él decidió no señalarlo para no arriesgar su vida, pero tampoco perdió la oportunidad de recordarlo de su misión. Esta declaración de Juan no preocupaba en lo más mínimo a sus interrogadores quienes entonces se retiraron del río Jordán.

Cuando cuestionaron sus valores, Juan se defendió ferozmente. A partir de ese momento él se hace tan cauteloso como sólo un rebelde puede. Entre los últimos episodios de su vida en la libertad se destaca su último encuentro silencioso con Jesús, algo muy contrario al dramático bautizo. Juan manda a su leal discípulo Andrés para que este acompañe a Jesús, creando así la base de su seguimiento. Mientras los dos hablan Juan percibe los acontecimientos sin decir ni una palabra, quizás reflexionando el porvenir. Seis meses después del bautizo tan significativo, Juan es detenido. Durante los últimos meses él había demostrado su valentía enfrentando el peligro constante. Tampoco quiso dejar de predicar: de alguna manera él se mantenía como una figura pública nada más para el caso que Jesús u otros lo necesitarán en su defensa. Ahora que Jesús iba empezando su propio ministerio, llegó a ser problemático que ambos estén dando sermones en la misma área geográfica. Había quienes veían la situación competitiva o confusa. Antes de ser detenido Juan enfrentó todavía una terrible conciencia acerca de sus discípulos quienes parecían no haber entendido su misión como el Precursor de Cristo. Lo consideraron el Mesías a quien Jesús estaba imitando. Juan aprovechó su última oportunidad para hacer a sus seguidores comprender su rol de precursor porque si él no lograba que su mensaje fuera entendido, todo su ministerio hubiera sido un fracaso. Él les recordó una vez más de su rol de un maestro, cuya influencia debería desaparecer cuando el Mesías empezará su propio trabajo: «Él debe crecer, yo debo decrecer».

Es entonces cuando Juan entendió que había cometido un error continuando su misión incluso después de la aparición del Cristo. Él seguía a causa de la costumbre, pero sus últimos meses fueron ya caracterizados por un fuerte fatalismo. Como su último servicio a Jesús, Juan ataca públicamente a Herodes Antipas, el gobernante romano de Galilea y Perea, con la intención de apurar su detención.²⁵⁰

En este pasaje de Juan vemos ya a un héroe cansado y fatalista. Este fatalismo visible nos induce a pensar en las narradoras nahuas de la leyenda íntimamente relacionada con San Juan Bautista. Ellas nunca se rebelaron contra la construcción de la presa como muchos de sus vecinos y parientes, como si confiaran desde el principio en la orientación divina que caracterizó la vida de Juan. También su estilo de vida fue cuestionada, como la de Juan, pero ellas depositaron su fe en él como si fuera el Mesías todopoderoso, aunque él por su parte siempre guardó ese rol a su primo Jesús. Lo que aquí importa es señalar este fatalismo característico tanto en el ejemplo del santo como en sus seguidores nahuas en la actualidad.

Herodes lo consideró un rebelde y un peligro al imperio romano, aunque el mismo fue de descendencia judía. Cuando Herodes llega a conocerlo cerca de su castillo de Maqueronte, Juan lanza un insulto haciendo referencia a su matrimonio ilegítimo contraído contra los principios morales de los judíos. Hay quienes consideran la moral intransigente de Juan como el motivo de su detención: él simplemente no pudo evitar críticas a la vida tan corrupta de Herodes Antipas. El gobernador romano se impresionó de la audacia de Juan demostrada en el ataque a su persona. En cambio, su esposa Herodias se enojó y demandó que su marido lo matará por el insulto. Juan fue encarcelado inmediatamente y llevado al castillo por los motivos políticos y personales del gobernador. Allá el profeta del desierto pasó su último año marcado por luchas internas y sufrimiento en un espacio cerrado. A veces le permitieron visitas de sus discípulos o conversaciones con el

²⁵⁰ *Ibíd.*: pp. 147-180.

mismo Herodes. La fascinación del gobernador de carácter débil mantuvo a Juan vivo contra el instinto asesino de su esposa.

Juan se había rendido entregándose de su libre voluntad. Él ya había cumplido su misión y tendría el consuelo de martirio que eso le brindara. Su mensaje había sido escuchado y por eso lo encarcelaron. Llegando al castillo de Maqueronte él contaba con una nueva clase de esperanza acerca de las capacidades de Jesús y con este acto él quería darle un impulso a empezar a actuar según la profecía. Sin embargo, Jesús no reaccionaba a la señal de su primo. Más bien él ya no quería bautizar más y estaba rechazando conscientemente las enseñanzas de Juan o su propia misión mesiánica. En su fanatismo Juan no pudo ver nada positivo en la actuación de Jesús y empezó a sentir ira hacia él, más cuando conoció que él estaba promoviendo el consumo del vino como una violación más a las restricciones sagradas de su pueblo. Tampoco pudo Juan entender por qué Jesús se rebeló contra el ascetismo y formalismo representados por él mismo. Tanto el estilo de vida o las ideas de Jesús le parecieron absurdos al profeta del desierto. Jesús ni se había autoproclamado todavía como el Mesías, un acto que le daría derecho a actuar según la ley divina e ignorar la ley humana. En aquellos tiempos de profetismo y curaciones espontáneas, hacer milagros no fue ninguna muestra de ser el Mesías. El pacifismo de Jesús fue otra razón más de decepción. El Cristo rechazó la idea de un levantamiento popular y dijo a sus discípulos que ellos fueran sabios como las serpientes y inofensivos como las palomas. La mansedumbre enseñada por Jesús iba contra la historia de la resistencia judía que Juan había intentado revitalizar. Jesús quiso promover sus principios aparentemente antipolíticos, según los cuales uno tenía que amar a sus enemigos y hacer más de lo que los dominadores le pedían. En este sentido Juan fue más una figura abiertamente antihegemónica de lo que fue Jesús.²⁵¹

Expresado en la actuación de Jesús, vemos a un Juan tradicionalista que mira hacia lo étnico, lo antiguo y lo propio como ideales en los cuales el futuro de su

²⁵¹ *Ibíd.*: pp. 181-208.

pueblo descansa tanto política como religiosamente²⁵². Él demuestra además una admirable lealtad hacia aquellos valores durante toda su vida. Viendo la leyenda de San Juan Tetelcingo bajo esta luz se hace entendible por qué esta figura bíblica está armada para la defensa de la tradición nahua, la etnicidad y los valores comunitarios contra los vicios incontrolables de la modernidad, como lo son las presas hidráulicas. Aunque otra corriente mayoritaria de los nahuas organizó su resistencia pacífica según el ejemplo de Jesús, los más tradicionalistas de la comunidad confiaban en los métodos más feroces de Juan: los transgresores de la moral reciben un castigo mortal en la leyenda.

En los últimos días de su vida Juan vivía con el constante miedo de que su trabajo de precursor hubiera sido en vano. En este sentido su final fue trágico: el hombre caracterizado por su fuerte fe tenía que perderla antes de morir. En uno de sus últimos intentos desesperados Juan mandó a sus discípulos a preguntar a Jesús si él realmente fue el Mesías. Jesús entendió la decepción de Juan con él, pero le dió crédito como el mensajero de Dios y Precursor del Cristo, mandándole decir que él consideraba a Juan el Bautista como el último en el reino del cielo, aunque el mejor de los seres humanos. En sus últimas palabras amargas a Juan, Jesús hizo evidentes sus constantes desacuerdos, pero místicamente lo consideró un testigo fiel de él como si supiera su destino todavía despejado en sus propias dudas. El Bautista, por su parte, fue demasiado cautivado por el pragmatismo político y religioso para entender las nuevas enseñanzas filosóficas, éticas y espirituales de Jesús. Dicho esto, Jesús se pintaba como un simple reformista, mientras Juan tenía la sombra de un hombre revolucionario. Aquí queda demostrada también la transición del Viejo Testamento, representado por Juan, al Nuevo Testamento, representado por Jesús. Obviamente una transición de tal magnitud no sucedió sin fricciones.

Antes de morir Juan se llenó de una tristeza por el futuro de su pueblo que ni Jesús pareciera poder reparar. Él entró en un terrible y desesperante

²⁵² Véase Goldsmith 1935: pp. 82, 87, 102, 126, 140-141, 215-217.

autorreproche culpándose por su fallada misión de vida, dirigida hacia la salvación de los judíos. En su desesperanza profética él estaba seguro de la destrucción de su nación, un hecho consumido en el año 70 por el emperador Titus con la conquista de Jerusalén. Él no sabía que su flama ahora apagada de un espíritu luchador sería renovada en la eterna vida celestial para salvar otros pueblos en peligro de extinción.

Para cerrar esta breve recapitulación de su vida, haré referencia al último episodio de su existencia histórica. Herodes organizó su cumpleaños con invitados del régimen romano y sacerdotes judíos a favor del imperio. Su esposa Herodias no perdió la oportunidad para llevar a cabo su plan de asesinar a Juan el Bautista. Después se crearon varias leyendas con una fuerte carga moral del castigo divino a Herodes por matar un hombre santo. Es un dato interesante pensando que tales leyendas fueron una primera apropiación de Juan como una persona representativa de la moral. En este trabajo veremos como tales apropiaciones no han perdido su fuerza e incluso son reelaboradas en contextos étnicos muy específicos.

