



Trace. Travaux et Recherches dans les
Amériques du Centre

ISSN: 0185-6286

redaccion@cemca.org.mx

Centro de Estudios Mexicanos y
Centroamericanos
México

Beaucage, Pierre

Representaciones y conductas. Un repertorio de las violencias entre los nahuas de la
Sierra Norte de Puebla

Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre, núm. 57, junio, 2010, pp. 9-
32

Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=423839515002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Representaciones y conductas

Pierre
Beaucage

Un repertorio de las violencias entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla¹

Resumen: Entre los nahuas, no hay un equivalente estricto a “violencia”. Sin embargo, la idea de una fuerza excesiva y peligrosa impregna, por una parte, un amplio conjunto de representaciones míticas (violencia fundadora) y ethohistóricas (agresiones y resistencia). También está muy presente en lo cotidiano, en formas múltiples: robos, envidia, brujería y violencia doméstica. A pesar de lo amplio del fenómeno, cuyo corolario es un “discurso de la desgracia”, no se puede hablar aquí de una *cultura de la violencia*, puesto que nuestros interlocutores dedican mucho esfuerzo a sobrepasarla para construir una felicidad personal y familiar, aunque la sientan muy frágil.

Abstract: Among the Nahuas, one does not find a strict equivalent to “violence”. Yet, on the one hand, the idea of an excessive, dangerous force permeates a large set of narratives, mythical (founding violence) and ethnohistorical (aggressions and resistance). On the other hand, violence is quite present in daily life, under multiple forms: thefts, “envy” and witchcraft, domestic violence. In spite of this extension, whose corollary is a “discourse of disgrace”, one cannot speak here of a culture of violence, since our interlocutors devote much energy to overcome it in order to build a personal and familial happiness, however frail they may feel it is.

Résumé: Chez les Nahuas, il n’y a pas d’équivalent strict à “violence”. Cependant, l’idée d’une force excessive et dangereuse imprègne, d’une part, un vaste ensemble de représentations mythiques (violence fondatrice) et ethnohistoriques (agressions et résistance). Elle est aussi très présente au quotidien, sous de multiples formes : vols, “envie” et sorcellerie, violence domestique. Malgré l’ampleur du phénomène, dont le corollaire est un “discours du malheur”, on ne peut parler ici de *culture de la violence*, puisque nos interlocuteurs s’attachent à la surmonter pour construire un bonheur personnel et familial, qu’ils sentent cependant fragile.

[nahuas, Sierra Norte de Puebla, violencia]

La conceptualización de la violencia se complica, en primer lugar, por la polisemia actual del concepto tanto en el lenguaje corriente como en las publicaciones especializadas, donde la violencia parece englobar una porción cada vez más extensa del comportamiento humano. En su libro *Violencia y civilización* (2006), el filósofo y ensayista Eduardo Subirats afirma que esta extensión del sentido corresponde a una extensión del fenómeno de la violencia a escala planetaria. Ésta constituye, según él, una característica esencial del sistema planetario contemporáneo. Michel Wieviorka (2004) desarrolla una idea similar cuando afirma que nuestra época, marcada por el fin de la Guerra Fría y la decadencia histórica del movimiento obrero, ha producido una globalización de la violencia, tanto a nivel infra-político (delincuencias múltiples) como metapolítico (violencias ideológicas, particularmente con raíz religiosa). Hasta tal punto que la antropología, después de muchas reticencias, admite ahora la existencia de *culturas de la violencia*, donde ésta se integra a los procesos normales de la vida social (Blair 2005). Muchas miradas actuales sobre la violencia se sitúan en oposición a las filosofías del

¹ Esta reflexión se inscribe en una investigación pluridisciplinaria sobre los imaginarios de la violencia en América Latina, efectuada en el marco del GRIPAL (Grupo de Investigaciones sobre los Imaginarios Políticos en América Latina (coord. André Corten, Université de Québec à Montréal, Québec, Canadá). Se está completando con una investigación, en curso, sobre las iniciativas creadas recientemente por los nahuas para frenar la violencia interindividual (organizaciones, asociación de derechos humanos, juzgado indígena, grupos de defensa de la mujer).

Progreso nacidas a partir del Siglo de las Luces, cuando varios pensadores, de Hegel a Marx y de Kant a Durkheim, imaginaron, más allá de las guerras y conflictos del presente, un porvenir armonioso y pacífico para la humanidad, en la República Democrática o Socialista.

Cierta propaganda global, relativamente unificada, reacciona a esta extensión mundial de la violencia de dos maneras. En primer lugar, conservando fuera de la atención pública una parte importante de la realidad de los conflictos, lo que Subirats denomina la “violencia de baja intensidad” de la periferia; entre ellas, las guerras civiles de Congo y Colombia constituyen ejemplos siempre actuales. Cuando la violencia ya no puede ser ocultada, como después del 11 de septiembre 2001, se mediatiza, pero operando una distinción fundamental. Por una parte, está la violencia constructiva, civilizadora y relativamente “limpia”, la *Nuestra*, la de las intervenciones armadas necesarias, a menudo preventivas: la alta tecnología militar se combina aquí magníficamente con los simulacros *hi-tech* de la televisión. El discurso de legitimación se ha enriquecido de metáforas médicas como “golpes quirúrgicos” y “efectos colaterales”. Por otra parte, está la violencia destructora del *Otro*, atrasada y sucia, que reposa sobre viejas *kalachnikov*, atentados suicidas y bombas artesanales de lamentable imprecisión.

En segundo lugar, la dificultad de definir el fenómeno violencia proviene de que cada sociedad y cada pedrículo histórico tienen su propio repertorio de violencias. Por ejemplo, entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla,² que me interesan aquí, un campo importante de este fenómeno corresponde al mundo mágico-religioso y abarca desde la violencia fundacional de los mitos hasta la otra, destructora, de la brujería. Un análisis antropológico no puede dejar a un lado esa percepción de los propios actores.

Para esbozar este repertorio de las violencias nahuas, me propongo, en primer lugar, explorar las representaciones de la violencia, intentando combinar las categorías occidentales y las categorías indígenas. En segundo lugar, analizaré el impacto de esas representaciones sobre las conductas de la gente.

LAS VIOLENCIAS EN LAS REPRESENTACIONES INDÍGENAS

La violencia directa está muy presente en los relatos etnohistóricos indígenas. Estos dan una importancia particular a la Intervención franco-austríaca de 1862-1867 y a la Revolución de 1910-1917, subrayando las agresiones sufridas por las comunidades y los individuos por fuerzas no-indígenas, y las resistencias locales, generalmente victoriosas.

Los mismos relatos hacen referencia a otra violencia, estructural, la de las instituciones y del propio sistema social. En los años 1970, el noruego Johan Galtung (1980: 437) la definía como: “extrema desigualdad, entre las naciones y dentro de ellas, en casi todos los aspectos de la vida humana, incluyendo el poder decidir sobre sus condiciones de vida, y la resistencia al cambio de esta desigualdad”. La violencia estructural cruza los campos de la economía y de la política y abarca desde el poder caciquil local hasta el funcionamiento de los grandes mercados internacionales que determinan los precios del maíz y del café. Se caracteriza también por su *opacidad*, es decir por la dificultad de identificar claramente sus causas y sus responsables, criterio retomado por los estudiosos bolivianos Xavier Albó y Raúl Barrios (1993).

Está también presente la *violencia simbólica*, en la que Pierre Bourdieu (1994: 188) incluye todas las formas de “violencia que arrebatara sumisiones, las cuales ni siquiera se perciben como

2 Los 300 000 nahuas de la Sierra Norte de Puebla forman parte de la gran familia nahua del México Central. Viven en la Sierra Madre Oriental, entre la planicie y la llanura costera. He concentrado mi estudio en la parte meridional de la Sierra. Para preservar la confidencialidad de mis interlocutores, sus nombres, así como los de los pueblos, han sido cambiados.

tales, porque se apoyan sobre expectativas colectivas, creencias socialmente inculcadas”. La definiré como: *la presión que se ejerce a través del discurso, y de símbolos no discursivos, para asegurar la hegemonía de un determinado conjunto de representaciones sobre el sentido común de una sociedad*. Las comunidades indígenas contemporáneas están crecientemente permeadas por un discurso hegemónico que difunde las representaciones, los valores y los intereses de la clase en el poder, la que controla la organización económica y el aparato de Estado. Al igual que la propaganda global que mencionamos antes, este discurso opera una distinción fundamental entre la violencia *ilegítima* (delincuente o subversiva) y la *legítima*: la que ejerce el propio Estado, con su policía, sus tribunales, su ejército, antaño limitado al ámbito de la escuela, de la Iglesia y del aparato administrativo-legal, el discurso dominante se difunde hoy por los medios electrónicos, en particular la televisión que se encuentra en muchos hogares indígenas. Tanto las telenovelas como la publicidad proponen niveles de consumo y modelos identitarios que están fuera de alcance para la gran mayoría de los oyentes/videntes (los propios cuerpos de los/las protagonistas son casi exclusivamente de tipo europeo) pero llegan a ser parte de sus anhelos, en particular entre los jóvenes.

EL CAMPO SEMÁNTICO NAHUA DE LA VIOLENCIA

Dentro de las familias y de la comunidad, sin embargo, se siguen transmitiendo discursos propios – mitos, cuentos, relatos etnohistóricos – que reproducen una especificidad cultural del grupo, sus representaciones y valores propios así como su posición dentro de la estructura social. Este discurso subalterno constituye un conjunto amplio y heterogéneo que Gramsci llama el «sentido común» y que tiene una doble raíz: la herencia de religiones y sistemas de creencias anteriores, por una parte, el impacto de la práctica cotidiana, por otra parte (Gramsci 1971: 419 y ss). Examinando el discurso nahua actual encontramos varios términos que circunscriben un universo semántico cercano del que nosotros designamos como “violencia”. En primer lugar, hay palabras que se refieren a la violencia física interindividual: *-teuia*, “pelear”, *-maga* “golpear”, *-uiteki*, “dar grandes golpes” (como con el machete), *-miktia* “matar”. La violencia simbólica se merece mucha atención cultural también, puesto que se considera muy cercana a la anterior: *mouispoloua* “falta de respeto”, *peaualtia*, “insultar”. “Violar” se dice *-auiltia*, (“burlarse de”): proviene de *auil*, que quiere decir “juego” y las palabras asociadas son *moauilia* “jugar” et *-auiloua* “desperdiciar”. Se quiere indicar que la relación sexual no corresponde a la norma: *kuali* “bueno”, y el radical *yek-* (como en *yekchiua*, “hacer bien”). Las relaciones sexuales normales exigen, por lo menos, el consentimiento mutuo, cuando no los ritos tradicionales de la petición de mano. *Auil* pertenece al “mal”, al “azar”, dos nociones contenidas en las palabras *moeliuistia* “volverse malo” y “ser infiel”.

En cuanto a la violencia colectiva, los nahuas se refieren a la Intervención francesa de 1862 como *in neteuil de in analtecos* (“la guerra de los analtecos”); el período revolucionario de 1910-1917 se conoce como: *in kuejmol*, que se podría traducir como “el gran alboroto”. Empezaremos con esta violencia colectiva y política.

