

PLURIVERSALIDAD EXITOSA: EPISTEMOLOGÍAS Y ONTOLOGÍAS DE LOS MASEUALMEJ DEL MUNICIPIO CUETZALAN, MEXICO

Revista Trama
Volumen 6, número 2
Agosto - Diciembre 2017
Páginas 41-56
ISSN-1659-343X
<http://revistas.tec.ac.cr/trama>

Successful pluriversity: epistemologies and ontologies of the maseualmej of the district of Cuetzalan, Mexico

Erfolgreiche Pluriversalität: Epistemologien und Ontologien der Maseualmej des Bezirks Cuetzalan, Mexiko

Patricia Zuckerhut¹

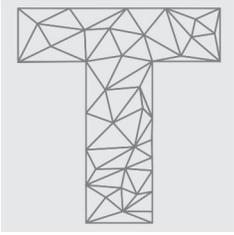
Fecha de recepción: 22 de febrero de 2017
Fecha de aprobación: 25 de noviembre de 2017

Zuckerhut, P.(2017). Pluriversalidad exitosa: epistemologías y ontologías de los maseualmej del municipio cuetzalan, mexico. *Trama, revista de ciencias sociales y humanidades*, Volumen 6, (2), págs. 41-56.

DOI: <http://dx.doi.org/10.18845/tracs.v6i2.3432>

1. Profesora titular. Departamento de Antropología Cultural y Social. Universidad de Viena. Universitätsstraße 7. A-1010 Viena. Austria. Correo electrónico: patricia.zuckerhut@univie.ac.at





Resumen

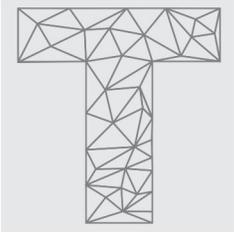
La población indígena de Cuetzalan, México, tiene las características de aquellas que habitan territorios fronterizos desde hace siglos, fronterizos en el sentido de Gloria Anzaldúa, dado que siempre tiene que adaptarse a nuevas condiciones para sobrevivir como gente indígena. El artículo analiza esas adaptaciones como formas/lógicas de pluriversalidad, es decir, los maseualmej (sg. maseual) juntan la epistemología y ontología occidental hegemónica con una epistemología y ontología indígena. Usan las nuevas condiciones, introducidas por la sociedad nacional capitalista, como recurso en su resistencia contra su desposesión (de bienes, de conocimientos, de identidad, etc.). Mantienen su existencia e identidad como comunidad indígena porque conectan las dos lógicas y no las separan. El análisis se basa en investigación de campo de uno a tres meses en cada estancia entre 2003 y 2017 con observaciones participantes, conversaciones informales, así como entrevistas formales. El fundamento de mi análisis son las teorías del sistema mundo, de la colonialidad de poder y la teoría antropológica de la persona.

Palabras clave: Pluriversalidad, maseualmej, Cuetzalan/México, identidad, Nahuatl, maíz, café, resistencia.

Abstract

The indigenous population of Cuetzalan, Mexico, which calls itself maseualmej (sg. maseual), since centuries is one of borderlands, borderlands in the sense of Gloria Anzaldúa. It always had to adapt to new conditions to survive as indigenous people. The article considers these adaptations as a form of pluriversal logics/pluriversality. The maseualmej combine the western hegemonic epistemology and ontology with an indigenous (cosmocentric) epistemology and ontology. They use things brought into the region by the capitalist national society as means to resist against dispossession (of goods, of knowledge, of identity, etc.). Over the last centuries they could keep/gain their existence and their identity as indigenous community by connecting the two mentioned logics and not separating them. The investigation is based on fieldwork between 2003 and 2017, one to three months every stay, consisting of participant observation, informal conversations and formal interviews. The foundation of my analysis are the world system theory, theory of coloniality of power and anthropological theory of personhood.

Keywords: Pluriversality, maseualmej of Cuetzalan/Mexico, Nahuatl identity and personhood, corn, coffee, resistance.



I. PREFACIO E INTRODUCCIÓN

Over the years, Esperanza and I often talked about the book I had promised to write based on our conversations. Inevitably these talks forced us to take stalk of our different location on the boundaries of power as a Mexicana and a gringa. We were continually aware that neither of us was exempt from the politics of our situations within the international division of labor created by neocolonial forms of capitalism. On the contrary, we felt caught in the shuffle, in the restless noisy movement back and forth across the borders of race, class, and nationality. (Behar, 1993, p. 229)

Unas palabras sobre mi persona

A diferencia de Ruth Behar –una antropóloga cubana estadounidense-, yo no soy gringa, sino austriaca, aunque Austria, como los Estados Unidos de América, también es un país del centro del mundo capitalista. Como Ruth Behar soy antropóloga y trabajo en la universidad, es decir en un ambiente académico. Austria no tiene una frontera con México, pero sí tenemos fronteras de raza, de clase y nacionalidad entre la gente indígena de Cuetzalan y yo.