Herodias manda su hija Salomé a seducir a Herodes quien ya se encuentra en un estado de embriaguez. Excitado por el baile de Salomé, Herodes le promete cumplir cualquier deseo y Salomé decide pedir la cabeza de Juan. Herodes Antipas manda sus hombres a decapitar Juan. Cuando minutos más tarde suben su cabeza a la sala principal del castillo, la esposa sadista, Herodias, todavía pica con una aguja la lengua silenciada del predicador, conocido también como el pastor inflexible del arrepentimiento. Con su vida humana, terminó su profecía del hombre recordado por el mundo cristiano hoy en día como el Precursor del Mesías. Ya desilusionado, Juan no dejó ningún último mensaje. Sus discípulos sepultaron su cuerpo en Samaria y fueron a contar a Jesús, quien decidió no hacer ningún comentario al respecto. En la lucha de la hegemonía cristiana de las siguientes décadas, los discípulos de Juan se mantenían leales a su culto, aunque las autoridades eclesiásticas pretendían incluir al Bautista en la misma narrativa

divina como una figura de prestigio, obviamente con intenciones políticas. De la misma manera que su líder religioso, los seguidores de Juan fueron de mente firme y muchos de ellos negaron la divinidad de Jesús. Algunos de ellos creían que Juan fue el verdadero Mesías diciendo que el ministerio sacerdotal de él había sido malentendido en su totalidad. Según ellos, Juan no fue el precursor de nadie, menos de alguien hacia quien había perdido su fe. Para ellos San Juan Bautista fue el Cristo. Ellos tomaron literalmente las palabras de Jesús quien había dicho de Juan que éste fue el más grande de todos los hombres y profetas.²⁵³

Como Cowen sugiere a base de su trabajo etnográfico y Burkhart confirma en su recuento de la evangelización nahua²⁵⁴, para los habitantes del Alto Balsas Jesús no es precisamente más importante o más divino que Juan. Esta polémica ha sido apagada dentro de la Iglesia, pero para los nahuas quizás nunca existió tal división jerárquica. Para los propósitos locales Juan pareciera encajarse mejor en las visiones integrales de etnicidad, política y religión como un campo unificado de acción social, porque él mantenía históricamente hablando ideas similares de su pueblo judío. Tanto el estado judío como el estado mexica han sido destruidos, pero su legado cultural sigue vigente como podemos observar en la cosmogonía nahua o en los rituales judíos. Juan tenía una agonizante conciencia, según la cual él había defraudado a su gente condenada a la destrucción. Sería esta una explicación retomada por los pueblos indígenas, para justificar su voluntad de participación en operaciones divinas con intenciones de salvar otros pueblos de un destino similar. La muerte no fue la mayor de sus tristezas, sino lo que él sentía que fue una faltante lealtad hacia su propio pueblo y sin que lo sepa, semilla de su solidaridad con otros pueblos en peligro de extinción.

Como forma de conclusión, destacaré algunos elementos del personaje histórico de Juan. En su carácter sobresalen cuatro cualidades relevantes al presente estudio: a) su sentido de justicia, b) su lealtad, c) su alta moralidad y d) su feroz

²⁵³ *Ibíd.*: pp. 209-233.

²⁵⁴ Cowen 2005: pp. 29 & Burkhart 1989.

resistencia a la hegemonía. Más que nada él siempre intentaba ser justo con todos, más no consigo mismo. No hay ninguna referencia de él dañando a otras personas o imponiendo su voluntad, aunque si se dice que él siempre reveló todas las injusticias. Él defendía la causa justa de su pueblo y cultura al derecho de libertad religiosa y política respecto al imperio romano. Estoy tentado a interpretar San Juan como una figura gramsciana de resistencia, porque en su persona hay indicadores de una alternativa real hacia el poder y la dominación. Sus intenciones revolucionarias contenían una abierta postura antihegemónica. Quizás por esta razón la Iglesia optó por la santificación de Jesús a costa de Juan, por ser un profeta pacifista que no amenazaba directamente la hegemonía romana como el Bautista. Obviamente a nivel local esta jerarquización está puesta de cabeza, porque a nivel simbólico el santo patrón de Tetelcingo cobra mayor importancia por guardar una relación más cercana a la comunidad y a las fuerzas divinas en su servicio, entendidas desde la cosmogonía nahua de dimensiones interactivas con el universo y los santos.

Curiosamente la resistencia de Juan está dirigida al mismo objetivo de la modernidad o el desarrollo unilateral que la resistencia nahua contra la presa. Esta interpretación está sostenida por las narradoras de la leyenda que representan el sector más tradicionalista del pueblo, por ejemplo respecto a la tecnología y la religión. Para ellas la resistencia reside en el sentido común y en la fe de un mejor mañana, como si conocieran los pensamientos de Juan. San Juan intentaba levantar un movimiento revolucionario, pero nunca lo logró a gran escala. Los nahuas si armaron un movimiento de resistencia, pero las narradoras no participaron en ello físicamente. El Bautista fue un tradicionalista quien veía las viejas costumbres como el camino a seguir, las narradoras por su parte siguen muchas de las tradiciones de su pueblo, entre ellas las de los rituales agrícolas. Como Juan, los nahuas desafían la autoridad mundana simplemente por su ausencia o por su autogestión efectiva o por buscarla más en la esfera moral o celestial.

San Juan Bautista siguió siempre lealmente sus ideales y creencias, aunque por último le costaron la vida y le causaron sufrimientos psicológicos. La mayor expresión de su lealtad hacia los valores de los judíos y de su familia, es su incansable fe. Respecto a la moral, Juan nunca cometió violación algunas de las normas religiosas. Él siguió el camino estrecho de la moderación absoluta, algo que coincide con la concepción nahua de la moralidad. Para ellos el ethos de la moralidad surge de un equilibrio entre caos y orden, de toda una serie de prácticas moderadas, por ejemplo, uno tenía que comer, beber y tener sexo sin caerse en el exceso²⁵⁵. Juan tenía, lo que los nahuas podrían llamar, el corazón puro o *chipahuacayollique* o bien la pureza completa o *icenquizcachipahualiz*. También su estilo merece el atributo de *chipahuacanemiliztli* por vivir tan puramente.²⁵⁶ Existen varias referencias a la moralidad de San Juan, difundidas por los frailes entre los nahuas en su propia lengua durante la evangelización. Por ejemplo, se dice que Juan nunca tuvo concubina y que él nunca tomó pulque. Ambas son referencias directas a los hábitos nahuas que se consideraban moralmente cuestionables.²⁵⁷

Durante su convicción de predicador Juan siempre hizo un llamado hacia un retorno a las viejas creencias religiosas, siendo este pensamiento ~~lo~~ propio es lo justo, un argumento a favor de la cosmovisión nahua. En términos estrictamente clasistas es una figura antihegemónica que representaba el grupo activo de los judíos rebeldes, sin embargo él no fue precisamente un marxista o materialista. El Bautista siempre creía que nuestro destino está en las manos de los poderes celestiales. Es una creencia similar que los nahuas elaboradores de la leyenda religiosa depositaron en él respecto a la amenaza de la presa. No obstante, sostengo que es una figura gramsciana porque nunca quiso hacer compromisos con el poder dominante. Más bien él desafió el sistema de clases, porque para Juan ~~un~~as manos limpias y un corazón puro era lo que definía la moral y desde luego el valor de una persona. Nuestras acciones son las que nos definen ante los

²⁵⁵ Burkhart 1989: pp. 34-35, 38, 83, 130-131, 138, 160, 168.

²⁵⁶ *Ibíd.*: pp. 124, 127, 150.

²⁵⁷ *Ibíd.*: pp. 70-71, 154, 157, 167.

ojos del Dios. Este otro principio de sus enseñanzas es uno que los nahuas incluyeron en las connotaciones de su leyenda para justificar su salvación divina. Juan pensaba como un socialista: todos debían recibir según sus necesidades. Él rechazaba siempre contundentemente todos los privilegios y también la propiedad privada. En el estilo de vida sumamente colectivo de los nahuas hay rasgos similares que no siguen a pie de letra lógicas consumistas o individuales del capitalismo, pero apuestan por los actos de intercambio. Preparando el camino del Cristo Juan se convirtió en un insurgente activo con discurso revolucionario. A propósitos de este estudio, consideramos a San Juan Bautista como un personaje gramsciano, crítico de la modernidad, defensor leal de la causa justa de su pueblo y un hombre ejemplar en cuanto a la conducta moral.

4.3. Análisis folklorista de la leyenda religiosa

He elegido a Burkhart como mi principal fuente, por ser una autora poco conocida en México, por ejemplo, respecto al multicitado López Austin²⁵⁸. Además su trabajo es muy meticuloso y retoma todas las fuentes relevantes de la colonia y de la actualidad, incluyendo las doctrinas principales de la evangelización, en su mayoría en el náhuatl.

Voy a dividir el esquema de leyenda religiosa de San Juan en unidades ideáticas según el modelo de Anna-Leena Siikala. Con estas unidades, también llamadas narrativas, se distinguen conjuntos diferenciados de información que incorporan nuevos elementos al desarrollo del cuento. Juntas estas unidades forman la macroestructura semántica de la leyenda.²⁵⁹

²⁵⁸ López Austin 1980.

²⁵⁹ Siikala 1984: pp. 41-43.