LA VIOLENCIA POLÍTICA EN LOS RELATOS ETNOHISTÓRICOS (UEJKAUJKAYOTAJTOL)

La tradición etnohistórica de los nahuas define un campo de representaciones dominado por las acciones y las pasiones de los humanos. En esta “palabra de antaño” (sentido literal de *uejkaujkayotajtol*), el narrador establece generalmente su credibilidad mencionando las fuen-

tes, los lugares, mediante referencias a una toponimia regional muy detallada, y precisando el momento por la sucesión de generaciones y de narradores: “Un hombre que vendió un terreno a mi padre me contó...” o “Juan Francisco Lucas [héroe autóctono] se escondió de los franceses en la ranchería de La Providencia...” (Taller de Tradición Oral 1994: 105). Los relatos etnohistóricos están fuertemente marcados por la violencia, sobre todo política. Sin embargo, como veremos, su tono general es bastante optimista: los indígenas saben como reaccionar frente a los abusos, combinando fuerza y astucia y logrando la victoria. Los relatos sobre dos episodios traumáticos, la Intervención francesa (1862-1867) y la Revolución (1910-1917), ofrecen un interesante paralelismo entre sí.

La guerra de los franceses (*in neteuil de in analtekos*)

Las variantes recogidas se pueden resumir así:

1. En el tiempo de los abuelos vinieron los franceses. Entraban en las casas y se llevaban lo que encontraban. Mataban a los indígenas (*maseualmej*)³ y violaban a las mujeres.
2. Un hombre de Xochiapulco, Juan Francisco Lucas, fue a Zacapoaxtla [Sierra Alta] a pagar sus impuestos. El encargado le dijo que no era suficiente y lo golpeó.⁴ Al volver a su pueblo, furioso, formó el primer grupo de rebeldes.
3. Aquí, en Cuetzalan, el que juntó a la gente fue Palagostí Dieguillo. Fueron a esperar a los franceses arriba del barranco del Apulco. Mi abuelo formaba parte de ese grupo y fue mi padre quién me lo contó. Las mujeres transportaron piedras en huacales, y los hombres cortaron árboles y los hacían caer sobre los soldados franceses que subían. Les tiraron con sus escopetas. Los franceses tuvieron que echarse para atrás.
4. Unos franceses se refugiaron en una gruta, cerca del río Apulco, en el lugar llamado El Infiernillo. Lucas hizo encender un fuego con ramas verdes en la entrada y el humo les obligó a salir. Cuando uno salía, lo mataban. Echaron sus cuerpos al río. Por eso, en ese lugar, espantan por la noche.
5. Los franceses habían llevado con ellos a mujeres de Xocoyolotepec. Cuando esas salieron de la gruta, se les preguntó si querían irse con los franceses. Ellas contestaron que preferían regresar al pueblo. Por eso, desde entonces, hay gente con ojos azules en Xocoyolotepec.
6. Fue así como se expulsó a los franceses. Juan Francisco Lucas se convirtió en el mandamás de la región. Le gustaba burlarse de los señores de la ciudad que venían a consultarle [...] Nombró a Palagostí Dieguillo alcalde de Cuetzalan; fue el primer alcalde indígena. Éste construyó el primer palacio municipal, con un techo de hojas de anayo (*Beilsmiedia anay*) (Resumen de Taller de Tradición Oral 1994: 101-124).

La violencia revolucionaria aparece aquí como una respuesta totalmente justificada frente a los abusos cometidos contra los indígenas por las tropas de ocupación: faltas de respeto, robos, golpes (hacia Lucas), violaciones. El episodio de las mujeres raptadas de Xocoyolotepec presenta al respecto cierta ambigüedad. La pregunta que se les hace puede dejar entender

3 Se precisa la etnia de las víctimas: *maseualmej* (“indígenas”) porque el clero y la burguesía regional, criollos (*koyomej*) de la cabecera regional (Zacapoaxtla), fueron los aliados de los invasores francoaustriacos (*analtekos*, “los del otro lado [del mar]”).

4 En otra versión, Lucas viene a buscar al cura para que visite a su padre enfermo, y este lo abofetea por molestarle.

su consentimiento. Las consecuencias del acontecimiento sobre la descendencia de estas mujeres se cuentan en medio de risas, así como el ahumar y matar a los franceses, o su caída al barranco bajo las piedras y troncos. Pero nadie ríe cuando se evocan a las almas en pena de El Infiernillo.

La Revolución (*In kuejmol*, “el gran tumulto”)

Cuenta una abuela y completa otro anciano:

1. Cuando yo era chiquita, por aquí era muy tranquilo (*talseujtok*). Las desgracias comenzaron con la estrella (*in sitalin*).⁵ Se dice que donde su “sombra” alcanzó, acabó con las cosechas de maíz.
2. Luego llegaron los villistas. Su jefe aquí era Salvador Vega, hijo de un comerciante de Cuetzalan. Una vez, cuando llegaron al pueblo, iban vestidos de calzón, como indígenas. El sacristán los vió venir desde la torre de la iglesia y se puso a repicar las campanas, pero lo mataron. La gente se huyó, llevando todo lo que podían. Se escondieron en las cuevas de Atepolihui. Nos quedamos mucho tiempo allí. No teníamos nada que comer, ni azúcar, ni frijoles, ni maíz.
3. La gente intentaba ir a sus milpas. Si los villistas los sorprendían, les agarraban todo: la mula, el maíz. También violaban a las mujeres que encontraban. El hermano de Vega capturó a un indígena: “¡Indio desgraciado!” le dijo y le atravesó el cuerpo con su machete.
4. Entonces los hombres se fueron a ver al general Carranza, que estaba en Tetela. Le dijeron: “Danos armas y nos defenderemos contra los villistas!”. Cavarón una zanja, a la entrada del pueblo, y sólo dejaban pasar a los nuestros.
5. Como conocían a los villistas, los mataron uno después del otro. Capturaron a Vega y lo mandaron a México. Luego todo estuvo tranquilo (Resumen de Taller de Tradición Oral 1994: 399-567).

Desde un punto de vista formal, los dos relatos presentan estructuras narrativas paralelas:

- a. Una situación tranquila, al principio, neutra sino positiva, como cuando se describe la vida en el pueblo antes de la Revolución.
- b. La irrupción de una fuerza extranjera, que usa la violencia. Esta ruptura histórica puede haber sido anunciada por un signo, como cuando el cometa de Halley anunció la Revolución.
- c. Sigue un retroceso, una pérdida. Se detallan los asesinatos, las violaciones, los robos de maíz y de animales, el hambre: “¡Sufríamos mucho!” (*Semi titajuiyayaj*). También se incluyen las consecuencias sobrenaturales, como el “encanto” de El Infiernillo. Estamos frente a una *etnohistoria* en el sentido fuerte, es decir un conjunto de relatos donde se pone el acento sobre el enfrentamiento entre grupos étnicos con intereses opuestos (Beaucage 1995).
- d. Luego se organiza la resistencia político-militar contra la opresión. Se describen de manera detallada, en un tono jubilatorio, las hazañas contra los invasores.
- e. Los relatos terminan por un regreso a la tranquilidad, a veces acompañado por una victoria importante, como el nombramiento de un alcalde indígena en Cuetzalan, después de la derrota de los franceses.

⁵ Según la edad de varias personas mayores que hicieron mención del fenómeno, probablemente se trata de la cometa de Halley, que se observó en 1910, o sea el año en que empezó la Revolución mexicana.

El siglo xx y la violencia estructural

Si bien las violencias armadas de la Intervención francesa y de la Revolución suscitaron respuestas armadas, se menciona otra violencia, de tipo estructural, que acompañó la penetración del capitalismo agrario y mercantil en la región a fines del siglo xix. En la Sierra Alta, el clima sólo permite los cultivos de subsistencia como el maíz y los frijoles. Unos comerciantes locales (“sacagentes”), que conocían empresarios de Veracruz, adelantaban dinero a los campesinos, que tenían que ir a trabajar en la zafra o en los ranchos ganaderos, para pagar su deuda (Beaucage 1974).

En la Sierra Baja, el clima más templado permitió primero el cultivo de la caña, y, a partir de los años 1920, el del café, pero no bajo la forma de latifundio, como en Veracruz o Chiapas. Los indígenas habían registrado legalmente sus parcelas, haciendo más difícil la expropiación. Desde fines del siglo xix, la incipiente burguesía regional se dedicó sobre todo a comprar el piloncillo y el café de los campesinos indígenas, y a venderles bienes manufacturados. Progresivamente los *fuereños* se adueñaron de las cabeceras municipales, desplazando a los indígenas a las rancherías. Cuentan los ancianos:

Antes eran puras casas con techo de zacate, muchos *maseualmej*, incluso en la cabecera. Después vinieron los G. Pusieron un beneficio de café y trajeron unas máquinas grandes. Compraban café y lo despulpaban. Hasta los indígenas que tenían dinero compraron sus máquinas. Y los que somos pobres, no nos alcanza el dinero, nunca llegamos a establecernos bien. Los que de por sí tenían dinero eran los que se aprovechaban de nosotros, nos engañaban cuando vendíamos nuestro café (Taller de Tradición Oral 1994: 129).

También varios se aprovecharon de la liquidación de las tierras comunales para apoderarse de terrenos para hacer casas y plantaciones: la violencia abierta apoyó la violencia económica para despojar a los pequeños propietarios:

Empezaron a comprar a los inditos y les mandaban a vivir en sus ranchos. A unos ni les pagaban, ¡que va! A otros les prestaban dinero a cambio de sus escrituras y ya no se las devolvían. [...] Uno por la noche llegó con el indito, pistola en mano y le dijo: “¡Me lo firmas [el acta de cesión] o te lleva la chingada! Pues tuvo que firmar (*ibid.*: 133).

Las luchas de Juan Francisco Lucas y de Palagostí Dieguillo, aunque tuvieron también una dimensión agraria, no lograron parar este proceso de expropiación ni la consolidación del doble sistema de explotación de la mano de obra indígena. Más bien, los dos líderes terminaron cooptados por el régimen porfirista (Thomson 1999, Ramírez Suárez, Jaimez Ramírez & Valderrama Rouy 1992).

Las respuestas colectivas se dieron hasta los años 1970, o sea un siglo después. En la Sierra Alta, la Unión Campesina Independiente (uci) se formó como una protesta contra el aumento del impuesto predial y se convirtió después en un organización agraria radical, similar a las que había entonces en varias partes del sur y del centro de México. Exigía un reparto de los latifundios que habían logrado escapar a la reforma agraria de los años 1930 y la democratización del campo serrano, donde imperaban todavía estructuras caciquiles. Movilizó esencialmente a los minifundistas y jornaleros agrícolas. Después de un éxito inicial, se enfrentó a los guardias blancas de los terratenientes y a los poderes municipales, luego, a una represión estatal creciente. En 1984 la uci había desaparecido del escenario regional. Esta derrota se debe, en parte, a la labor de sabotaje de una “organización” espúrea, Antorcha Campesina, que

se enfrentó violentamente durante seis años con la UCI en el municipio nahua de Huitzilán de Serdán, con un saldo de 150 muertos y decenas de familias que se huyeron (Rappo 1991).

En la Sierra Baja, los pequeños productores resentían sobre todo la discrepancia entre los precios estancados de su principal producto, el café, y los precios cada vez más altos de los alimentos (maíz, frijoles, azúcar) que tenían que comprar. Apoyados por una ONG católica y por un grupo de jóvenes agrónomos progresistas, formaron una unión de productores, transformada en 1980 en cooperativa regional, la Tosepan Titataniske (“Juntos Venceremos”). Así se abastecían de productos de primera necesidad directamente en las bodegas del Estado, y vendían a mejor precio sus productos. La cooperativa regional llegó a agrupar 5 800 miembros (Bartra, Cobo & Paz Paredes 2004), y a estar presente en más de 50 pueblos y rancherías. A diferencia de la UCI, la Tosepan decidió de entrada aprovechar la políticas de modernización del campo del Estado Federal para superar a su enemigo más directo, la burguesía comercial regional, aliada del gobierno estatal y que controla el poder municipal. Esa “organización de campesinos pobres y artesanos, mayormente indígenas”, como se define la Tosepan, movilizó sobre bases étnicas y de clase, sobre todo a los nahuas del municipio de Cuetzalan. Fue y es una respuesta popular, legal, institucional, a la violencia estructural del sistema económico y político regional.