Por mi locación privilegiada en los países centrales, se puede preguntar con qué derecho yo, como mujer blanca, escribo sobre los maseualmej y cómo se autodefinen. A primera vista, parece claro que no tengo ningún derecho, sino lo más que puedo hacer es escribir como gran agradecimiento y admiración por las experiencias que pude compartir con mis amigas/os mexicanas/os indígenas. Agradecida estoy sobre todo por las experiencias de una vivida “pluriversidad”, del vivido entrelazamiento de diferentes epistemologías y ontologías.²

El concepto de pluriversidad

El concepto de pluriversidad de Walter Mignolo (2012, p. 205-6), es un medio para la decolonización de epistemologías. Con esto no se puede solo sustituir la universalidad hegemónica sino también comprenderla. Al contrario del pensamiento preponderante que está basado en exclusión y marginación de epistemologías, de regiones del mundo, de gente, etc., pluriversidad se caracteriza por una lógica inclusiva. Por eso no sirve reemplazar un sistema de conocimientos por otro, sino de imponer

intercambio y diálogo. Para realizar este intercambio y diálogo se necesita la vida y el pensamiento en el territorio de los márgenes/fronterizos. Habitar los márgenes implica mezcla, una mezcla que había siempre y en todas partes del mundo. Gloria Anzaldúa define su condición de habitante de los márgenes, como la “Nueva Mestiza”, con las palabras siguientes (Anzaldúa siempre usa una mezcla de lenguas, aquí español e inglés):

Asombra pensar que nos hemos quedado en ese pozo oscuro donde el mundo encierra a las lesbianas. Asombra pensar que hemos, como feministas y lesbianas, cerrado nuestros corazones [sic!] a los hombres, a nuestros hermanos los jotos, desheredados y marginales como nosotros. Being the supreme crossers of cultures, homosexuals have strong bonds with the queer white, Black, Asian, Native American, Latino, and with the queer in Italy, Australia and the rest of the planet. We come from all colors, all classes, all races, all time periods (Anzaldúa, 2007, p. 106; letras cursivas en original).

La Nueva Mestiza como marginalizada con el potencial de transformación

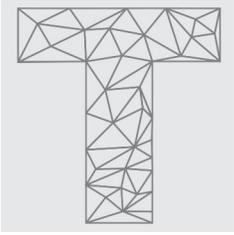
La “Nueva Mestiza”, que tiene el potencial de desbordar las fronteras y por tanto desplazarlas, incluye todas/os las/os imaginadas/os. Y en este sentido yo, como mujer proveniente de una familia no intelectual, de un pueblito del campo y como feminista en un ambiente patriarcal, es decir como marginada en el ambiente académico, también tengo la potencialidad de la transformación. Y por eso me tomo el derecho de escribir este texto, no para (representar a) la gente indígena, sino con el derecho y mi deseo de un mundo incluyente, no excluyente, con el deseo de un gran cambio, interesada en dilucidar estructuras de poder y estructuras de desigualdad.³

Pero en particular la gente indígena Nahua del municipio Cuetzalan, los maseualmej, son habitantes de los márgenes. Hace siglos aprovechan este estatus en su resistencia a los despojos de tierra, de derechos, de conocimientos, etc.

Los maseualmej tiene las características de una población que desde hace siglos vive en territorios fronterizos, fronterizos en el sentido de Gloria Anzaldúa. Siempre tenía que adaptarse a nuevas condiciones para sobrevivir como gente indígena. El texto siguiente analiza esas adaptaciones como forma/lógicas de

2. Este artículo se basa en investigaciones de campo entre 2003 y 2017. Cada uno o dos años me voy a visitar a mis amigas/os en el municipio de Cuetzalan. Los resultados de las estancias en campo entre 2003 y 2015 se encuentran en mi tesis de habilitación, publicado en 2016 (Zuckerhut, 2016).

3. Gracias a Francisco Javier Mojica Mendieta por esa formulación.



pluriversidad, es decir, como los maseualmej juntan la epistemología y ontología occidental hegemónica con una epistemología y ontología indígena. Usan las nuevas condiciones, introducidas por la sociedad nacional capitalista, como recurso en su resistencia contra su desposesión (de bienes, de conocimientos, de identidad, etc.). Mantienen su existencia e identidad como comunidad indígena porque conectan esas dos lógicas y no las separan.

Por ejemplo, producen café para el mercado mundial, que fue introducido por italianas/os, que invadieron la región en el siglo diecinueve. El café se cultiva en parcelas privadas; el dinero que ganan con su venta lo usan para financiar la subsistencia y las muchas fiestas que hay en el municipio. Además, en las últimas décadas, la producción y la venta de artesanía, así como otras actividades que traen ingresos, ganan importancia.

Por otro lado, desarrollaron la producción de maíz para la subsistencia como base de la identidad indígena. Su consumo es un acto de compartir y produce comunidad. La ganancia de la venta del café, por otra parte, pertenece al/a la dueño/a del café. No tienen que compartirla con miembros de su hogar.