Voy a diferenciar entre componentes primarios y secundarios de narración según las siguientes funciones marcados respectivamente con letras mayúsculas y minúsculas:

P = Principio

D = Descripción del marco

E = Explicación de acción y sucesos

R = Resolución

C = Comentario personal de narrador

F = Final

p = presentación de personaje

c = confirmación

r = réplica

e = evaluación

s = situación descrita

Primero presentaré la leyenda en su forma completa:

San Juan Bautista defendió su pueblo cuando los constructores de la presa ya estaban trabajando. Ellos intentaron perforar la tierra tres veces con la maquinaria pesada, pero no pudieron hacerlo. Luego apareció un señor que dijo llamarse Juan. De repente apareció un hombre blanco con cara colorida. Él preguntó cómo les iba, los saludó. Vino luego a la comunidad. Los ingenieros vinieron más tarde a buscarlo porque les había dicho que era de aquí. Preguntaron por él en varias casas. Por fin se fueron a la iglesia donde reconocieron al santo, el patrón del pueblo. Lo reconocieron como el mismo hombre que visitó la construcción aunque pasó a saludarlos con gorra, tipo gringo, inmigrante. Los ingenieros continuaron con el trabajo como si no hubiera pasado nada, pero uno se enfermó del intestino. Tenía que

*vomitara. Cuando regresó a su lugar de origen, se murió en el hospital. Sin embargo, había encargado el trabajo al otro. Al segundo ingeniero le sucedió lo mismo. Tuvo el mismo fin, el mismo destino. Así fue como dejaron el trabajo, suspendieron la obra. El patrón intervino y la gente está agradecida. Se canceló todo. El patrón estaba metido en todos los aspectos.*²⁶⁰



Ilustración 7. Esta señora monolingüe, quien concedió permiso tomarle la foto, es una de las narradoras de la leyenda. Mi primer encuentro con la leyenda se dio con ella.

²⁶⁰ La leyenda aquí presentada fue recopilada de las colaboradoras en el náhuatl. La traducción es producto de una cooperación con mi asistente en las entrevistas. Pude comprobar la existencia de este cuento con dos ancianas monolingües y una señora bilingüe. Sus versiones fueron casi idénticas. Esta versión de la leyenda incluye todos los componentes mencionados.

Ahora voy a separar la leyenda en unidades ideáticas, en las cuales se pueden presentar simultáneamente componentes primarios y secundarios. Presentaré las unidades en un orden numérico para facilitar su seguimiento:

1. **P Ë e** San Juan Bautista defendió su pueblo cuando los constructores de la presa ya estaban trabajando.
2. **E** Ellos intentaron perforar la tierra tres veces con la maquinaria pesada, pero no pudieron hacerlo.
3. **p** Luego apareció un señor que dijo llamarse Juan.
4. **p** De repente apareció un hombre blanco con cara colorida.
5. **s Ë r** Él preguntó cómo les iba, los saludó.
6. **E** Vino luego a la comunidad.
7. **E** Los ingenieros vinieron más tarde a buscarlo porque les había dicho que era de aquí.
8. **E** Preguntaron por él en varias casas.
9. **E Ë R** Por fin se fueron a la iglesia donde reconocieron al santo, el patrón del pueblo.
10. **D Ë c** Lo reconocieron como el mismo hombre que visitó la construcción aunque pasó a saludarlos con gorra, tipo gringo, inmigrante.
11. **E** Los ingenieros continuaron con el trabajo como si no hubiera pasado nada, pero uno se enfermó del intestino.
12. **s** Tenía que vomitar.
13. **E Ë R** Cuando regresó a su lugar de origen, se murió en el hospital.
14. **E Ë s** Sin embargo, había encargado el trabajo al otro.
14. **E Ë c** Al segundo ingeniero le sucedió lo mismo.
15. **E Ë c** Tuvo el mismo fin, el mismo destino.
16. **R** Así fue como dejaron el trabajo, suspendieron la obra.
17. **C** El patrón intervino y la gente está agradecida.
18. **c** Se canceló todo.
19. **C Ë F** El patrón estaba metido en todos los aspectos.

En la primera unidad se comienza la leyenda con una clara evaluación del papel protagónico de San Juan en la defensa legítima de su pueblo. Al mismo tiempo esta referencia al santo patrón del pueblo es una clara muestra de lo que podríamos categorizar como racismo positivo, en otras palabras el conquistador está conquistado: los nahuas se han apropiado de un personaje de la Biblia, de origen occidental, foráneo y blanco para utilizar su figura como un elemento más de su capital sociocultural con implícitos fines políticos de resistencia.

En esta segunda unidad ideática con carácter explicativo, se expresa que la acción de los trabajadores de la presa se complicó. Implícitamente nos dejan entender que hay una motivación divina, relacionada al equilibrio cósmico, que protege la tierra nahua porque ellos hacen merecen (*tlamacehualiztli*) esta protección con su adecuado comportamiento moral. Los nahuas viven según las pautas de sus ancestros y esto les garantiza cierta seguridad en *tlalticpac* o aquí en la tierra, a partir de la relación interactiva que ellos mantienen con los dioses o los santos: acciones humanas tienen un impacto directo a la naturaleza.²⁶¹

En la tercera frase con funciones narrativas se presenta ya explícitamente el protagonista de la leyenda. Tomando en cuenta la conexión de esta unidad a la anterior, se hace entender por qué no se pudo perforar la tierra: había alguien viendo por los nahuas y les brindaba su protección divina. Aquí vemos como se empieza a construir su figura con las connotaciones de su personaje: moralidad, justicia, lealtad y resistencia.

La situación descrita de un simple saludo demuestra cómo los nahuas perciben su relación con el cosmos y sus representantes en los términos interpersonales y directos. Esta interacción tenía anteriormente un énfasis en las fuerzas naturales y no precisamente humanas.²⁶² El saludo de Juan es un ejemplo de la influencia católica que tiende a humanizar más los rostros de la cosmogonía nahua. La sexta

²⁶¹ Burkhart 1989: pp. 58, 130, 142, 148-150.

²⁶² *Ibíd.*: pp. 48, 190-191.

unidad, por su lado, es una simple continuación explicativa a la situación anterior donde se hace evidente que Juan vino a la comunidad. Esta revelación preliminar demuestra la estrecha relación entre él y San Juan Tetelcingo.

En la siguiente unidad se avanza a contar que los ingenieros vinieron a buscar a Juan porque les había dicho que era de Tetelcingo. ¿Por qué dice ser de Tetelcingo? Hay un tono de orgullo cuando se menciona que este personaje es sanjuaneco, el patrón del pueblo. En el contexto del cuento se hace entender que hay una razón porque se identifica con la comunidad: la moralidad, la pureza de los corazones nahuas lo impresiona.

Sin embargo, no lo encuentran fácilmente porque se esconde en un lugar especial. Es como si la gente lo protegiera también: preguntaron por él en varias casas sin resultados. Por fin en la novena unidad, los ingenieros llegan a la iglesia principal del pueblo donde ellos reconocen al santo. En este episodio de una revelación intermedia se confirma la relación tan íntima entre San Juan Bautista y San Juan Tetelcingo. En la cosmogonía nahua las comunidades son replicas del orden cósmico, centros en sí respecto a las periferias. En este pensamiento el orden y la moralidad se relacionan con el centro, mientras los peligros de desorden y comportamientos amorales son propios a la periferia. Iglesias, por su parte, son centros cósmicos de ese orden comunitario del universo.²⁶³ San Juan vive en el centro simbólico del cosmos, en la iglesia principal, y por lo tanto posee poderes equilibrantes respecto al orden del universo.

En la próxima secuencia se describe el físico de San Juan y se confirma que efectivamente se trata del santo patrón. Los atributos utilizados de su apariencia cuentan de la imaginativa apropiación nahua de Juan. Muchos de los hombres que han ido a trabajar ~~al~~ otro lado+tienen la costumbre de traer una gorra. Por esta razón la palabra ~~gringo~~+no está utilizado en un sentido despectivo, más bien es una manera de referirse a la gente blanca o güera.

²⁶³ Burkhardt 1989: pp. 68, 70, 76. Véase también Celestino Solís 2004: pp. 116.

En la undécima unidad se explica como el trabajo amoral de los ingenieros interfirió en su salud, a su *tonalli* o fuerza de la vida²⁶⁴. Según la cosmogonía nahua, la violación de orden, falta de equilibrio o transgresión de normas de moral o buena conducta se manifiestan en enfermedad. Aquí esta *tetzahuitl* o ruptura en el orden cósmico afecta directamente al ingeniero quien se enferma del estomago.²⁶⁵ Incluso, en la siguiente situación narrada él tiene que vomitar. Se ha dicho de San Juan que él sentía violaciones de la moral en su cuerpo de una manera similar: %Que caliente el estomago en discrepancia para defender el honor y la gloria del Dios+²⁶⁶

En el pensamiento nahua las concepciones de enfermedad son conectadas a las ideas de contaminación y daño que un comportamiento amoral o plagado de exceso causa. En otras palabras, lo físico y lo moral son unidos conceptualmente. *Tlatlacolli* o una fechoría y *tlazolli* o mugre son dos términos de uso casi simultáneo. Las rupturas causan suciedad y viceversa. Para los nahuas la moralidad y la salud son dos caras de una misma moneda. Lógicamente si uno no está actuando moralmente, corre el peligro inminente de contraer cualquier enfermedad. Enfermedades en sí no son percibidas como un castigo, sino como una corrección necesaria del comportamiento desviado, parte del eterno juego de orden y desorden, de una danza cósmica de la vida y la muerte.²⁶⁷

En la décimo tercera unidad la situación severa de su condición físico-moral del ingeniero está explicitada. Como una persona decente, él regresa a su lugar de origen. No obstante, ya no hay nada que se pueda hacer y el señor muere agotado en el hospital. Para que un suceso de este calibre tome lugar se necesita

²⁶⁴ *Ibíd.*: pp. 214. Tonalli como concepto tiene dos significados principales. En primer lugar tonalli hace referencia a un día del calendario ritual de 260 días. El otro significado, aquí retomado, tiene un uso más amplio: tonalli expresa un agente espiritual que reside en nuestra cabeza, tiene relación con el sol y el calor y determina el carácter y destino de cada uno. No es sin importancia que en la duodécima unidad el ingeniero vomita. Quizás la transgresión moral afectó su tonalli ubicada en su cabeza e impactó su centro de equilibrio, causando un sentido generalizado de desmayo y resultando en un acto vomitivo.