Si bien logró, entre 1975 y 1988, elevar sustancialmente el nivel de vida de los campesinos indígenas, no pudo actuar sobre los mecanismos internacionales que precipitaron la caída del precio del grano, en 1989, ni sobre la política económica del Estado mexicano. En 1993, este firmó el Tratado de Libre Comercio donde a México no le corresponde un papel agrícola sino de proveedor de mano de obra barata en el conjunto norteamericano. A pesar de ese contexto desfavorable, la Tosepan Titataniske evitó la bancarrota y sigue siendo un actor social y económico muy importante en la Sierra, al par de otros organismos de la sociedad civil que surgieron recientemente.

Esos dos movimientos campesinos e indígenas recientes de la Sierra Norte de Puebla, la Unión Campesina Independiente y la Tosepan Titataniske ilustran las dos grandes direcciones que tomó el movimiento social en América Latina en los últimos decenios. La UCI se inscribió en las luchas típicas de la Guerra Fría que querían acabar con las desigualdades económicas y étnicas derrocando a los Estados capitalistas periféricos que las respaldaban. El fracaso de esta estrategia hizo que una nueva generación de organizaciones, como la Tosepan Titataniske, decidieron más bien la ampliación y la profundización de espacios democráticos de reivindicación, dentro de sociedades que están todavía profundamente marcadas por una violencia estructural económica y política.

Los nahuas de la Sierra Baja perciben una continuidad entre sus luchas antiguas y recientes y, lo que es más importante aún, las ven como *victorias*. Así lo expresaba Juan de los Santos, un anciano:

Los extranjeros (*koyomej*) han tratado de dominarnos tres veces. Primero, vinieron los españoles: tardamos once años, once meses y once días en echarlos, con el cura Hidalgo. Luego los franceses: los hicimos volver adonde venían. Luego los villistas: se murieron. Si vienen otros, haremos lo mismo. Los antiguos eran un poco tontos (*xoxitos*), pero los jóvenes de hoy tienen buenas armas (*manamik*) y saben utilizarlas (Taller de Tradición Oral 1994: 88).

LA VIOLENCIA INDIVIDUAL: EL MAL (*ELIUIS*), EL MIEDO (*MOUILIS*) Y SUS REMEDIOS

Los indígenas consideran la Sierra como un lugar relativamente pacífico en relación con otras partes, como la ciudad, llena de “extranjeros” y mucho más peligrosa con agresiones, robos y engaños. Hasta hace poco, varios indígenas que tenían que ir allá preferían llevar su propia

comida porque “allá, ponen carne de perro en los tacos”. En los relatos de los ancianos, la costa de Veracruz, donde iban a trabajar durante los tiempos muertos de la agricultura, era también considerada particularmente hostil. El relato de un patrón de finca que se transformaba en jaguar y comía a sus mozos para no tener que pagarlos simboliza bien el miedo a esa violencia exterior.

Los conflictos interpersonales del pasado pertenecen a la memoria familiar y se comunican poco a los *fuereños*. Sin embargo, el examen de los archivos locales reveló varios tipos de violencias, desde los asesinatos y las violaciones hasta robos de ganado y peleas (Beaucage 1998). Hoy día también, el investigador que reside cierto tiempo en una comunidad llega a notar cierta atmósfera de miedo, no agudo, pero sí difuso. Cuando la gente se siente en confianza, se multiplican las advertencias: contra los ladrones, contra la “mala gente” que merodea en los caminos. Se citan casos recientes como campesinos despojados de su dinero al volver de la cabecera, niñas agredidas en un sendero aislado cuando iban a la escuela, una maestra violada y asesinada cuando regresaba a su casa de noche.

Se puede apreciar una gradación neta en las formas reconocidas de agresión y violencia. En primer lugar está “faltar al respeto” (*moixpoloua*). Pero también: no invitar a una fiesta a una persona cercana o rechazar tajantemente una invitación a comer o a beber, cortarle la palabra a alguien, no responder al saludo del transeúnte que se cruza en el camino o, peor, levantar la luz de la lámpara de mano hacia la cara de alguien. El acontecimiento puede alcanzar proporciones considerables, cuando se trata de alguien con el que se tienen nexos de parentesco ritual, como el compadrazgo: la consecuencia será la ruptura de facto de las relaciones. Lo más grave es hablar en forma indebida a su padre, a su madre o negarles su ayuda. El grado siguiente es el insulto (*peualtia*), a menudo de carácter sexual, que incluye todo comportamiento indecoroso hacia alguien, sus padres, su esposa o su hermana. Entre hombres, el insultar lleva a menudo a la violencia física: una sola excusa, la borrachera, permite la descarga de agresividad verbal, sin consecuencias trágicas. El intercambio de golpes (*neteuiia*, *-maga*) puede degenerar en duelo asesino porque los campesinos suelen cargar siempre sus machetes.

El examen de testimonios recogidos sobre un asesinato que tuvo lugar en el pueblo de San Gabriel, nos permitirá aclarar la interrelación entre las conductas y las representaciones nahuas al respecto, las cuáles se arraigan en sus concepciones tradicionales de la naturaleza humana (incluso en su dimensión de género).

El asesinato de Julián y su interpretación

Julio 1991. La mujer de Julián va a la presidencia municipal para denunciar que su marido no ha regresado a su casa después de haberse ido a comprar al mercado del domingo a Xiliapan, la cabecera vecina. ¿Asesinato o fuga? Balthasar, el juez de paz, convoca inmediatamente a sus asistentes: el agente del ministerio público y tres policías, como él, voluntarios en el cargo. Rápidamente, organizan una búsqueda en la densa vegetación que bordea la vereda hacia Xiliapan, y en los cafetales cercanos. Balthasar cita a una pareja, Casimiro y Petra, que no tienen ninguna relación de parentesco, biológica ni ritual, con Julián. El hombre afirma que no salió de su casa la víspera; su esposa confirma. El juez los arresta inmediatamente, pese a sus protestas. “¿Quién va dar de comer a mis hijos?” dice Petra. “Mandaré avisar a tu hija mayor para que se ocupe de ellos” contesta el juez. Por la tarde, convoca a Daniel, igualmente sin nexos de parentesco con el desaparecido ni con la pareja, y lo arresta, también a pesar de sus protestas.

Dos días más tarde, los policías, a los que asisten una docena de voluntarios, descubren el cadáver de Julián en los matorrales, a cierta distancia de la vereda: “A 107 metros” precisa

el agente, que midió con una cuerda. Se ve que murió a garrotazos o a pedradas. Después del examen por el forense, se trae el cadáver a su casa y se organiza el velorio. Se cuida particularmente el ritual porque hay que evitar que el *anima*, que ha sido brutalmente separada del cuerpo, continúe de andar por el pueblo, asustando a la gente. El asesinato ya es el principal tema de conversación local y el rumor público ya elaboró una interpretación que parece convencer a la mayoría: Julián era el amante de Petra. Casimiro, celoso, decidió eliminarlo. Para ello, buscó la ayuda de Daniel, ex-amante de Petra. Sabiendo que Julián volvería tarde y borracho de Xiliapan, los dos hombres fueron a esperarlo en el camino. Lo mataron a golpes, evitando el uso de los machetes, demasiado comprometedores, y arrastraron su cuerpo a buena distancia de la vereda. El juez de paz local comparte esa interpretación popular y entrega los tres presos a las autoridades de Xiliapan, porque los homicidios incumben a los niveles superiores de justicia.

Dos días después Petra es liberada: “alguien” ha pagado la fianza (que equivale a 300 dólares). Los lugareños están en desacuerdo: “Ella es la principal culpable” me explicó uno de los que habían participado a la búsqueda. “Si no se hubiera echado un amante esto no hubiera pasado”. Las discusiones ulteriores aclararon para mí la concepción de la violencia pasional entre los nahuas, los factores que la producen y la manera apropiada de tratarla. En resumen:

- Hombres y mujeres tienen grados diferentes de “calor”. La pubertad calienta a los muchachos, pero más aún a las muchachas, porque la sangre (de las reglas) es caliente. Por eso hay que vigilar a las niñas, porque pueden hacer locuras. “La mujer se enfría rápidamente después de dar a luz por primera vez porque el agua del parto es “fría”. Después, tendrá siempre más juicio que el hombre”... sobre todo que éste se calienta más con aguardiente.
- El “calor” provoca el deseo sexual. A menudo, los hombres tratan de ‘hablar’ con las mujeres que les gustan. En efecto, “conversar” (*-monojnotsa*), para un hombre y una mujer que no están emparentados, se considera el primer paso de una aventura amorosa. Es malo (*eliuis*) hacerlo cuando uno es casado y sobre todo cuando la mujer lo es. Son las mujeres las que deben rechazar las proposiciones. Petra hubiera debido ser más “fría”.
- Una mujer casada que pone a su marido celoso (*chauatik*), sabe que puede provocar la violencia masculina, igualmente asociada al calor. Violencia hacia ella, primero: algún chisme (*cholopijyot*) que llega al oído del marido puede traerle azotes, con la mano (*-maga*) o con lo plano del machete (*-uiteki*). Violencia hacia el amante, después, si las sospechas de adulterio ya son noticia pública: se pelean a golpes (*moteuija*) o uno mata (*-miktia*).

Si bien Petra era considerada en algo responsable del crimen, también se criticaba a su marido: en caso de sospecha, hubiera debido hablar con su mujer, regañarla (*-ajua*) e incluso “castigarla” (*-tsatsakuiltia*) como la costumbre lo autoriza, en vez de matar. En cuanto a Daniel, el cómplice de Casimiro, se considera que actuó como un imbécil (*xoxo*) porque “ya no era asunto suyo” (*amo iaxka ok*).

Petra fue convocada al juzgado como testigo principal. Negó toda relación con la víctima, pero no logró convencer al juez, quien aceptó la versión de las autoridades del pueblo. Ella fue liberada, puesto que el adulterio no es un delito según la ley mexicana. Aunque Casimiro afirmó siempre su inocencia, el tribunal del distrito lo condenó a más de 20 años por “homicidio con premeditación”. Su cómplice Daniel, que corroboró la versión corriente del crimen (emboscada, luego asesinato), fue condenado a 10 años. Este juicio “a la occidental”

...la memoria
colectiva
parece eliminar
sistemáticamente las
manifestaciones de
conflictos internos
para centrarse
sobre episodios que
refuerzan la cohesión
social frente al
exterior.

(*koyokopan*) no dejó a nadie satisfecho en la comunidad. Además de no castigar a una “responsable”, el encarcelamiento de los culpables aparece totalmente inapropiado puesto que aumenta aún el desequilibrio causado por el homicidio: “En la cárcel, les dan de comer y no trabajan. Ahora, hay tres familias necesitadas: la del que murió y las de los que lo mataron”. Se cuenta que antes, cuando mandaba la costumbre indígena, se obligaba al asesino a mantener la familia de la víctima: “Tenía que trabajar doble. ¡Esto estaba bien!” Se prefiere la reparación al castigo.

Merece la pena subrayar que las concepciones subyacentes al asesinato de Julián casi hacían la unanimidad, tanto entre hombres como entre mujeres. Sin embargo, éstas solían añadir comentarios como: “Hay hombres que golpean a sus mujeres aunque ellas no hayan hecho nada. Solamente porque les llegó algún chisme”. Y se cuenta la historia de un hombre que era tan celoso que no permitía a su mujer siquiera de llevar las joyas tradicionales, collar y aretes, y que la pegaba “incluso cuando no había tomado”. La mayoría de las mujeres parecía aceptar, hasta cierto punto, lo que nosotros llamamos la “violencia doméstica”, pero le definen límites muy precisos: cuando la esposa no cumple con su deber, siendo infiel o perezosa.

Mientras que los celos masculinos provocan la violencia física e incluso el homicidio, no parece ocurrir lo mismo con los celos femeninos. Rápidamente informada de cualquier desliz de su pareja por una vecina o una comadre, la mujer continúa preparando las comidas para evitar reproches, puesto que la opinión pública condena al marido que tiene aventuras amorosas salvo si su mujer no le prepara las comidas o no le lava la ropa. Y sólo manifiesta su preocupación con la tristeza o el mal humor:

Se sufre (*tajyouia*) porque [el marido] llega tarde, no trae para alimentar a la familia porque lo gasta con la otra. Los guajolotitos se mueren y los que tienen panales ven que sus abejas van a formar sus enjambres a otra parte. ¿Cómo les van a dar a uno su carne o su miel si es para llevárselos a otra casa?

La esposa también podrá pedir discretamente a los padres del marido o a algún compadre para que le hagan entrar en razón (*tajtolmaka*). Si él no toma el consejo (*takaki*) y si escapa a los castigos de los espíritus ctonianos, la esposa podrá acudir a un brujo para que sus sortilegios rompan la relación adúltera. Pocas veces llegará la mujer a la violencia física en este caso. Sin embargo, una mujer (llamémosla Eloísa) me contó cómo, enojada al saber que la infidelidad de su marido era conocida (“¡Hasta mi propia niña lo sabía!”), se fue al campo en busca de los amantes, con un machetillo escondido debajo de su enagua. Cuando ya casi llegaba, no pudo llevar a bien su proyecto asesino, al topar con un cañaveral muy emmarañado. Optó, en vez, por burlarse de su marido cuando volvió a casa: “Si me dejaras por una quinceañera, comprendería, pero que tu amante sea más vieja que yo, ¡es un insulto!” En este caso preciso, parece que el comentario irónico fue eficaz.

La comparación de los casos de Eloísa y de Casimiro, muestra que la mujer, “de mente más fresca” recurre más a la presión psicológica y el

hombre, más “caliente”, a la violencia física. A través de las nociones de “frío” (*sesek*) y de “calor” (*totonik*), los nahuas quieren dar cuenta tanto del deseo sexual como de la pasión amorosa y de la violencia doméstica. Explicar no es disculpar, sin embargo, y se considera que tanto el hombre como la mujer son responsables de sus actos.

El análisis de esas anécdotas matiza bastante las representaciones de la violencia que se encuentran en los relatos etnohistóricos. En efecto, la memoria colectiva parece eliminar sistemáticamente las manifestaciones de conflictos internos para centrarse sobre episodios que refuerzan la cohesión social frente al exterior. Examinaremos ahora un campo muy distinto, el de la violencia en el universo mágico-religioso.

LA VIOLENCIA EN EL MUNDO MÁGICO-RELIGIOSO

Los mitos

Los mitos presentan a unos seres que vivieron/viven en un espacio-tiempo particular sin sucesión cronológica absoluta, un “tiempo antes del tiempo que conocemos”: “Todavía no estaba el Sol...” Estos seres existen todavía y pueden afectar a los humanos. Su espacio actual es la periferia del mundo humanizado: los bosques, las altas montañas, las cuevas, los ríos profundos, los cruces de caminos; su tiempo actual es la noche. Si los humanos los encuentran, les puede causar un “susto” (*nemoujtil*) que debilita su alma doble (*tonal*). El daño también puede provenir de uno de los cuatro elementos: el aire o viento (*ejekat*), el agua (*at*), la tierra (*tal*) y el fuego (*tit*). La credibilidad de estos relatos está asegurada por su conformidad a la creencia común, transmitida en el seno del grupo: “Los viejos decían ...” Se cuentan los mitos en contextos solemnes (Knab 1983: 148-149).

Entre los mitos recogidos por Alfonso Reynoso y el Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, el del Niño-Maíz (Sentiopil) es particularmente ilustrativo. He aquí un resumen:

Los abuelos contaban que, hace mucho tiempo, el mundo estaba habitado por ogros (*tsitsimimej*). Una joven ogresa fue fecundada por un colibrí y parió una “bola de sangre” (feto) que el colibrí plantó cerca de una fuente. Allí creció una planta, cuyo fruto los ogros tiraron al agua. Poco después recogieron en la fuente un recién nacido que decidieron cegar para comerselo más tarde. Sentiopil creció y un día inventó la música; los ogros bailaron al son de su flauta. Viendo que ya estaba bastante gordo, calentaron un horno y le dijeron que entrara. Pero Dios le dio su poder y se llevó consigo dos tortugas de río (*ayotsitsin*). El agua que echaron transformó el horno en un baño de vapor (*temaskal*), del que salió ileso el joven. Invitó a los ogros (salvo a su madre y a dos niños) a imitarle – pero sin tortugas – y fueron carbonizados [Fin del Primer Mundo]. Más tarde, Sentiopil convocó a todos los animales que comen maíz para hacer el primer desmonte y sembró el grano. Escondió la primera mazorca que cosechó en la Montaña-Granero (*Kueskomatepek*). En la oscuridad de un mundo todavía privado de sol, construyó grandes ciudades como Puebla y México. Ya viejo, decidió ir a pedir ayuda a los humanos que las habitaban. Pero ellos fueron mezquinos y se negaron en ayudarlo. Sentiopil decidió destruir este [segundo] mundo mediante una inundación. Antes que el sol se levantara, se retiró donde había amarrado la Serpiente (*Kouat*) y allí vive todavía (resumen a partir de: Taller de Tradición Oral 1983; 1994: 44-50 y 60-66; Reynoso 2002: 59-64).

Sentiopil, el héroe civilizador, nace de la violencia: la joven ogresa es fecundada sin su consentimiento por el picotazo del colibrí. Más tarde, Sentiopil debe matar para contrarrestar la violencia de los ogros, que no es sino la expresión de la resistencia del mundo antiguo, prehumano, frente al cambio inevitable. Incluso la siembra supone una destrucción, la de la

vegetación natural por los desmontes. Los animales silvestres que le ayudan forman parte, como el maíz mismo, de una Sobrenaturaleza que se convierte en la aliada de los seres humanos por venir, permitiendo la agricultura y la vida civilizada. Al final de los episodios del Segundo Mundo, el propio Sentiopil ejerce una violencia destructora sobre los humanos que habitaban la tierra, porque no estaban a la altura de los dones que recibieron de él.

Creadora o destructora, la violencia aparece inscrita en el universo mítico nahua como una necesidad. Notemos que en los dos casos, destrucción de los ogros por el fuego y de los primeros humanos por el agua, es la ruptura de reciprocidad que provoca la violencia, como en el análisis que hace Lévi-Strauss de los Nambikwara (Lévi-Strauss 1955: 270 y ss): los ogros se negaron en dar algo a cambio del don de la música, y los primeros hombres se negaron en ayudar a Sentiopil, cuando se lo pidió. En consecuencia, todos fueron destruidos.

En otro ciclo mítico nahua, “Juan Oso”, se observa la misma ruptura de reciprocidad al origen de la violencia sobrenatural. Un oso mítico rapta a una mujer en lugar de pedir su mano y de pagar el “precio de la novia” según la costumbre amerindia. Esa ruptura lleva a un desequilibrio cósmico que sólo podrá ser contrarrestado, tras muchas peripecias, con el destierro al fondo del mar del monstruo engendrado por la unión de la mujer con el Oso. Desde allí, regula las lluvias (Taller de Tradición Oral & Beaucage 2003).

El análisis de los mitos nahuas revela representaciones de otra violencia, totalmente distinta de las agresiones y de las respuestas colectivas o individuales que vimos en las secciones anterior. La llamaremos “fundacional”. Los mitos buscan explicar el origen y las transformaciones del mundo. Antes de crear un mundo nuevo hay que destruir el anterior, como Sentiopil con los ogros. Mientras que las fuerzas nuevas creadas, como Juan Oso / dios de la lluvia, son también potencialmente devastadoras y tendrán que ser reducidas por la violencia.

Los cuentos de animales

Otros relatos nahuas tienen como protagonistas a animales que actúan entre sí, o con seres humanos o con seres sobrenaturales. Esos “cuentitos” los escuchan los niños (¡y los grandes!) en un ambiente relajado, como al final del día. Muchos son relativamente breves (*sanilmej*, *kuentitos*) y terminan con una moraleja, explícita o implícita, como: *De la unión nace la fuerza* (cuando el chapulín, con la ayuda de los bichitos que pican, vence al ejército de los animales feroces) o *la astucia del pequeño puede ganarle a la fuerza de los grandes* (cuando el tlacuache triunfa sobre los grandes animales del bosque – Rodríguez 1985). La violencia está muy presente en estos cuentos. Al tlacuache, primero, se le agarra en una trampa, se le golpea, se le amenaza, lo que provoca la emoción de los jóvenes auditores; al final, cuando los perdedores son devorados, quemados, enterrados, ahogados, se produce una hilaridad general. A la violencia del poderoso corresponde una violencia vengadora, que demuestra que no hay que ser orgulloso o abusivo (o perezoso, o mezquino). La humanidad de los personajes aparece a cada momento tras la máscara animal.

Otro tipo de relatos, más largo (*tapouilis*), también escenifica animales que se representan en relaciones complejas con seres humanos y sobrenaturales. Aquí, no son humanos disfrazados, sino asistentes y mensajeros de las fuerzas sobrenaturales que ordenan el cosmos. Son los guardianes de la fauna y la flora y están dotados de un poder considerable. Lo utilizan a veces positivamente, como en el relato del joven cazador que cura a una boa herida y descubre que es la hija de los dueños del mundo subterráneo, que le regalan a cambio la abundancia en la tierra (Pedro 1986). Sin embargo, en la mayoría de los relatos, los humanos experimentan este poder a expensas suyas, después de haber desobedecido a una de las leyes no-escritas que gobiernan las relaciones con las plantas y los animales: por ejemplo, malgastando el

maíz, regalando pescados o animales del monte a gente mala, abandonando a los animales o peces heridos. En el cuento “Un pescador”, un hombre intenta agarrar a un gran pescado muerto que sus amigos y él habían dejado en el agua. Llega sin querer al mundo subterráneo, Talokan, cuyos dueños, unos ancianos, guardan a todos los animales, incluyendo los que él ha abandonado heridos. Lo dejan regresar al mundo de la superficie después de regañarlo (Contreras 2002).

Los seres sobrenaturales también sancionan las infracciones a las normas que rigen la vida conyugal y familiar. En el relato titulado “Buen cazador”, la mujer de un cazador da de comer a su amante la carne que le trajo su marido. Un día que éste va de cacería, sus dos perros se pierden en una gruta. Buscándolos, llega a una pareja de ancianos que le ordenan traer a su esposa, si quiere recuperarlos: ésta será devorada por los animales salvajes que los ancianos de Talokan guardan en unos corrales (de la Cruz 2002). Otras personas, que infringen las reglas básicas de conducta, perecen ahogadas por los guardianes del agua (*apiyanimej*), picadas por una serpiente, muertas por su propio fusil, o devoradas por las ogresas (*masakamej*), que acechan a los maridos infieles, por la noche, en las veredas. A los dueños del Talokan responsables de esta violencia justiciera, se les considera como un padre y una madre: *Toteiskaktikatotatsin*, “Padre de nuestro sustento”, y *Toteiskaltikatonantsin*, “Madre de nuestro sustento”. Lo más frecuente es que un aviso (*tanauatilis*) preceda al castigo, como una serpiente nauyaca (*Bothrops* sp.) en medio de la vereda o el pájaro pilinche (*Caprimulgus* sp.), que se avienta a la cara del caminante. El castigo cae a los que, a pesar del aviso, no hacen nada para corregirse.