²⁶⁵ *Ibíd.*: pp. 64, 172, 176.

²⁶⁶ Goldsmith 1935: pp. 188.

²⁶⁷ Burkhart 1989: pp. 28-30, 34-35, 37, 51, 83, 87-89, 170, 214.

autoridad moral de la comunidad social, responsable del equilibrio vital. La moral es percibida en términos colectivos como una responsabilidad comunitaria donde la actuación de todos cuenta.

Sin embargo, esto no basta. También es de suma importancia que alguna entidad o agente supernatural canalice a su manera divina (*teyotica*) las energías alteradas y el principio divino de *teyotl* se manifieste como aplicación de una voluntad celestial. Como los evangelizadores predicaban a los nahuas, San Juan Bautista transformó el agua dándole el poder de destruir pecados con su esencia sagrada. Ellos enfatizaron también que la pureza distingue lo sagrado. Por su parte, los nahuas han creído desde tiempos lejanos en el efecto purificador del agua. Dicho todo esto, pareciera obvio que San Juan posee esa autoridad emergente de su pureza moral y los medios necesarios requeridos para la aplicación de la voluntad divina. Además en el imaginario Juan surge como alguien con el poder de proteger destruyendo la amoralidad de otros.²⁶⁸ En este contexto tal protección implica la muerte de otros.

Se sigue narrando que esta muerte no fue lo suficiente para asustar a los trabajadores de la presa. Antes de morir, el ingeniero había encargado sus responsabilidades al otro. En las unidades catorce y quince recibimos una confirmación, según la cual no se trataba de un incidente aislado sino de una regla divina: los transgresores del orden moral y cósmico tienen que morir. El destino de un irrespetuoso así lo demanda.

En la décima sexta unidad se expresa la resolución final: la moralidad nahua triunfa gracias al defensor legítimo de su santo patrón Juan el Bautista. El orden cósmico está restaurado con la suspensión de una obra malévolas a los intereses sanjuanecos. La justicia se impone ante cualquier visión unilateral del desarrollo que el gobierno federal o la CFE tenían en mente. Una vez más los nahuas

²⁶⁸ *Ibíd.*: pp. 37, 97, 112, 115, 128, 214.

reafirmaron su existencia como un grupo étnico, capaz de sobrevivir en un mundo hostil.

En las siguientes unidades el comentario de la narradora confirma la intervención del santo patrón en la cancelación de la presa hidroeléctrica. También en una forma de evaluación se señala que la gente está agradecida con San Juan. Al mismo tiempo este agradecimiento implica cierto fatalismo y postura pasiva respecto a la resistencia nahua, conducida por el CPNAB. Se hace evidente que las personas creadoras de la leyenda no atribuyen su triunfo a una resistencia activa sino a una moralidad impecable. La apariencia del personaje leal, moral, justo y gramsciano de Juan se debe al comportamiento adecuado del pueblo nahua. Ellos hacen merecer esta protección divina (*tlamacehualiztli*) por sus corazones puros o *chipahuacayolloque*, mientras los ingenieros enfrentan su enfermedad de carácter moral o *tlatlacolcocoliztli* como una respuesta lógica a sus pecados²⁶⁹.

En la última unidad ideática ya no se introduce ninguna novedad a esta serie de comentarios evaluativos de la narradora. Al final se confirma que el patrón se encargó prácticamente solo de la protección: no hay ningún aspecto de los sucesos que no le correspondiera. Uno de estos aspectos se relaciona con la identidad étnica de los nahuas que está fuertemente arraigada en los santos patronos de cada pueblo de la región del Alto Balsas. En el pueblo vecino de San Agustín Oapan circulan cuentos orales acerca de las calidades protectoras de su santo patrón Agustín y en San Miguel Tecuiciapan se conocen historias de su santo patrón Miguel. No por nada el área geográfica también es conocida como la Ruta de los Santos. Los santos no sólo han prestado sus nombres a los pueblos para complementar sus denominaciones en el náhuatl, pero también su presencia atraviesa las almas locales. Son una fuerte expresión de la fe híbrida de los nahuas y una forma enraizada de crear pertinencia étnica a nivel comunitario, por ejemplo, a través de las periódicas fiestas religiosas. La presencia de los santos

²⁶⁹ *Ibíd.*: pp. 124, 130, 142, 174.

en la región es fundamental para la presencia humana en el Alto Balsas: sus destinos están directamente interconectados en la cosmovisión nahua.

Una mirada al nombre del pueblo nahua revela connotaciones sorprendentes. San Juan Tetelcingo es uno de los 2, 367 topónimos del Estado de Guerrero, de los cuales 2, 195 son de origen náhuatl o aztequismos²⁷⁰. Según Baloy Mayo, Tetelcingo, originalmente Teteltzinco, significa *en el pequeño pedregal o en el montículo de piedra*. Curiosamente hay otra población en el mismo municipio de Tepecoacuilco de Trujano con el nombre de Tetelilla o *lugar de montículos de piedra*, según los lugareños *sierra fragosa*.²⁷¹ Según un colaborador en sus setentas, el nombre correcto de su pueblo natal debería ser Tepeltzinco, según él *sobre la falda del cerro*. Efectivamente la comunidad está en la falda de un cerro y rodeada por varios otros, siendo esto un dato que apoya esta interpretación. Según una colaborada en sus cuarentas, Tetelcingo quiere decir *piedra hundida en el agua*. Ella estaría dispuesta a apoyar una interpretación nahua-cristiana del nombre en este sentido: San Juan Tetelcingo, *el lugar de la piedra bendita, bautizada con agua sagrada por el santo patrón Juan*. En este juego interpretativo se hace evidente, una vez más, la cosmogonía nahua que personifica la naturaleza e incorpora elementos de catolicismo a su religión híbrida. Queda demostrado que Juan hace sagrada la población, sea este un acto entendido desde el símbolo de cerro o de piedra, y le otorga una identidad única. En su nombre *Dios es favorable*, Juan brinda la protección divina a su pueblo.²⁷²

En su estudio folklorista de la comunidad balseña de San Agustín Oapan, Dominique Raby ha demostrado que la moralidad nahua y los valores están más estrictamente relacionados con la mujer, quien encarna el modo tradicional de la vida. Debido a sus contactos más extendidos con el mundo mestizo, los hombres no son un modelo tan adecuado a seguir porque lo externo se relaciona con un

²⁷⁰ Mayo 2008: pp. 7-8.

²⁷¹ *Ibíd.*: pp. 270.

²⁷² Véase también Baez Cubero 1998: pp. 68. Según ella, el proceso de otorgar nombres de los santos se relacionaba con los nombres nahuas de cada pueblo, los cuales tenían que coincidir con las calidades del santo, por ejemplo, *Telpochtli* o el sol joven y virgen fue asociado con San Juan Bautista.

peligro latente de amoralidad y pérdida de identidad étnica.²⁷³ Quizás por esta razón, las narradoras de la leyenda de San Juan Bautista consideraban el CPNAB amoral *a priori*. En este caso la leyenda tendría una función justificatoria de no participación. Pareciera que las mujeres son representantes de lo étnico hacia dentro con tareas comunitarias como el mantenimiento de la moral y la costumbre. Por su parte, los hombres se figuran como representantes de lo étnico hacia fuera, a través de la política y el uso del discurso. Esta división de trabajo queda visibilizada si pensamos en el CPNAB mayoritariamente masculino y la leyenda sostenida por la población femenina. Además esta noción ayuda a entender porque el CPNAB tiene un mensaje político de carácter explícito y la resistencia de la leyenda se expresa más implícitamente en la cosmogonía nahua.

En el cuento vemos, como las mujeres asumen una postura de guardianas de la moral comunitaria. La autora destaca que la reciprocidad es la medidora más efectiva de la moral nahua. Por lo tanto, es entendible que en esta leyenda haya un mensaje implícito de este sentido: los nahuas se han comportado moralmente bien, siendo recíprocos y respetuosos, pero los ingenieros transgreden esta expectativa de comportamiento queriendo destruir la comunidad con una presa hidroeléctrica. Raby considera que lo recíproco es un carácter tanto de los seres humanos como de los seres supernaturales: la leyenda convoca a una responsabilidad mutua, según la cual cuando el santo está venerado adecuadamente, él tiene que devolver el favor brindando protección a su pueblo.²⁷⁴

Para los sectores más tradicionales de la población, especialmente las mujeres ancianas cuenteras de la leyenda, lo moderno es amoral *per se*²⁷⁵. Transiciones hacia estilos de vida diferentes a las costumbres ancestrales de San Juan Tetelcingo, representan un peligro de desorden social y cósmico. En este contexto las mujeres narradoras de la leyenda de San Juan están produciendo un discurso

²⁷³ Raby 2007: pp. 422-424.

²⁷⁴ *Ibíd.*: pp. 415-416.