Muchas desgracias individuales o colectivas de la vida cotidiana son interpretadas de la misma forma que los cuentos que acabo de mencionar, como castigos (*tatsakuiltilis*) por la mala conducta. Así, en abril de 1986, granizos (*tesiuuit*) “grandes como toronjas” cayeron en San Gabriel, quebrando los tejados y destruyendo buena parte de la cosecha de maíz. Un campesino me explicó: “No es de extrañar, icon los líderes que tenemos!” Se refería a un adulterio del que todo el mundo hablaba. Después que se fue, una mujer me precisó: “La infidelidad sólo impide hacer buena cacería o pesca. Lo que pasó fue que, el mes pasado, un hombre de Ekimitaj, al que su mujer mal aconsejó, le negó maíz a su madre, que lo necesitaba. Por eso el castigo”. Esa interpretación de la granizada permite comprender que no todas las normas sociales tienen el mismo peso. Si el Padre y la Madre de Talokan castigan la infidelidad conyugal impidiendo al culpable y a su pareja saborear carne de monte o pescado, la falta de piedad filial tiene consecuencias mucho más graves: todo el pueblo se encuentra privado de la base misma de la subsistencia, el maíz.

Benignos o graves, los castigos sobrenaturales son considerados por los nahuas como la manifestación de una fuerza necesaria para mantener o devolver el orden (*yektalia*) en la vida social. Un mecanismo en el que los animales y en particular las serpientes son los intermediarios privilegiados. Podemos decir que, mientras que la violencia de los mitos funda el orden cósmico, la de los cuentos de animales funda el orden social.

Los brujos (*naualmej*)

El poder del brujo (*naual*) puede ser visto como una violencia interindividual, en su extremo maligno. Este, hombre o mujer, es un ser fundamentalmente malo. Aunque a la vez pueda ser curandero, tiene los conocimientos necesarios para movilizar las fuerzas del mal contra alguien. Para ello, se transforma por la noche en animal de mal agüero (*nexikolokuilin*), sobre todo en búho (*kuoujxaxaka*, *Otus* sp.). En general, el brujo o el que le paga tiene envidia (*nexikol*) de un vecino, de su cosecha, de sus hijos. Para perjudicarlo, revistiendo la forma de un ave de

presa, beberá su sangre o atacará a su alma doble (*tonal*) que también tiene una forma animal, generalmente un pájaro (*chiktej*) o un pequeño mamífero del monte (*kuoujtajokuilin*). Cuando se pierde inexplicablemente una cosecha, o cuando una enfermedad resiste a la medicina de las hierbas, se sospecha la brujería. Para contrarrestarla, hay que acudir a un curandero que sepa “llamar” y “encontrar” al alma doble extraviada y herida antes que sea demasiado tarde (Zamora 1988; Taller de Tradición Oral, Grupo Youalxochit & Beaucage 2005).

La violencia del brujo, motivada por la envidia o por el afán de lucro, es esencialmente destructora, como lo es el miedo que genera y la desconfianza que resulta de ella. No se conoce a los brujos ni a los que solicitan sus servicios: se puede tratar de un vecino o, incluso, de un pariente próximo. En un relato, un hombre descubre que su propia mujer sale cada noche transformada en búho: el aniquila su poder quemando sus piernas, que ella dejó cerca de la hoguera al salir. Mientras que la violencia en los mitos es necesaria para el advenimiento del mundo y que la violencia sobrenatural que se expresa en las historias de animales tiene una función reguladora, los relatos de brujería forman parte de un imaginario del mal. Frente a un cosmos en equilibrio, protegido por seres poderosos y justicieros, la que es mala es la sociedad, contaminada por la envidia, fuente de la brujería. Como lo comentaba un interlocutor: “No creo que nos mande un dios de amor, como dice el cura. ¡Está bien claro que él que manda en el mundo es el diablo!”

Si bien en otros pueblos indígenas de México existe todavía la costumbre de eliminar físicamente a los que se sospechan de hacer brujería, entre los nahuas de la Sierra, muchos tratan más bien de no suscitar su cólera, dándoles un trato amistoso. De un conocido brujo, se me contó que se toleraban incluso sus pequeños hurtos en los ranchos con el motivo que “tal vez nos protege de fuerzas malas de fuera”.

Del chupacabras al “sedoso”

Este imaginario del mal al que acabamos de referirnos no sólo se manifiesta en la creencia tradicional en la brujería, sino que se adapta al nuevo contexto cultural. Así, una tarde de julio de 2004, llegué a San Gabriel donde no iba hace más de un año. En una calle, arriba de la plaza, se alborotaba un grupo de gente, jóvenes sobre todo. Algunos llevaban palos, otros barras de hierro. Me llegaban gritos: “Se fue para abajo...”, “Ella lo vió...”. Un amigo salió de su casa y me invitó a entrar rápidamente. Luego me explicó, riendo:

Es el sidoso [sidático]. Te acuerdas del chupacabras [vampiro] del que se habló tanto hace tres años: por todas partes lo veían. Pues, es igual. Se dice que es un extranjero, bien vestido, que maneja un coche nuevo. [Me miró ironicamente...] El hace creer que es médico y que viene a vacunar a los niños. Pero en vez, les saca la sangre y les pega el sida con su jeringuilla. La gente está alborotada porque alguien dijo que lo habían visto aquí esta mañana... ¡Mejor no tardes mucho en el pueblo después que se ponga el sol! ⁶

Comprendí más tarde que la violencia que se manifestaba en San Gabriel aquel día era similar a la que se desencadena con el “chivo expiatorio” en algunas culturas antiguas, tal como analizado por Girard (1972). Sin embargo, mientras que el chivo expiatorio condensa el Mal que está en el interior de la sociedad, y del que debe ser expurgada, el chupacabras/sidoso

⁶ Se conocen casos similares. En 1968, en San Miguel Canoa, cerca de Puebla, tres excursionistas tuvieron menos suerte que yo y fueron asesinados por los aldeanos (Romero Melgarej 2006).

encarna lo que el exterior presenta de nefasto, para comunidades que se enfrentan diariamente con fuerzas incontrolables como son el aparato de Estado y las fluctuaciones de los mercados internacionales. Con la globalización de la información cuyo soporte principal es la televisión, el sidoso es su avatar contemporáneo que debe ser eliminado.

El recorrido que acabamos de hacer revela un mundo de representaciones que apuntan en diversas direcciones. En primer lugar, está una violencia directa, que a su vez puede ser colectiva o individual. A nivel colectivo, como lo ilustran los relatos etnohistóricos, se construye una violencia propia legítima, que responde a una agresión exterior: la de los invasores franco-austriacos o de los llamados “villistas” durante la Revolución. Frente a la violencia estructural, económica y política, en la Sierra Alta se formó una organización clandestina que tuvo importancia durante varios años, pero acabó derrotada, mientras que en la Sierra Baja, se edificó un movimiento civil, la Cooperativa Regional Tosepan Titataniske, que dura todavía. En oposición a la violencia colectiva propia, que a menudo se ve como positiva, la violencia interindividual nos refiere a la maldad (*eliius*) inherente a los seres humanos, que se trata de controlar a través de la opinión pública y de las instituciones de justicia local. Encontramos la misma polarización en la violencia mágico-religiosa, entre una violencia creadora, positiva, que funda el orden cósmico (mitos) y social (cuentos de animales) mientras que la violencia de la brujería y del chupacabras-sidoso nos devuelve frente al mismo imaginario del mal que la violencia física interindividual.

TESTIMONIOS SOBRE LAS VIOLENCIAS

Con el fin de ver hasta qué punto, y en qué manera, estas representaciones afectan la vida diaria, en 2006 realicé 10 entrevistas en dos comunidades nahuas, una de la Sierra Alta y otra de la Sierra Baja. Los testimonios recogidos hacen múltiples referencias a las violencias y a los miedos que la acompañan y muestran cómo esas representaciones empiezan a elaborarse en la infancia y persisten, transformándose, en la edad adulta.

Los miedos de la infancia o la construcción de un cosmos amenazador

Las entrevistas abordaban los recuerdos de infancia, en particular las amenazas y los miedos de origen natural y sobrenatural. Esa distinción entre “amenazas” y “miedos” corresponde bastante bien a las nociones autóctonas. Las amenazas (*temoujtilis*) provienen esencialmente de personas, mientras que el miedo hace referencia a una gama mucho más amplia de fenómenos, que incluyen a la vez factores naturales y sobrenaturales. Las amenazas de las que se acuerdan las personas interrogadas, provenían de ladrones, borrachos y “robachicos”, contra los que los padres les prevenían. Pero a veces también, provenían de niños de su edad, que “siempre molestaban”.

El miedo o susto (*nemoujtil*) es diferente. Se puede analizar en función de dos polos. El primero consiste en estos “miedos naturales”, fenómenos universales que se manifiestan con el desarrollo del universo perceptivo del niño (Mannoni 2004). Los nahuas que viven en la zona alta, más boscosa, contaron como, de niños, tenían miedo de los animales del monte, coyotes y serpientes venenosas. Este miedo físico incluye también a ciertas personas, como al padre (Alberto y Mariela) o al maestro (Marcela), cuando son violentos. Noté que las mujeres eran mucho más numerosas que los hombres en confesar que habían tenido miedo de algo o de alguien.

El otro polo de los miedos infantiles es mucho más amplio y diferenciado. Se refiere a los seres maléficos y a los lugares encantados. Se menciona a las ánimas que aparecen y asustan (*temoujtiaj*), a menos que sus familiares les hagan, a la fiesta de Todos los Santos, las ofrendas apropiadas de flores, velas y comida. Frente a los miedos infantiles, la actitud de los adultos varía. Florencio, alfarero, relata: “En el camino hacia la escuela, había un tejocote (frutal, *Crataegus mexicana*), bajo el cual aparecía un ‘ánima’: Yo no la he visto nunca. Era pura imaginación”. Sin embargo relata con muchos detalles su encuentro, cuando era joven, con la Llorona, espíritu femenino maligno que aparece cerca del agua, donde atrae a los hombres, por la noche: “Como no le tuve miedo, no me afectó” explica. Ya mencioné cómo los elementos constitutivos de la naturaleza (agua, aire, fuego, tierra), aunque sean positivos en sí, por su propia fuerza pueden provocar un susto. Mariela cuenta haber tenido un gran miedo al atrevesar un río crecido con sus padres: “Fue susto de agua – *nemoujtil de in at* “. Nicolás, una vez, queriendo atrapar un armadillo, se desbarrancó y sufrió un “susto de tierra” (*nemoujtil de in tal*). En ambos casos, los padres tuvieron que acudir a un curandero para sacarlos del estado de abatimiento en que se quedaron.

De forma general, los niños nahuas crecen en un ambiente donde hay no sólo animales y gentes peligrosos, sino también fuerzas sobrenaturales, a menudo maléficas, que afectan sobre todo a los niños, a las muchachas y a las mujeres encinta. Al inculcar estas creencias a los niños, se transmiten temores, a menudo duraderos, que poseen una función normativa manifiesta: hacer que los niños eviten comportamientos que los adultos consideran peligrosos e incitarles a adoptar la moral campesina-indígena. Mannoni lo llama “el empleo pedagógico del miedo” que lo transforma en un poderoso elemento de control social.

En el imaginario adulto persiste el miedo de peligros sobrenaturales, incluyendo una justicia divina inmanente. Lorenzo, por su parte la explica así: “Uno se castiga a sí mismo”. Como ejemplo, cuenta en detalle cómo su propio hermano se burló de él cuando, al caer del caballo, una vez, se quedó cojo. Tiempo después, el caballo de su hermano tropezó en el mismo barranco y su hermano se quedó impedido. De la misma manera, aunque afirme ser “creyente y liberal” y no vaya a misa, está convencido de la existencia de la Llorona, puesto que *ila vió!*

En su predicación, tanto el clero católico como los pastores protestantes denuncian estas creencias, calificadas de “supersticiones”. Sobre esa base, algunos, como Juana, dicen que sí aceptan a los que curan con hierbas, pero que ya rechazan a los adivinos: “Uno no les hace confianza”. En otros testimonios, de hombres adultos sobre todo, se expresa una toma de distancia en relación a estos recuerdos, que alguno, riendo, llaman “cuentos de la abuela”. Sin embargo, muchas interlocutoras, tanto jóvenes como mayores, parecen tomarlos todavía en serio. Otros autores han subrayado las diferencias entre los géneros en cuanto a los enunciados frente al rumor y al peligro (Delumeau 1978: 180-188). Llama la atención que estas creencias las comparten tres personas que se declaran de fe evangélica o adventista y que son muy críticas frente al culto a los santos y a otras “supersticiones católicas”.

La transmisión a las nuevas generaciones de este importante acervo de creencias acerca de lo sobrenatural, además del idioma y de las costumbres, refuerza la especificidad cultural del grupo y probablemente ayuda a la resistencia comunitaria frente a las agresiones del exterior, como hemos visto arriba. A la vez, sin embargo, estas mismas creencias crean una violencia simbólica que pesa sobre el actuar cotidiano y puede ser fuente de conflictos internos importantes.

Los miedos de los adultos

Entre los adultos, las relaciones sociales son la principal fuente de peligro: “No hay confianza entre los vecinos”. La fuente de la desconfianza es la envidia (*nexikol*), que prevalece incluso

entre familiares. La envidia es la causa de los chismes (*cholopijyot*) y a veces llega a la brujería, como hemos visto antes. “En el campo se envidia mucho” (Santiago): se le envidia a uno por su casa, a otro por su buena cosecha, a una por su belleza y a otra por la salud de sus hijos. Se cocina fuera de la vista de los visitantes, para que su eventual “antojo” (*tae/euilis*) no eche a perder la comida. Para la mayoría de nuestros informantes, no la solidaridad sino la “envidia” y el “rencor” que caracterizan las relaciones entre vecinos.

Pero la violencia no es sólo simbólica. Nuestros interlocutores evocan varias formas de violencia directa: robos, agresiones, peleas, malos tratos, hasta violaciones y asesinatos y eso, en un clima de creciente impunidad. Esta percepción tiene dos orígenes. En primer lugar, la experiencia directa de varias personas o de sus familiares. Una familia descubre que su milpa ha sido en buena parte “cosechada” durante la noche: “Sabemos quienes fueron, pero mejor no hicimos nada”. Mis interlocutores eran conscientes de una dinámica de la violencia delincuente. Algunos delitos han desaparecido en la Sierra Norte. “Ya no hay bandas que roban ganado, como antes” (Juana). Pero en la ciudad, adonde tienen que ir cada vez más, la violencia aumenta sin cesar: “Me cortaron mi bolso con una navaja” relata una comerciante ambulante. Se teme que esa violencia alcance el campo: “Todo el mundo se va a la ciudad. Allí se enseñan a hacer el mal y luego, comienzan a hacerlo en los pueblos”.

En la pequeña muestra encontré, además de los atracos, un asesinato y una violación. En este último caso, la víctima lo contó solamente a una amiga: “El agresor era mi amigo y no desconfié. No lo denuncié: por mi misma, y por lo que la gente iba decir. Desde entonces, los muchachos me dan asco” (Nidia).

En cuanto a las causas de esa violencia delincuente, nuestros interlocutores se dividen en dos grupos. Unos mencionan la pobreza: “[Los que roban] es que no más andan, no tienen trabajo: siquiera que les de para comer” (Nicolas). Sin embargo, la mayoría subraya más bien la “maldad” de la gente, la falta de severidad de los padres, el laxismo y la corrupción de las autoridades: “La gente que roba por necesidad [luego] roba por costumbre. Es que no les gusta trabajar, son huevones y callejeros” (Lorenzo). “El gobierno prohíbe ahora que una les llame la atención a los hijos. Por eso mucho jóvenes se enseña la violencia en grupo” (Leonor).

Además de las experiencias propias y de las confidencias de los familiares, la construcción de la imagen de la violencia delincuente proviene de los medios de comunicación y en primer lugar, de la televisión. Preguntados sobre la veracidad de las explicaciones que da la televisión sobre la violencia, la mitad de nuestros interlocutores adultos, hombres y mujeres, desviaron la pregunta para hablar de la violencia en la televisión. Si bien unos estiman que “cuentan bien lo que pasa”, otros opinan que la presentación que se hace de la violencia produce en parte la delincuencia. “En lugar de educar, muestran cómo se hace en otras partes; vemos como hacen los secuestros, por ejemplo, y se multiplican por todas partes” (Juana). La *nota roja* (crónica judicial) de la prensa también se comenta: con frecuencia mis interlocutores citan crímenes que habían ocurrido en México, Puebla o Monterrey. Un alfarero, miembro de una organización militante, critica el papel de los medios: “No dicen la verdad, sino que protegen a los meros capos. Tendrían que dar una explicación más completa, más clara, de lo que está pasando. Y además, esos anuncios son horribles! Es malo para toda la sociedad” (Florencio).

Como lo señala Zires (2005), no es que la televisión remplace el cotilleo local que sigue muy vivo y puede ser bastante nocivo. Más bien se articula con él de múltiples maneras: en particular, se reelabora y se reinterpreta las noticias en función de los criterios de verosimilitud y de las normas éticas de la comunidad. A veces, se produce una variación importante de sentido entre el nivel comunitario y el nacional. Varios de nuestros interlocutores desaprobaban las manifestaciones y los plantones que tuvieron lugar en la Ciudad de México durante el verano de 2006 después de las elecciones presidenciales muy reñidas entre el candidato de la derecha, Felipe Calderón (PAN) y el de centroizquierda, Andrés Manuel López Obrador (PRD),

aunque muchos de ellos habían apoyado a este último: “Si uno ha ganado, es el ganador; si ha perdido, es el perdedor”. Otros, sin embargo, participaron en un bloqueo de carreteras en apoyo a López Obrador. Además, la mayoría de la gente interrogada asociaba las retransmisiones televisivas de los debates, a menudo agitados, que tienen lugar en el Congreso de la Unión a una “falta de respeto”; la cultura nahua funda la vida comunitaria sobre el respeto a las autoridades escogidas por consenso. El comportamiento de los políticos, que se conoce mejor ahora gracias a los medios, se ve juzgado según las normas morales locales: “Nuestro gobernador es un violador de niñas.⁷ Yo no conozco mis letras pero digo que eso no se debe hacer” (Lorenzo).

Los llamados “líderes” sociales y políticos, que aspiran al poder, no se escapan de la crítica. “Hay injusticia [...]. Hace unos años, habían ‘líderes’: no eran la autoridad, sólo se sentían los ‘líderes’. Había que hacer como decían, si no te echaban al bote. Mi padre tuvo problemas con ellos. Eran los más políticos: engañaban a la gente” (Florencio). “Un ‘líder’ quiso llevarnos a México, para mentarle la madre al presidente. Le dije: ‘De acuerdo, si caminas delante.’ Nunca quiso” (Lorenzo).

Las personas interrogadas tampoco tienen una visión positiva del aparato judicial y de la policía quienes, en principio, deberían protegerlos contra la violencia. Uno relata: “Estábamos caminando para el aserradero, a buscar aserrín par el horno. Unos policías nos hicieron bajar y nos golpearon, mientras rebuscaban por todas partes. Como no encontraron nada, nos dijeron simplemente: ¡Váyanse!” (Florencio). El denunciar un acto delictivo no implica necesariamente castigo del culpable. Una persona relata la manera en la que las autoridades judiciales locales desconocieron una denuncia de violación porque no había señales de violencia física: “Estabas de acuerdo y ahora te arrepientes”, se le dijo a la denunciante. Otro señala: “Te voy a decir: si les pagas, harán lo que tú quieras. Si no, no [...]. Si yo fuera policía, debería ser para mantener el orden y la seguridad, y no para violar la ley y golpear a la gente, [si no] para levantar al que necesita” (Pablo). Sin embargo, otros expresan un punto de vista más matizado: “Algunos policías hacen bien su trabajo, otros no. Unos se pasan de listos con la gente y los insultan y hasta ‘burlan’ a las mujeres, a veces [abusan de ellas sexualmente]” (Nicolás).

En resumen, se observa entre los campesinos indígenas un sentimiento de vulnerabilidad frente a las violencias, relacionado con una desprotección frente al aparato político-judicial regional y nacional. Obviamente, esto tiene que ver con la frontera étnica, siempre reactualizada por el racismo de los criollos y mestizos (antaño auto-llamados “de razón”) hacia los indígenas (“inditos”, “nacos”, “peoncitos”), aunque este ya no se exprese abiertamente como antes. Por otra parte, la presencia de esa frontera étnica también puede reducir la credibilidad del discurso dominante, su eficacia, entre los indígenas. Además, el “modelo mexicano”, que logró una integración social y política del campo después de la Revolución de 1910-1917, ha visto su eficacia reducirse por las múltiples crisis de los últimos decenios, culminando en la adopción de políticas económicas neoliberales que marginalizan la agricultura campesina. Eso, a la vez que el mundo rural era alcanzado por la modernidad: la televisión que muestra el mundo ajeno del consumo, y la carretera, que lleva muchachas y muchachos hacia la ciudad o hacia el extranjero. Paralelamente al discurso oficial, siempre optimista, de políticos y líderes, y posiblemente en ruptura parcial con el discurso étnico tradicional, se ha elaborado lo que llamo, provisionalmente, un “discurso de la desgracia”.

7 De hecho, el gobernador de Puebla, Ernesto Marín, fue acusado en 2006 de haber encubierto a uno de sus amigos, un rico empresario denunciado como pedófilo por la periodista Lydia Cacho. El primero sigue en su puesto y el segundo está en libertad, mientras que los tribunales han desestimado la queja presentada por Lydia Cacho después de su aprensión y secuestro por la policía.

LA CONSECUENCIA DE LAS VIOLENCIAS: LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA DESGRACIA

En el mundo hostil donde se sienten vivir los campesinos indígenas, no es de extrañar la importancia de la “desgracia” en la significación de la vida individual y colectiva. En esta perspectiva, el relato de los acontecimientos pasados y presentes reflejan en buena parte dificultades y limitaciones que encuentra el individuo, incluyendo una violencia multiforme. Los testimonios traducen a menudo un temor difuso que en ciertas circunstancias se convierte en una angustia aguda. Lo ilustran anécdotas que se refieren generalmente a dos campos interrelacionados, la familia y la pobreza.