²⁷⁵ *Ibíd.*: pp. 423-424.

con el objetivo de fortalecer los valores fundamentales de la comunidad y más que nada para señalar que el estilo moral de vida protege a los sanjuanecos de las amenazas modernizadoras. Entonces también este discurso de resistencia contra el desarrollo unilateral está implícito en la elaboración conceptual del conocimiento nahua, expresado en la leyenda.

Durante los tiempos inciertos de una posible destrucción total, ideas de la muerte, los disturbios cósmicos, la mugre y la amoralidad se traslaparon. Se temía que una vez liberadas las fuerzas destructivas, éstas podrían afectar a todos y todo en su camino²⁷⁶. Se evidenciaban accidentes, había gente que moría de tristeza, el orden social quedó alterado y las mismas construcciones en proceso causaban ensuciamiento del medio ambiente. Todo esto fue interpretado como un comportamiento desequilibrado del universo. Ritos recreativos, como las bodas, fueron pospuesto a un futuro inseguro. Hasta los ancestros sepultados iban a quedarse bajo el lodo. Toda la comunidad sanjuaneca estaba experimentando un inminente peligro amenazador de su existencia étnica. Quizás en esta necesidad psicológica, es decir, creer que finalmente todo saldrá bien, descansa la motivación social de crear una leyenda de San Juan.

También en el discurso oficial del CPNAB se hace referencia a este efecto devastador que la presa hubiera tenido en la vida comunitaria. Se señala que muchos ancianos morirán de la nostalgia+ si ellos serán desarraigados de su pueblo.²⁷⁷ La melancolía hubiera invadido a los nahuas debilitando su tonalli. El discurso oficial retoma un elemento cosmogónico, según el cual un caos trae consigo síntomas psicosomáticos. En el pensamiento nahua lo físico y lo espiritual son vividos como un sólo: lo moral se manifiesta como la esfera media que los mantiene en equilibrio.²⁷⁸

²⁷⁶ Burkhart 1989: pp. 88, 95, 98-99, 101, 110. En la cosmogonía nahua se suele pensar que tlazolli o lo mugroso se contagia ampliando la cobertura del desorden dentro del mundo social.

²⁷⁷ El Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas y el Grupo de los Cien: *No a la construcción de la presa San Juan Tetelcingo*. La Jornada, 18 de febrero de 1991: pp. 9.

²⁷⁸ Burkhart 1989: pp. 101-102, 130-131, 172.

En el mismo discurso público los nahuas consideran el proyecto de la presa ecocida y etnocida. Según ellos, con su realización se reaviviría el etnocidio comenzado hace casi 500 años y se acentuarán las cicatrices históricas de la conquista española entre las culturas americanas.²⁷⁹ Sin embargo, en los principios de la época colonial, los nahuas explicaban su alta mortalidad en los términos de su propia cosmovisión. Sus acciones no fueron suficientemente morales, por ejemplo, se trabajaba menos y se tomaban más bebidas alcohólicas, siendo este un hecho con resultados naturales de enfermedad. Los nahuas utilizaban su propia ideología para entender las cambiantes circunstancias donde ellos mismos estaban inmersos.²⁸⁰ Sin embargo, ahora los nahuas iban a correr mejor suerte que en aquellos tiempos cuando su moralidad no los protegía de la mortalidad brutal. Ahora los nahuas sí hacían merecer una protección divina gracias a sus acciones adecuadas y recíprocas. En este punto coinciden tanto los nahuas involucrados en el CPNAB como las narradoras de la leyenda de San Juan Bautista. Si bien el Dios no estaba a su lado en los momentos de aquella cruel conquista, ahora los nahuas sí contaban con una divina protección de su etnia.

Cabe destacar que en este sentido no se trata de un milagro, sino de una intervención cósmica y divina causada por el comportamiento moral de los propios nahuas. Por lo tanto, estamos ante una apropiación de los elementos originalmente ajenos y desconocidos, como la figura de San Juan Bautista, dentro de lo étnico que se expresa en el espacio discursivo de la cosmogonía nahua. Dicho esto, tal apropiación nos cuenta de un acto de resistencia cognitiva. Esta resistencia participa en la elaboración de la etnicidad nahua, siendo ésta en sí el producto de toda una serie compleja de negociaciones y renegociaciones de los significados.

²⁷⁹ El Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas y el Grupo de los Cien: No a la construcción de la presa San Juan Tetelcingo. La Jornada, 18 de febrero de 1991: pp. 9.

²⁸⁰ Burkhardt 1989: pp. 141.

Mi lectura interpretativa de la leyenda religiosa de San Juan Bautista ofrece suficientes elementos analíticos para formular un discurso ejemplar. Este discurso extraído desde su fuente oral describe el contenido político que está implícitamente presente en la leyenda:

Hemos sobrevivido la conquista, las guerras de la Independencia y la Revolución Mexicana. Incluso, hemos enfrentado el neoliberalismo y el desarrollismo sin perder nuestra cultura propia. Con el apoyo de la naturaleza personificada y los dioses de rostros cambiantes hemos defendido nuestro lugar en la lucha de sobrevivencia como un pueblo indígena, hablante del náhuatl. Si sucediera nuevamente un atentado irrazonable a nuestra contra, San Juan aparecerá otra vez para evitar la destrucción de nuestro pueblo en los molinos de la modernización. En última instancia, es nuestra moralidad lo que nos protege del etnocidio e impide la muerte de nuestro entorno natural que nos da vida.

Reflexiones finales

A lo largo de los cuatro capítulos hemos comparado dos tradiciones científicas, el estudio folklorista finlandés y la antropología mexicana, sin olvidar sus inevitables cargas ideológicas, objeto del primer capítulo. En el segundo hemos realizado una historia corta del Alto Balsas y una breve etnografía de San Juan Tetelcingo. En el mismo sentido se ha producido una crónica del Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas para entender la realidad política de la región. En el tercer capítulo se discutió el marco teórico del estudio con un fuerte énfasis en el análisis folklorista con ciertas nociones del análisis del discurso sin olvidar el enfoque gramsciano y abiertamente contracultural de la investigación. En la última parte de la tesis hemos destacado algunos elementos de la cosmogonía nahua, como su carácter animista, interactivo y flexible, evidenciado en los atributos de San Juan Bautista, de los cuales se han apropiado a su manera los nahuas de la comunidad balseña bajo estudio. En el último apartado del cuarto capítulo se presenta una lectura interpretativa de la leyenda religiosa y se explicita la resistencia nahua en los términos de su cosmovisión, lo cual tiene elementos de origen prehispánico.

La tesis ha sido conducida con el hilo unificador de iluminar el pensamiento nahua desde distintos aspectos. Se ha destacado la centralidad de la cosmogonía nahua como un espacio discursivo de la resistencia étnica. En este estudio el folklore nahua ha sido entendido como un conocimiento situado que se adapta y se recrea en función de coyunturas específicas, como lo fue la amenaza de la construcción de la presa en la región. En este sentido, los materiales folklóricos, como las tradiciones orales, son receptivos a los procesos de préstamo, adopción y apropiación. Las tradiciones orales nahuas no son una excepción y desde luego es natural que se hayan acudido a la Biblia y al catolicismo para resignificar la cosmogonía local, en el caso que nos ocupa con San Juan Bautista de atributos indígenas. Su visión del mundo no está exenta de ambivalencias obvias, por ejemplo, entre la reelaboración cognitiva de la realidad y la movilización política. Como cualquier grupo étnico, los nahuas también cuentan con una diversidad

interna, y por lo tanto, el análisis de la leyenda de San Juan Bautista sólo refleja de manera más directa la visión de un sector de la comunidad, a saber, las ancianas monolingües de San Juan Tetelcingo.

Aunque la movilización nahua y la reelaboración de su pensamiento parezcan contradecirse, en realidad son parte de un sistema propio de sobrevivencia étnica en dos niveles: en lo sociopolítico y en lo cognitivo-político. El CPNAB es un caso comprobado de resistencia en la región que nos cuenta de la capacidad nahua de formular ideas claras ante amenazas concretas y enfrentarlas desde su propia cultura y conciencia étnica. Por su parte, las tradiciones orales, la religión y cosmogonía locales son herramientas conceptuales a través de las cuales ellos se apropian del mundo a su alrededor e intentan entenderlo sin abandonar su pensamiento nahua. En este sentido, el análisis de la leyenda complementa nuestra comprensión de la resistencia balseña siendo una ventana a la visión nahua del mundo.

Una de las hipótesis constructoras de la tesis ha sido la suposición de que lo cultural y lo político no pueden considerarse separados el uno del otro. En una sociedad con actores diferenciados son inevitablemente parte de la misma lucha de autoexpresión contra el poder hegemónico. Tampoco la resistencia es un proceso unidimensional que se manifieste solamente en las movilizaciones, los discursos políticos o los logros concretos. También existe otra dimensión más implícita, menos visible y más bien mental o cognitiva de la resistencia: se reelaboran visiones del mundo, por ejemplo, actualizando las tradiciones orales como una portadora efectiva de la cosmogonía.

Uno de los propósitos del estudio es promover la investigación más fina de la resistencia, entre otros, por medio de una mirada más profunda en torno a la apropiación indígena de los contenidos occidentales o mestizos de la cultura como una herramienta real de su autoexpresión étnica, más allá de las ideas típicas de un sincretismo o mestizaje destructor. Más que víctimas de un sistema de

creencias impuesto, los nahuas son actores activos resemantizando y reconceptualizando sus repertorios de significados constantemente para reflexionar respecto a su identidad étnica y su lugar en el mundo moderno con valores contrastantes a la organización tradicional de sus comunidades.

He interpretado la leyenda religiosa a partir de un conocimiento contextual del territorio y basando el análisis en la cosmogonía nahua, como un discurso de resistencia que está actualizado por medio de las tradiciones orales. Mi lectura de la leyenda no pretende por nada ser la única posible. Más bien, mi investigación es una invitación de reinterpretación de la realidad nahua.

Dicho esto, deberíamos de recordar siempre que el pensamiento nahua opera a un nivel menos funcional, dicotómico y directo que su contraparte occidental o mestiza. Para este grupo étnico, con su respectiva ideología e historia propias, el pensamiento y la acción no son esferas analíticamente separadas, como lo pueden ser para el lector de este estudio. Más bien, ellos parten de una noción más integral de la condición humana y la naturaleza divina. En una mente nahua no es siempre necesario enfrentar el caos terrenal con acción directa si se cuenta con una fe tan fuerte como protectora de su existencia. En el eterno juego de orden y desorden, los nahuas confían en su suerte favorable siempre y cuando ellos sepan estar a la altura de su propia expectativa de comportamiento y vivir moralmente respetando el uno al otro, la naturaleza, los otros seres vivos y el orden divino del universo. Este pensamiento tiene sus ejes sorprendentemente modernos y actuales que uno esperara ver aplicados en el mundo occidental, por ejemplo, en la lucha contra el cambio climático.

La resistencia transcultural de un grupo indígena en el contexto nacional mestizo es un proceso complejo y polifónico en dos niveles distintos: a nivel exterior y a nivel interior. En primer lugar es una expresión integral de los conocimientos pertinentes a los diferentes campos de acción social, como lo religioso, lo cultural y lo económico. En segundo lugar la resistencia transcultural se constituye de los

juegos internos de apropiación, identidad y resignificación. En esta investigación ambos ejes están cruzados por las preocupaciones étnicas y colectivas de los nahuas en un mundo inseguro.

Por lo tanto, se evidencia la necesidad de elaborar estudios abiertamente sociopsicológicos de la ideología nahua, a la cual se hace referencia en varios estudios de la región²⁸¹. Sólo entendiendo cuidadosamente su manera de pensar y percibir el mundo sería posible profundizar acerca de sus actos concretos de resistencia, apropiación y resignificación.

Un posible método sería el empleado por Juha Pentikäinen en su investigación de la cosmogonía y repertorio oral de Marina Takalo, conocida en Finlandia como la última representante de las tradiciones carelianas que inspiraron la epopeya de Kalevala. En el estudio Pentikäinen documenta paso a paso cómo la religión forma parte inseparable de la lengua materna de la cultura. Las experiencias sobrenaturales, los mitos cosmogónicos y la vida de los santos integran el universo particular de esta narradora que no había perdido sus respectivas tradiciones, aunque el contexto cultural de su nativa Viena de Carelia había sido destruido.²⁸²

Obviamente los mejores resultados de una investigación de la mentalidad nahua del Alto Balsas serán obtenidos desde un enfoque holístico que incluya conocimientos profundos de la lengua nahua como el vehículo de significación y resignificación, desde la organización social como esa otra piedra angular de la identidad étnica y desde la ciencia política, con lo que se abre todo un campo fértil de investigación e incluso acción a favor de integridad lingüística y cultural de los pueblos que, como los nahuas, se encuentran permanentemente amenazados.

²⁸¹ Véase, por ejemplo, Golde 1970, Good Eshelman 1988 & Cowen 2005.

²⁸² Pentikäinen 1978.

Bibliografía

Álvarez Urbajtel, Aurelia Shajna, 1988: *Cambio y resistencia cultural en Zitlala, Guerrero*. Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Amith, Jonathan D., 1995: *La tradición del amate. Innovación y protesta en el arte mexicano*. Mexican Fine Arts Center Museum & La Casa de las Imágenes, México-Estados Unidos.

Anaya Monroy, Fernando, 1958: *Folklore y nacionalismo en México en Mendoza, Vicente T.: Nuevas aportaciones a la investigación folklórica de México*. Sociedad Folklórica de México.

Baez Cubero, Lourdes: *De los dioses a los santos: reelaboración y refuncionalización de las creencias en un contexto nahua actual*. Boletín antropológico no. 44 septiembre-diciembre 1998. Centro de Investigaciones Etnológicas, Museo Arqueológico, Universidad de los Andes, Mérida.

Barker, Chris & Darius Galasi ski, 2001: *Cultural Studies and discourse analysis. A dialogue on language and identity*. Londres: Sage.

Bartolomé, M. & Alicia Barabás, 1990: *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero Gran Dios*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Basaglia, Franco, 1972: *La institución negada*. Barcelona: Barral Editores.

Bonfil Batalla, Guillermo et al., 1982: *Culturas populares y política cultural*. México: Museo de Culturas Populares, SEP.

Bonfil Batalla, Guillermo, 1995: Los pueblos indios, sus culturas y las políticas cultural [1985] en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo 2. México: INI, INAH, CONACULTA, SRA y CIESAS.

Bourdieu, Pierre, 1979: *La distinction*. París: Minuit.

Brady, Margaret K.: *Narrative Competence: A Navajo Example of Peer Group Evaluation* en *The Journal of American Folklore*, Vol. 93, No. 368 (abril - junio, 1980), pp. 158-181.

Burkhart, Louise M., 1989: *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.

Castellanos Guerrero, Alicia, Jorge Gómez Izquierdo & Francisco Pineda, 2007: *El discurso racista en México*+ En *Racismo y discurso en América Latina*, coordinado por Teun A. Van Dijk. Barcelona: Editorial Gedisa.

Catemario, Armando, 1973: *Linee di antropologia culturale*, Vol. I. Vibo Valentia, Qualecultura.

Celestino Solís, Eustaquio, 2001: *Nadar a contracorriente en el Balsas*+ En *Reubicación de comunidades humanas*, comp. Jesús Manuel Macías. México: Universidad de Colima.

Celestino Solís, Eustaquio, 2004: *Gotas de maíz. Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Celestino Solís, Eustaquio, 2005: *Siateyuga. Una norma indígena de control social*. México: Secretaría de Educación Pública y CIESAS.

Censo General de Población y Vivienda 2000. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Censo de General Población y Vivienda 2010. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Conrad, Geoffrey W. & Arthur Demarest, 1984: *Religion and Empire: The Dynamics of the Aztec and Inca Expansionism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas y el Grupo de los Cien: *No a la construcción de la presa San Juan Tetelcingo*. La Jornada 18 de febrero 1991.

Cowen, Tyler, 2005: *Markets and Cultural Voices: Liberty vs. Power in the Lives of Mexican Amate Painters*. University of Michigan Press.

Díaz de Jesús, Marcelino, 1992: *Alto Balsas. Pueblos nahuas en lucha por la preservación del medio ambiente y su cultura*. Xalitla, Guerrero.

Díaz-Polanco, Héctor, 2007: *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI.

Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Vol. 5. Ed. David L. Sills. México: Aguilar de ediciones, 1978.

Encyclopedia of Cultural Anthropology, Vol. 2. Ed. David Levinson & Melvin Ember. Nueva York: Henry Holt and Company, 1996.

Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Pacífico Sur, INI 1995.

Flores Farfán, José Antonio: *Transferencias náhuatl-español en el náhuatl del Balsas (Guerrero, México). Reflexiones sobre el desplazamiento y la resistencia lingüística en el náhuatl moderno*+ Amerindia, Vol. 25: pp. 87-106, 2001.

Flores Farfán, José Antonio: *Al fin que ya los cueros no van a correr. The pragmatics of power in Hñahñu (Otomí) markets*+ Language in Society 2003, Vol. 32: 629-658.

Flores Farfán, José Antonio, 2009: *Variación, ideologías y purismo lingüístico. El caso del mexicano o náhuatl.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata.

Foucault, Michel, 1972: *The Archaeology of Knowledge.* Londrés: Tavistock Publications.

García Ortega, Martha, 2000: *El Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, en contra de la construcción de la presa San Juan Tetelcingo, Guerrero, 1990-1992.* Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Geertz, Clifford, 2000: *La interpretación de las culturas.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Gerhard, Peter, 1972: *A Guide to the Historical Geography of New Spain.* Londrés: Cambridge University Press.

Godelier, Maurice, 1971: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas.* México: Siglo XXI.

Golde, Peggy, 1970: *Odyssey of Encounter*+ *En Women in the Field: Anthropological Experiences,* Peggy Golde (ed.). Chicago: Aldine Publishing Company.

Goldsmith, Margaret, 1935: *John the Baptist*. Londres: Arthur Barker Limited.

Good Eshelman, Catharine, 1988: *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*. México: Fondo de Cultura Económica.

Good Eshelman, Catharine & Guadalupe Barrientos López, 2004: *Nahuas del Alto Balsas*. México: CDI, PNUD.

Gramsci, Antonio, 1961: *Literatura y vida nacional*. Buenos Aires: Editorial Lautaro.

Gramsci, Antonio, 1991: *Selections from the Prison Notebooks*. Londres: Lawrence and Wishart.

Habermas, Jürgen, 1987: *Teoría de la acción comunicativa I*. España: Taurus Humanidades.

Hernández Castillo, Rosalva Aída: *¿Conocimiento para qué? La antropología crítica: entre las resistencias locales y los poderes globales+* Ponencia presentada en la Reunión Anual de LASA, Dallas, Texas, 2003, con motivo de la entrega del Reconocimiento Martin Diskin Lecture.