En el campo de la familia, la peor calamidad es la muerte, bastante recurrente en los testimonios: muerte del padre, de la madre, de un abuelo, de un hermano, sobre todo si aconteció cuando la persona entrevistada era menor de edad. Nuestros interlocutores han vivido hasta hace poco en pueblos desprovistos de servicios médicos modernos, de agua potable y de alcantarillado, en los que la muerte de personas de todas las edades era una cosa muy común. Diez de las veinte personas entrevistadas, seis mujeres y cuatro hombres, cuentan cómo la muerte de un ser cercano y sus consecuencias fueron la experiencia más difícil que han tenido que atravesar. Varios han vivido la condición de huérfanos que implica, antes como ahora, el hambre. “Bien chiquitas, nos quedamos mi hermana y yo solitas en la casa [huérfanas]. Ibamos a la fuente, para ayudar a las señoras a cargar sus cántaros de agua a casa, y nos regalaban un puñado de maíz, o de frijoles, y con eso lo pasábamos. Mis tíos no se preocuparon nunca por nosotros. Después fue mi hermana la que hizo la lucha: ella lavaba ajeno” (Tacha). “Cuando venía yo de la escuela, mi madrastra no me daba bastante de comer, tenía que ir a otra parte a pedir una tortilla” (Nicolás). También significó para muchos niños una entrada brutal en la vida adulta con sus trabajos: cosechar maíz y café, cargar bultos pesados a hombros y llevar el piloncillo a vender en los pueblos vecinos (Hermelinda, citada por Argueta 2002). “Cuando mi tía murió, yo tenía 13 años. Mi tía era mi madre, pues mi madre trabajaba siempre en el campo. Después mis hermanos me dijeron que tenía que moler el maíz en el metate. Yo ni sabía, ni quería, pero lo tuve que hacer: mi madre no decía nada, yo no estaba feliz” (Mariela). “Mi padre murió cuando yo era chiquito. Mi madre se volvió a casar pero su marido no me quería. Me criaron mis abuelos. Para ganarme unos centavos, yo ayudaba a acarrear maíz o café durante las cosechas. Después compré mi burrito (Mauricio)”.

Además, varios han vivido situaciones de violencia familiar, física y emotiva: regañadas y golpes, de parte del padre y, con menos frecuencia, de la madre. “Mi padre era violento. Pegaba a mi madre, pero sólo cuando estaba tomado” (Mariela). Además de la violencia física, se mencionan casos de violencia simbólica: “Algunos maldicen a sus mujeres y eso provoca una riña” (Nicolás). Los conflictos suelen traer más pobreza: “Cuando la pareja se separa, tal vez la cocina está vacía. Si no hubiera yo cultivado la milpa y vendido tamales, ¿qué hubiéramos hecho?” se pregunta Santiago, que concluye tristemente: “Tenemos relaciones más pacíficas con los forasteros que con gente de la propia familia”. Lorenzo añade: “La situación se reproduce. Si los hijos nos ven pelearnos, ellos harán peor todavía. Hay que controlarse”.

Es muy posible que yo sólo haya tenido acceso a una parte de la violencia doméstica vida por mis interlocutores, a causa de su relativa invisibilidad. Sigue vigente en el campo el código moral familiar tradicional: como hemos dicho al principio, el marido puede “castigar” (*tatsakuiltia*) a su mujer si es “perezosa” (*tatsiuj*), si gasta demasiado (*-auiloua*) o es “desobediente” (*amo takamati*). Se considera “violento” a uno que lo hace “sin motivo, por maldad”. También hay otro factor: varios socializan con mucha dificultad sus experiencias personales de violencia fuera de un círculo reducido de amigos muy cercanos.

Sin designarla nunca como tal, los entrevistados mencionan a menudo una violencia estructural que se traduce entre otras cosas, por la presión a emigrar. Muchas mujeres adolescentes

se van para la ciudad, para trabajar como criadas. A menudo traen recuerdos negativos: “A los 14 años, yo me fui a trabajar en la ciudad de México. La señora me acusó de robo y no era cierto. De no haber sido yo menor de edad, me llevaba a la comisaría” (Mariela). En cuanto a los hombres, los de la Sierra Alta bajaban tradicionalmente a Veracruz para la zafra, una vez hechas las siembras, en febrero. Después de la crisis del café, en 1989, se les unieron los de la Sierra Baja, esta vez para ir a Puebla o México, donde les espera generalmente el trabajo precario en la construcción, con sus muchos riesgos: “Cuando me quebré el brazo al caer del andamio, el jefe me pagó mi semana y me dijo: ‘Vete a tu pueblo a curarte. Volverás cuando estés sano ya’. Por suerte, yo había ahorrado unos pesos”. Saben los aldeanos que los sueldos son mucho más altos en Estados Unidos, pero muchos no tienen confianza en los *coyotes* o *polleros*, que tratan mal a los llamados *ilegales*: “Te cobran 30 000 pesos por llevarte. Si no tienes como pagar, te embargan tu sueldo allá: ‘Cuando hayas pagado, ¡comerás!’ Yo quería vender un terrenito para pagar adelantado, con tal que el pollero me asegurara que tendría un trabajo del Otro Lado. No quiso” (Florencio). El temor es compartido por los familiares que se quedan en el pueblo: “Sufren los que van del Otro Lado porque no conocen. Yo digo a mis hijos que se queden” (Santiago).

Más allá de las experiencias individuales, hay una percepción extendida de que, incluso en el campo, “las cosas no son como antes” es decir, hay más violencia. La comunidad local, marco de la vida cotidiana, ha perdido mucho de su homogeneidad social y cultural de antaño, en particular desde la llegada de los protestantes y de los partidos políticos. Es en la parte alta de la Sierra donde se ha desarrollado más el proselitismo evangélico, que se traduce por un cambio importante en la vida de los conversos: ya no toman alcohol y se abstienen de las fiestas y de los cargos tradicionales. Para dar cuenta de la popularidad de los nuevos cultos, aún muy minoritarios, varios acuden a explicaciones materialistas: “La gente los va a ver por sus enfermedades. Dicen que la mano de Dios les cura [...] y se quedan” (Florencio). La actitud frente a su proselitismo varía mucho. Un hombre es categórico: “Vienen para quitarnos el tiempo, y el dinero” (Lorenzo). Otros son más matizados: “Lo que cuentan no es malo: siempre hablan de Jesús. Siempre saludan, y respetan. Y no toman. Mientras que entre nosotros, hay quienes van a la iglesia y escuchan, y después, hacen lo que quieren” (Mariela). Pero no se reportan en la Sierra enfrentamientos violentos entre católicos y protestantes como en otras regiones indígenas de México, como los Altos de Chiapas o la Montaña de Guerrero, donde la tenencia comunitaria de la tierra funda un control colectivo más estrecho del comportamiento de los miembros (Beaucage 2004).

La introducción del multipartidismo en la región trajo oposiciones más fuertes. A principios de los 1990, el palacio municipal de Cuetzalan fue ocupado durante meses por miembros de un grupo de oposición, el Partido Popular Socialista, que denunciaba un fraude electoral por parte del Partido Revolucionario Institucional en el poder. Salvo en el municipio de Huitzilán en los años 1980 (véase arriba), sin embargo, nunca se llegó a la violencia física.

De los testimonios recogidos, se puede inducir que la visión inculcada desde la infancia, de un mundo habitado por fuerzas hostiles, se ve reforzada, a lo largo de la existencia, por una experiencia de frustraciones e injusticias. De allí un temor difuso de las violencias, ya sea familiar, delincuente o política, fruto de la experiencia directa y de la comunicación de masas. Ese temor constituye la base de un discurso de la desgracia, que da sentido a los muchos golpes de la existencia, y, para varios, desemboca sobre el fatalismo y el pesimismo. Esos ya no creen en la posibilidad de un cambio, político u otro: “La justicia será sólo cuando estemos muertos”. (Santiago). Varias mujeres expresan sobre todo esperanzas frustradas cuando se refieren espontáneamente a su situación personal: “Cuando me casé, creía que todo iría bien y fue todo lo contrario” (Tacha). Mientras que varios hombres aluden a sus decepciones políticas. “El nuevo alcalde visitaba mucho las comunidades y pensábamos que trabajaría mejor. Pero es

un poco malo" (Nicolás, notar la lítotes típica). Otros se orientan hacia el milenarismo religioso (que se encuentra efectivamente en una minoría pentecostés) o político (que se expresa en forma intermitente con el surgimiento de movimientos radicales). Incluso para la mayoría, las representaciones de la desgracia, que comprenden múltiples matices del temor, del miedo, de la desconfianza, no necesariamente desembocan en una angustia paralizante, como veremos a continuación.

LA CONSTRUCCIÓN FRÁGIL DE LA FELICIDAD

Junto al discurso de la desgracia, los testimonios recogidos revelan otro conjunto de representaciones muy diferente, que coexiste y contrasta con las anteriores. Se manifestó primero al relatar los recuerdos de infancia, cuando apareció una imagen bastante diferente de la violencia familiar que evocábamos anteriormente. Algunos dicen haber conservado buenos recuerdos de su padre: "Al morir mi madre, mi padre me llevaba a todas partes con él: al campo, al pueblo... Recuerdo que me llevaba sobre su tercio de leña al volver del campo" (Nicolás). Otro cuenta de su padre: "Le gustaba despertarme pronto y me castigaba, pero a la vez me reconfortaba" (Antonio). Para otro: "Era pacífico y nos enseñó a trabajar bien [la alfarería]. Nos ponía una regla y hacer algo malo no le gustaba" (Florencio). Se desprende una aprobación de estos padres que fueron muy presentes y que transmitían un saber-hacer, aplicando la disciplina para corregir los comportamientos inadecuados de los hijos. El modelo paterno de base parece ser: "Ser bueno pero estricto". "Saber enseñar y guiar" es un modelo que se considera válido también para el tiempo presente.

A nivel material, la mayoría de los interlocutores estima que sus condiciones materiales no son peores y a veces son mucho mejores que hace 10 o 20 años. "Estamos mejor que antes. Yo iba a la escuela descalzo, con mis libros en una bolsa de nailon. No me gustaría mandar a mis hijos así" (Florencio). Se piensa que el propio Estado mexicano, por muy corrupto que sean muchos funcionarios, ha elaborado programas para disminuir la miseria del campo. Los niños pueden estudiar más gracias al programa "Oportunidades" que envía a cada madre de familia un subsidio mensual para alimentar y vestir a sus hijos de edad escolar. También intervinieron actores de la sociedad civil: "Antes de la llegada de [la ONG] no teníamos ni agua potable ni clínica. Formaron comités" (Juana). Además, nuestros interlocutores – en particular, pero no solamente, las mujeres – perciben una mejoría en las relaciones de pareja y familiares. "La gente es más educada y se hablan más [...] La violencia doméstica ocurre sobre todo en los ranchos, por la tomadera" (Santiago). "Al ser más educados, conocen mejor sus derechos y no se dejan engañar tan fácilmente por los señores de la ciudad o funcionarios corruptos. Cuando las golpean, las mujeres denuncian" (Pablo). Sobre esta base, limitada pero real, los individuos y los grupos intentan construir una felicidad personal y familiar. Para muchos jóvenes, esto supone salir de la condición campesina de sus padres, puesto que los últimos gobiernos mexicanos se están desinteresando progresivamente de la agricultura: por eso hay que estudiar, para conseguir uno de los empleos que se crean ahora en las regiones en la enseñanza, la salud y las administraciones, o emigrar a la ciudad o a Estados Unidos.

Definida en estos términos, la felicidad les parece a los jóvenes más accesible que lo que fue para sus padres, a pesar de las muchas dudas sobre su porvenir. Pero esa felicidad privada es frágil y sólo se puede dar en un contexto social favorable. En este punto la mayoría de los interlocutores son pesimistas. Salvo dos excepciones. Según Florencio: "Cuando Marcos se levantó en armas para defender a los mexicanos más marginalizados, eso me gustó. Y fuimos muchos los que estuvimos de acuerdo con que alguien diera la cara por nosotros, y que se respete más a los indígenas, porque siempre hemos sido los más despreciados". El levantamiento

zapatista fue hace 15 años ya. En la primavera y el verano de 2006, la perspectiva de victoria de Andrés Manuel López Obrador, candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD) para las presidenciales, suscitó entusiasmo hasta en zonas rurales alejadas, como la Sierra Norte de Puebla. Los jóvenes que trabajaban en el Distrito Federal, donde AMLO fue alcalde, traían testimonios de que “se preocupa por los pobres”, “no les tiene miedo a los ricos”. A los pocos días de terminar mis entrevistas, centenares de campesinos indígenas no dudaron en cerrar la carretera nacional para protestar contra el fraude, cuando se supo de la victoria, por un margen muy estrecho, del candidato de la derecha, Felipe Calderón. Según Nicolás: “Lo que habría que cambiar es la pobreza. López Obrador no escondía en su taco lo que tenía que decir. Entonces, ¡que esté él arriba, que trabaje para todo el mundo y que ayude, como dice, a los pobres!” El mismo añade inmediatamente: “A no ser que se vaya después con los que tienen el dinero. Algunos tienen mucho, mucho dinero y hacer la política cuesta caro...”. Para varios, la participación en movimientos sociales de protesta, en las organizaciones e instituciones locales abre un horizonte de cambios posibles (tema de una investigación en curso).