Herskovits, Melville Jean, 1965: *El hombre y sus obras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hill, Jane H. y Kenneth Hill, 1986: *Speaking Mexicano. Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.

Hindley, Jane, 1999: *Indigenous Mobilization, Development, and Democratization in Guerrero: The Nahua People vs. the Tetelcingo Dam+* En *Subnational Politics and Democratization in Mexico*, Cornelius, Wayne A., Todd A. Eisenstadt & Jane

Hindley (eds.). La Jolla: Center for U.S. . Mexican Studies, University of California, San Diego.

Hjerppe, Riitta, 1989: *The Finnish Economy 1860-1985. Growth and Structural Change*. Helsinki: Banco de Finlandia.

Horcasitas, Fernando, 1974: *Teatro náhuatl: Épocas novohispana y moderna*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Huurre, M., 1998: *Kivikauden Suomi*. Keuruu: Otava.

Jokinen, Arja, Kirsi Juhila & Eero Suoninen, 1993: *Diskurssianalyysin aakkoset*. Finlandia: Vastapaino.

Karttunen, Frances & James Lockhart: *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*. University of California Publications in Linguistics, No. 85, 1976. Los Angeles: University of California Press.

Klor de Alva, J. Jorge: *Christianity and the Aztecs*. San José Studies Vol. 5: pp. 6-21, 1979.

Klor de Alva, J. Jorge, 1982: "Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity". En *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History*. George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.). Nueva York: Academic Press.

Laaksonen, Sami, 2008: *Los discursos de Nezahualcoyotl y Tlacaelel. La diversidad de cultura mexicana a través de la poesía náhuatl*. Tesis de licenciatura,

Estudios de Folklore, Plantel de los Estudios Culturales, Facultad de las Humanidades, Universidad de Helsinki.

Labov, William & Joshua Waletzky, 1967: *Narrative Analysis, Oral Version of Personal Experience*. En *Essays on the Verbal and Visual Arts* (ed. June Helm). San Francisco.

Leino, Eino, 1912: *Tähtitarha*. Helsinki: Kirja.

León-Portilla, Miguel, 1963: *Aztec Thought and Culture*. Norman: University of Oklahoma Press.

León-Portilla, Miguel, 1967: *Trece poetas del mundo azteca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

León-Portilla, Miguel, 1999: *Bernardino de Sahagún, Pionero de la Antropología*. En Serie Cultura Náhuatl, Monografías: 24. México: UNAM, El Colegio Nacional.

Loeza, Soledad, 1994: *Political Liberalization and Uncertainty in Mexico*. En *The Politics of Economic Restructuring: State-Society Relations and Regime Change in Mexico*. (eds.) Maria Lorena Cook, Kevin J. Middlebrook & Juan Molinar Horcasitas. La Jolla: Center for U.S. . Mexican Studies, University of California, San Diego.

Lombardi Satriani, Luigi Maria, 1975: *Análisis de la cultura subalterna*. Buenos Aires: Editorial Galerna.

López Austin, Alfredo: *El mal aire en el México prehispánico*. En *Religión en Mesoamérica*, Decimosegunda Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972.

López Austin, Alfredo, 1980: *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 volúmenes. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Mayo, Baloy, 2008: *Toponimia del Estado de Guerrero*. Tixtla: Editorial Sanley; Distrito Federal: Anaya Editores.

Mendoza, Vicente T., 1958: *Nuevas aportaciones a la investigación folklórica de México*. Sociedad Folklórica de México.

Montoya Briones, José de Jesús, 1964: *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Antropológicas.

Mora, Mariana Bayo, 2010: Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía: la investigación como tema de debate político+. En *Luchas muy otras zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Editado por, Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo, Richard Stahler-Sholk. México. (Consultado en manuscrito.)

NIF Newsletter, No. 4, 1986. Nordisk Institutt for folkedikting.

Olivé Negrete, Julio Cesar, 2000: *Antropología mexicana*. México: CONACULTA-INAH, Plaza y Valdés Editores.

Parker, Ian, 1992: *Discourse Dynamics. Critical Analysis for Social and Individual Psychology*. Londrés: Routledge.

Paso y Troncoso, Francisco del, 1905-1906: *Papeles de Nueva España. Segunda Serie, Geografía y Estadística*. 6 volúmenes. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.

Peltonen, Ulla-Maija, 2003: *Muistin paikat. Vuoden 1918 sisällissodan muistamisesta ja unohtamisesta*. SKST 894. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Pentikäinen, Juha, 1978: *Oral Repertoire and World View: An Anthropological Study of Marina Takalo's Life Story*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, Folklore Fellows Communications, No. 219.

Raby, Dominique: *The Cave-Dweller's Treasure: Folktales, Morality, and Gender in a Nahuatl Community in Mexico*. En *Journal of American Folklore* 120 (478), pp. 401-444, 2007.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald: *White's View of a Science of Culture*. En *American Anthropologist* LI, 1949, pp. 503-512.

Ramírez, Alfredo: *Dos mitos de aves en el Alto Balsas, Guerrero*. Manuscrito.

Relatos Nahuas. Nahuatl Zazacatlán. Lenguas de México 19. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, Secretaría de Educación Pública. México, 1997.

Rossi, Pietro: *Cultura y Civilización como modelos descriptivos*. En *Revista de filosofía* No. 3, julio 1957, pp. 274-295.

Sahagún, Fray Bernardino de, 2000: *Historia general de las Cosas de Nueva España* (Códice Florentino). 3 volúmenes. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Siikala, Anna-Leena, 1984: *Tarina ja tulkinta. Tutkimus kansankertojista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Suojanen, Päivikki, 1999: *«Mitä Folkloristiikka on? Alan määrittely»* En Kulttuurin muuttuvat kasvot, editado por Bo Lönnqvist, Elina Kiuru & Eeva Uusitalo. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Taggart, James M., 1983: *Nahuat Myth and Social Structure*. Austin: University of Texas Press.

Tedlock, Dennis, 1983: *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Tentori, Tullio, 1960: *Il concetto di cultura en Antologia di scienze sociali*, (coord.) Angelo Pagani, Vol. I. Bologna, Il Mulino, pp. 273-282.

Terminología de los estudios de la tradición, Universidad de Helsinki 1998-2001, <http://www.helsinki.fi/folkloristiikka/opiskelu/terminologia> Consultada 7 de mayo 2011.

Van Dijk, Teun A., 1987: *Discourse and Power*. Universidad de Ámsterdam.

Van Dijk, Teun A., 1988: *Texto y Contexto: Semántica y Pragmática del Discurso*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Van Dijk, Teun A., 2000 (comp.): *El discurso como interacción social*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Van Dijk, Teun A., 2007: *Racismo y discurso en América Latina: una introducción en Racismo y discurso en América Latina*, coordinado por Teun A. Van Dijk. Barcelona: Editorial Gedisa.

Virtanen, Leea, 1988: *Suomalainen kansanperinne*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Warman, Arturo, Margarita Nolasco Armas & Guillermo Bonfil Batalla et. al., 1970: *De eso que llaman antropología mexicana*. México: ENAH, Comité de publicaciones de los alumnos: Ediciones Aguirre Beltran.

White, Leslie A., 1975: "El concepto de cultura". En *El concepto de cultura: textos fundamentales*, (comp.) J.S. Kahn. Barcelona: Anagrama.

Anexo 1

Descripción del estudio folklorista

El objeto de investigación folklórica es la cultura popular mental. Históricamente el énfasis de la investigación ha estado orientado hacia las tradiciones expresivas de la Finlandia preindustrial, cuyo estudio se ha basado en el análisis de amplios materiales de archivo. Entre los objetos centrales de la investigación se encuentran todavía la poesía métrica tipo Kalevala, las fábulas y los cuentos populares, la etnomedicina, los rituales, las costumbres, las creencias populares y la mitología. La investigación de los clásicos géneros de folklore y de las obras relacionadas literarias, como son el Kalevala y otras epopeyas, está basada en una fuerte tradición de estudios comparativos renovados, entre otros, con las influencias de métodos folkloristas contextuales, la narratología y la antropología lingüística.

Las bases teóricas folkloristas están abiertas a los enfoques multidisciplinarios. La memoria social, la historia oral, la poesía oral en diferentes medios, los materiales biográficos y también las políticas de historia y tradición y la producción del patrimonio cultural son objetos importantes de la investigación folklórica actual, los cuales abren posibilidades de cooperación con otros campos de estudio. Una de las características especiales de la investigación folklorista es su tendón temporal largo: desde los sedimentos prehistóricos y las culturas cazadoras tempranas hasta las redes sociales diariamente actualizadas. Los fenómenos de la cultura de hoy, como las culturas populares y mediáticas, el Internet, las tradiciones de los niños y jóvenes, son fuertemente representados. Los folkloristas investigan y documentan las comunidades y formas culturales de la sociedad moderna cada vez más diversas en Finlandia, en el extranjero y en los ámbitos virtuales.

Independientemente del objeto de investigación, la atención de los folkloristas está fijada en la historia de las formas comunicativas, las continuidades de larga duración, y por otra parte, en la creatividad de los individuos, siendo ésta una posible causante de cambios acelerados. Las cuestiones de cambio y continuidad son especialmente importantes cuando se investiga la modernización rápida de la cultura finlandesa. El estudio folklorista encargado de mapear cambios y rupturas culturales, pone énfasis en la interacción de modalidades comunicativas entre lo oral y lo literario.