CONCLUSIÓN

En ese intento de hacer un repertorio de las violencias en un pueblo indígena actual de México, han aparecido niveles y significados muy distintos. Los mitos narran la constitución del mundo actual mediante un proceso de creación y de destrucción de diversos mundos, proceso que implica la ruptura necesaria del equilibrio anterior. Ese proceso es productivo y acumulativo: el maíz, el baño de vapor, la música, inventados por Sentiopil, ocupan siempre un lugar central en la cultura indígena. Incluso los ‘perdedores’ no desaparecen: Sentiopil vive con la Serpiente, todavía hay ogros (*masakamej*) que habitan en las cuevas y devoran a los hombres y mujeres perdidos o infieles. Cada nuevo mundo lleva en sí las contradicciones que lo llevarán eventualmente a su pérdida. La violencia creadora del mito tiene como complemento la violencia reguladora de los relatos de animales, orientada a ordenar las relaciones sociales y con el medio ambiente.

La violencia política, trama de los relatos etnohistóricos, es muy distinta. Proviene de la irrupción en la vida indígena de fuerzas malas, identificadas en los extranjeros: los “del Otro Lado” y los villistas. Esa violencia destructora pertenece a un imaginario del mal y justifica la violencia de la reacción de los indígenas. Empalma con la violencia estructural que siguió la penetración del capitalismo agrario en la región. Propongo que las representaciones nahuas sirvieron de base para una resistencia simbólica que se transformó en oposición sociopolítica en distintas ocasiones recientes, como cuando se formaron la organización agraria radical y la organización cooperativa, en los años 1970 y 1980.

Por su parte, el caso del chupacabras-sidioso ejemplifica – una vez más – que el imaginario indígena no puede ser estudiado hoy como un universo cerrado, comodamente etiquetado como “una cultura”. Como lo muestra el análisis de nuestros entrevistas, las representaciones tradicionales de la violencia, producidas y reproducidas dentro de la familia y de la comunidad, se mezclan hoy con las que vienen del aparato político y legal, de la Iglesia y con las que transmiten los medios de comunicación, sobre todo la televisión, que alcanza actualmente hasta las comunidades más aisladas. Las historias de ogros y de apariciones que se contaban durante las veladas cuando hice mis primeras estancias de campo, las remplazan ahora telenovelas y telereportajes sobre la “guerra al narcotráfico” y sus masacres, o sobre manifestaciones multitudinarias y su represión violenta. Los individuos intentan poner un orden en esta multiplicidad, y jerarquizar las violencias, como sus miedos: el miedo, persistente, de seres sobrenaturales generalmente malignos, que “visitan” un terruño encantado; el miedo al marido

o al padre borracho y violento; el temor a Dios, que castiga a ciertos pecadores en este mundo mismo; el miedo a la policía y a la autoridad judicial, pronta para arrebatar multas o mordidas por delitos reales o imaginados; el miedo a la gran ciudad, en la que se cometen los crímenes espantosos que narra la televisión; el miedo, más difuso, a la gente poderosa y desconocida que sube el interés del dinero y hace bajar el precio del café, obligando hijas e hijos a emigrar, a las ciudades o al mítico (y también temido) Otro Lado estadounidense. A la vez, las desigualdades sociales no sólo se mantenían, sino que aumentaban fuertemente durante los últimos decenios a la vez que se volvían más evidentes y dolorosas con las comunicaciones, entre otros, los medios electrónicos.

En ese contexto, ¿podemos decir que existe en la Sierra una *cultura de la violencia*, en el sentido que esta se hubiera integrado al conjunto de comportamientos sociales normales (Blair 2005). No lo creo, a pesar de la generalidad del miedo a la violencia. En efecto, si la situación conduce algunos al milenarismo religioso o político y varios al fatalismo, muchos de nuestros interlocutores consideran posible construir una felicidad familiar y comunitaria en los intersticios del sistema y lo buscan activamente. En México, las reformas efectuadas a lo largo del siglo xx en los campos de la salud, de la educación y de la previsión social, y la elevación del nivel de vida durante ciertos períodos, hacen que muchos de nuestros interlocutores piensen que podrían evitar la miseria que conocieron sus padres y esperan alcanzar un mínimo de bienestar que permita una felicidad modesta. Y por eso, en la Sierra baja, los nahuas adhirieron masivamente a organizaciones democráticas amplias e independientes como la cooperativa regional, las asociaciones de mujeres, etc. La voluntad de cambio de muchos apareció durante la campaña presidencial de Andrés Manuel López Obrador, en 2006, incluso en un estado conservador como Puebla, donde todos los poderes apoyaban a su adversario. Las manifestaciones gigantes de julio y agosto de 2006 no pudieron cambiar nada a la derrota oficial de López Obrador, pero su resultado en la Sierra fue el acercamiento entre las principales organizaciones que, desde entonces, han llegado a elaborar estrategias comunes y concretas de acción. A pesar de las dificultades actuales, el imaginario popular parece estar en vías de integrar la esperanza. Este movimiento me parece inscribirse claramente en contra del crecimiento de las violencias que se observa en amplias zonas de México ¿Hasta que punto el contexto sociopolítico actual permitirá su consolidación? Sólo el análisis de la compleja dinámica entre los escenarios local y nacional lo dirá.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBÓ, Xavier & Raúl BARRIOS (dir.) 1993 – *Violencias encubiertas en Bolivia*. (2 vols.). CIPCA / Ayuwayiri, La Paz.
- ARGUETA, Yolanda 2002 – María Antonia Hermelinda; une histoire de vie. In F.S. Eduardo ALMEIDA ACOSTA et María Eugenia SÁNCHEZ DÍAZ DE RIVERA (dir.), *Connaissance et action à Tzinacapan. Autobiographies raisonnées*: 111-140. L'Harmattan, Paris.
- BARTRA, Armando, Rosario COBO y Lorena PAZ PAREDES 2004 – *Tosepan Titataniske. Abriendo horizontes. Veintiseiete años de historia*. Sociedad Cooperativa Regional Tosepan Titataniske / Centro de Formación Kaltaixpetaniloyan, Cuetzalan.
- BEAUCAGE, Pierre 1974 – Comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla. *Revista Mexicana de Antropología* 36 (1): 111-146.
- 1995 – Ethnies et société: deux ethnohistoires des Nahuas (Sierra Norte de Puebla). In P. Charest et F. Trudel (dir.), *La construction de l'anthropologie au Québec. En hommage à M.A. Tremblay*: 337-366. Presses de l'Université Laval, Québec.
- 1998 – Después de los ancianos. La justicia local en un pueblo de la Sierra Norte de Puebla. *Cuadernos Agrarios* (16): 147-167.
- 2004 – Nouveaux imaginaires et conversions au protestantisme chez les Amérindiens du Guerrero (Mexique). *Recherches amérindiennes au Québec* 34 (2): 33-47.

- BLAIR, Elsa 2005 – La violencia frente a los otros lugares y/o los “otros” de la cultura. *Nueva Antropología* 20 (65): 13-28.
- BOURDIEU, Pierre 1994 – *Raisons pratiques sur la théorie de l'action*. Éditions de Minuit, París.
- CONTRERAS, Diego Filiberto 2002 – «Un pescador» (traducido por Alfonso Reynoso Rábago: “La vision du monde dans la mythologie maseuale de la Sierra Norte de Puebla”): 341-342. Tesis de doctorado, Université de Montréal.
- DELUMEAU, Jean 1978 – *La peur en Occident (XIV-XVIII siècles)*. Une cité assiégée. Fayard, París.
- GALTUNG, Johan 1980 – The Specific Contribution of Peace Research to the Study of Violence: Typologies. En *Violence and its causes* (coll.). UNESCO, París.
- GIRARD, René 1972 – *La violence et le sacré*. Grasset, París.
- GRAMSCI, Antonio 1971 – *Selections from the prison notebooks*. (Traducido y presentado por Q. Hoare y G. Nowell Smith). International Publishers, New York.
- KNAB, Timothy James 1983 – “Words, great and small. Sierra Nahuatl Narrative Discourse in Everyday Life”. Tesis de doctorado. State University of New York at Albany.
- LEVI-STRAUSS, Claude 1955 – *Tristes tropiques*. Plon, París.
- MANNONI, Pierre 2004 – *De la peur au terrorisme*. Vigneux (Matrice), París.
- ORTIGOZA TÉLLEZ, Francisco 1980 – “Juan Oso”. *La Semana de Bellas Artes* 153. México.
- PEDRO, Gabriel Francisco – *Masakouat uan anillo de oro*. Maseualsanilmej 10. (Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Pue.) Taller de Tradición Oral del CEPEC, San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan Puebla.
- RAMÍREZ SUÁREZ, Carolina, Gabriel JAIMEZ RAMÍREZ y Pablo VALDERRAMA ROUY 1992 – *Tejuan titalnamiki ... Nosotros recordamos el pasado*. Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Puebla.
- RAPPO, Susana 1991 – Antorcha Campesina, mitos y realidades. *Cuadernos Agrarios* (nueva época) (2): 80-89.
- REYNOSO RÁBAGO, Alfonso 2002 – «La vision du monde dans la mythologie maseuale». Tesis de doctorado. Université de Montréal, Montréal.
- RODRÍGUEZ, Porfirio 1985 – *Takuatsin / El Tlacuache*. Maseualsanilmej 3. (Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Pue.) Taller de Tradición Oral del CEPEC, San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla.
- ROMERO MELGAREJO, Oswaldo 2006 – *La violencia como fenómeno social. El linchamiento en San Juan Canoa*. Jorale Editores, México.
- SUBIRATS, Eduardo 2006 – *Violencia y civilización*. Losada, Madrid.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL 1983 – *Sentiopil, el Hijo del Maíz*. Ediciones del CEPEC, Cuetzalan, Puebla.
- 1994 – *Tekintenkakiltiyaj in toueytatauan / Les oíamos contar a los abuelos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL y Pierre BEAUCAGE 1990 – Le bestiaire magique: catégorisation du monde animal chez les Indiens Maseuals (Nahuatl) de la Sierra Norte de Puebla (Mexique). *Recherches Amérindiennes au Québec* vol. xx (3-4): 3-18.
- 2003 – Una mirada indígena sobre naturaleza y cultura. La mujer, el oso y la serpiente en dos mitos nahuas. *Cuadernos del Sur* 9 (19): 59-74.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL, Pierre BEAUCAGE y GRUPO YUWALXÓCHIT 2005 – Las yerbas y la llamada (*tanotsalis*). Etnofarmacología de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. *Revista de Fitoterapia* 5 (supl. 1): 27-38.
- THOMSON, Guy P.C. 1999 – *Patriotism, Politics and Popular Liberalism in Nineteenth-Century Mexico*. Scholarly Resources, Wilmington, Delaware.
- WIEVIORKA, Michel 2004 – *La violence*. Éditions Balland, París.
- ZAMORA ISLAS, Eliseo 1988 – L'âme captive et les quatre lieux du monde. *Culture* 8 (2): 81-85.
- ZIRES, Margarita 2005 – *Del rumor al tejido cultural y saber político*. Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Xochimilco, México.