Aunque las raíces de la disciplina están en el nacionalismo y en el romanticismo nacionalista, la investigación folklórica es internacional y está actualizada tanto en términos teóricos como metodológicos. Los folkloristas de la Universidad de Helsinki continúan la tradición etnográfica de los exploradores finlandeses en sus trabajos de campo en Finlandia, entre los pueblos ugrofineses, en Europa, Asia y América. El estudio folklorista de la Universidad de Helsinki cuenta con fuertes redes nacionales e internacionales.

Fuente: Facultad de Humanidades en la Universidad de Helsinki.

<http://www.helsinki.fi/fhkt/aineet/folkloristiikka.html>

Página consultada 28 de enero 2011.

Traducción del autor.

Anexo 2

Resumen

Discurso de resistencia en una leyenda religiosa de San Juan Tetelcingo, Guerrero. Un acercamiento a las tradiciones orales de los nahuas con elementos cosmogónicos de impugnación

En el presente estudio, el autor reflexiona brevemente sobre las dos tradiciones académicas, es decir, los estudios folkloristas de Finlandia y la antropología mexicana, con sus respectivas ideologías e intenta señalar conexiones con los contextos sociales particulares de ambos países. Según una de las conclusiones, el método finlandés ha estado tradicionalmente menos politizado en sus objetivos, pero más textualmente orientado que su contraparte mexicana, la cual ha sido más dependiente de las relaciones de poder y consecutivamente ha desarrollado un enfoque más contextual. Se arguye que desde sus principios los estudios folkloristas han favorecido el empoderamiento del pueblo finlandés, mientras en México la antropología contracultural es un fenómeno más reciente.

En el segundo capítulo de la investigación, se desarrollan nociones acerca de las realidades socioculturales, históricas y políticas de la región del Alto Balsas, Guerrero. Estas reflexiones incluyen una cronología de la resistencia local contra una presa hidroeléctrica a principios de los años noventa, coordinada por el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB). En el tercer apartado, el autor elabora algunas observaciones etnográficas basadas en sus tres meses de experiencia en el trabajo de campo, en la comunidad de San Juan Tetelcingo. Estas observaciones contienen también una breve discusión de los temas locales, por ejemplo, la policía comunitaria, el gobierno local y la vida ritual de este grupo indígena.

En el tercer capítulo se introduce el marco teórico y metodológico del estudio. Primero se explicita el método folklorista y se define el género oral del material de análisis. Después nociones de análisis del discurso están presentadas para avanzar a su aplicación delimitada en la investigación. Algunos resultados preliminares están presentados a lo largo del capítulo. También los estudios culturales del enfoque gramsciano están siendo citados para argumentar que no existe ningún producto cultural políticamente inocente en una sociedad formada por las diferentes clases sociales.

Finalmente el cuarto capítulo presenta la cosmogonía nahua con sus características animistas e interactivas como una parte de su vital legado étnico, utilizado para expresar la resistencia cultural de este particular grupo indígena. Este discurso relativamente autónomo combina elementos de la Biblia, como la figura de San Juan Bautista, con los atributos de justicia, lealtad, moral y resistencia. El santo patrón de la comunidad nahua está apropiado por las narradoras, hablantes del náhuatl, quienes lo perciben como el defensor de su pueblo contra las fuerzas amorales de etnocidio, ecocidio y modernización unilateral. Ellos consideran su tradicional estilo de vida, incluyendo las prácticas recíprocas, como una garantía del comportamiento moral, el cual les asegura una protección divina contra las acciones destructivas del cosmos.

Anexo 3

Abstract

Discourse of resistance in a religious legend of San Juan Tetelcingo, Guerrero. An approximation to the Nahuatl oral traditions with cosmogonic elements of contestation

In the present study the author reflects shortly on two different academic traditions, Finnish Folklore Studies and Mexican Anthropology with their respective ideologies and tries to indicate connections to the particular social contexts in each country. One of the conclusions is that the Finnish method has been traditionally less political in its aims but more textually orientated than its Mexican counterpart which has been more dependant on power relations and has developed more its contextual focus. It is argued that Folklore Studies favoured since its beginning a popular uprising of the Finnish people, but in Mexico the countercultural Anthropology is a quite recent phenomenon.

In the second chapter the study develops some central notions about the sociocultural, historical and political realities of the Alto Balsas area in the Mexican state of Guerrero. These reflections include a chronology of the local resistance against a hydroelectric dam project in the early nineties, coordinated by the Council of Nahuatl Villages of the Upper Balsas (CPNAB). In the third section the author elaborates some ethnographic observations based on his three months fieldwork experience in the San Juan Tetelcingo community. These observations include a brief discussion on local themes, such as the communitarian police, the Nahuatl village government and the ritual life of this indigenous group.

In the third chapter the theoretical and methodological framework of the study is introduced. First the folklorist method is explicated and the oral genre of the

analysis material defined. Then notions of discourse analysis are presented in order to advance to its limited application in the investigation. Some preliminary results are presented all through the chapter. Also the Cultural Studies of the Gramscian approach are revealed to argue that not a single cultural product is ever innocent politically in a society formed of different social classes.

Finally the fourth chapter presents the Nahua cosmogony with its animated and interactive characters as a vital ethnic legacy, used to express the cultural resistance of this particular indigenous group. This relatively autonomous discourse combines elements of the Bible, like the very figure of John the Baptist with attributes of justice, loyalty, moral and resistance. The patron saint of the Nahua village is appropriated by the Nahuatl-speaking storytellers who see him as the saviour of their community from the amoral forces of ethnocide, ecocide and unilateral modernization. They perceive their traditional life style, like the overwhelming reciprocity, as a seal of their moral behaviour which guarantees divine protection against the destructive actions of the universe.

Anexo 4

Tiivistelmä

Vastarinnan diskurssi San Juan Tetelcingon uskonnollisessa legendassa Guerrerossa. Katsaus kosmogonisia vastustuksen elementtejä sisältäviin nahuakansan suullisiin perinteisiin

Tässä tutkimuksessa pohditaan lyhyesti kahta akateemista traditiota eli suomalaista folkloristiikan tutkimusta ja meksikolaista antropologiaa ja niihin liittyviä ideologioita sekä pyritään osoittamaan niiden yhteyksiä kummankin maan erityisiin sosiaalisiin konteksteihin. Erään johtopäätöksen mukaan suomalainen metodi on perinteisesti ollut tavoitteiltaan vähemmän politisoitunutta ja enemmän tekstuaalisesti orientoitunutta kuin sen meksikolainen vastapuoli, joka taas on ollut riippuvaisempi kulloisistakin valtasuhteista ja on kehittänyt siksi lähestymistavastaan kontekstuaalisemman. Tutkimuksessa väitetään, että folkloristiikka on suosinut Suomen kansan voimaantumista, kun taas Meksikossa vastakulttuurinen antropologia on tuoreempi ilmiö.

Tutkielman toisessa kappaleessa kehitellään käsityksiä Guerrerossa sijaitsevan Alto Balsasin alueen sosiokulttuurisesta, historiallisesta ja poliittisesta todellisuudesta. Nämä mietteet sisältävät kronologian paikallisesta Alto Balsasin nahuakyläen neuvoston (CPNAB) koordinoimasta vastarinnasta vesivoimalaprojektia vastaan 90-luvun alussa. Kappaleen kolmannessa osiossa työstetään etnografisia huomioita San Juan Tetelcingon yhteisöstä tutkijan kolmikuukautiseen kenttätökokemukseen perustuen. Nämä havainnot pitävät sisällään lyhyen keskustelun tälle alkuperäiskansalle paikallisesti tärkeistä teemoista kuten yhteisöpoliisista, paikallishallinnosta ja rituaalielämästä.

Kolmannessa kappaleessa tutustetaan lukija tutkimuksen metodologiaan ja teoreettiseen kehykseen. Ensin selitetään folkloristinen metodi ja määritetään analyysimateriaalin perinnelaji. Sen jälkeen esitellään käsityksiä diskurssianalyysistä tarkoituksena edetä sen rajattuun käyttöön tutkielmassa. Joitakin alustavia tutkimustuloksia käydään läpi halki koko kappaleen. Myös gramscilaiseen kulttuurintutkimukseen lukeutuvat näkökulmat tuodaan esiin tarkoituksena argumentoida, ettei luokkayhteiskunnassa mikään kulttuurituote ole poliittisesti viaton.

Lopulta neljännessä kappaleessa pureudutaan nahuakansan kosmogoniaan animistisine ja interaktiivisine piirteineen osana heidän elinvoimaista etnistä perintöään, jota tämä intiaaniryhmä käyttää ilmaistaakseen kulttuurista vastarintaansa. Tämä suhteellisen autonominen diskurssi yhdistää elementtejä Raamatusta, kuten Johannes Kastajan -hahmon oikeudenmukaisuuteen, uskollisuuteen, moraaliin ja vastustukseen viittaavine attribuutteineen. Nahuatlia puhuvat kertojat ottavat yhteisönsä suojelupyhimitykseen omakseen, ikään kuin kylänsä puolustajana epämoraalisia etnomurhan, ekomurhan ja yksipuolisen kehityksen voimia vastaan. Suullisen tradition taitajien mukaan heidän perinteinen elämäntapansa, mukaan lukien monet vastavuoroiset käytänteet, on moraalisen käyttäytymisen tae ja takaa heille jumalallisen suojeluksen kosmoksen tuhoisia toimintoja vastaan.