El terreno para cultivar maíz es un terreno común del hogar (Tz 7, 2006; Diarios de Campo 2003-2017).

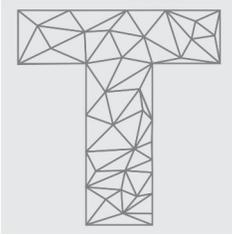
En la siguiente contribución realizo una recapitulación de unos aspectos de la vivencia en pluriversidad. Primero presento el contexto teórico, así como la metodología de investigación. Después aporto información histórica sobre cómo los maseualmej reaccionan a expropiaciones de tierras comunales y a la introducción de café como cash crop (cultivo comercial); cómo cada vez se adaptan a nuevas condiciones y las aprovechan para mantener su identidad como gente indígena. También explico la importancia que tiene el maíz para esa identidad, una identidad que está estrechamente relacionada con el concepto de la persona Nahuatl. Por eso continúo con unas explicaciones sobre este concepto. Al final, presento las dos lógicas como expresión de la vivencia en pluriversidad; una lógica individualista, asociada con el café, y la otra, cosmocéntrica, asociada con el maíz y las muchas fiestas que hay en la región. Por eso aporto información sobre la producción, preparación y el consumo del maíz y del café, seguido por otra información sobre las mayordomías como parte de un sistema de cargos religiosos.

El objetivo de este artículo es contribuir a

la estimación de los conocimientos y formas de vidas de la gente indígena mexicana como base de la decolonización de epistemologías.

II. CUADRO TEÓRICO Y METODOLOGÍA

Partiendo de la teoría del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein me di cuenta de la necesidad de hacer adaptaciones para realizar un análisis como antropóloga feminista decolonial. El punto de partida es la conclusión de que el sistema capitalista, para su existencia, siempre dispuso de poblaciones, regiones y sectores no capitalistas: Rosa Luxemburg (1985 [1913]), ampliando el concepto de la acumulación originaria de Carlos Marx, constata que los procesos de dicha acumulación no se limita a una sola apropiación gratis de tierra, recursos y mano de obra por el capital. Más bien se trata de una permanencia de la acumulación originaria ("fortgesetzte ursprüngliche Akkumulation") de sectores y formas de vida que no actúan en modo capitalista. David Harvey (2003:145) define esos procesos violentos como "acumulación por desposesión". Autoras feministas como Claudia von Werlhof (1978, p. 22), Veronika Bennholdt-Thomsen (1981) y María Mies (1983) ya al fin del siglo veinte, basándose en Rosa Luxemburg y en el antropólogo Claude Meillassoux (1975) hacen notar que las economías de subsistencia son un importante e indispensable suplemento de la economía capitalista. Son las mujeres de todo el mundo, así como las/os campesinas/os de los países del "Tercero Mundo", como los llaman, quienes trabajan en ese sector. Silvia Federici (2012) exalta la importancia que tiene la acumulación por desposesión del cuerpo. Y autores decoloniales, con referencia a la teoría de la dependencia y la teoría del sistema-mundo describen la importancia que tiene Latinoamérica para la formación, el desarrollo y la continuidad del sistema capitalista global (Grosfoguel y Cervantes-Rodríguez, 2002). Aníbal Quijano (2000), al enfocarse en la violencia epistémica de esos procesos permanentes de la acumulación por desposesión de los sistemas de saberes, habla de una "colonialidad global". En la "matriz colonial del poder" (Mignolo, 2005) domina una producción de cultura y saberes eurocéntrica. La colonialidad se expresa en una lógica que pone la naturaleza y lo femenino como subordinado y a domesticar. Se funda en un mecanismo que naturaliza y feminiza grandes partes del mundo y de poblaciones (Zuckerhut 2016, p. 80). Otras lógicas son marginalizadas y se devalúan; es decir, parecen



no existentes, son anticuadas y en desaparición (Grosfoguel, 2013).

A pesar de todos los empeños al generalizar esa lógica de la permanencia de la acumulación originaria, aún existen otras cosmovisiones y sistemas de saberes, que se interceptan con el sistema dominante. Esas otras epistemologías y ontologías están siempre amenazando a la “acumulación por desposesión” y al mismo tiempo, tienen gran importancia en la resistencia contra ella (Fitting, 2011).

Para descubrir y descifrar las lógicas y resultantes prácticas de esas cosmovisiones subordinadas, en mis estudios realizados entre 2003 a 2015 sobre relaciones de autoridad y poder en hogares Nahuas (cf. Zuckerhut, 2016), tuve que recurrir a conceptos locales para mi análisis, específicamente con respecto al concepto del poder. En sistemas indígenas mesoamericanos, aunque son parte del mundo capitalista, no se puede separar la economía de la religión o de la política. Además, el análisis de relaciones de poder y autoridad siempre tiene que tomar en cuenta las eficacias e importancias contextuales. Poder, en español está asociado con fuerza, virtud y energía, es algo que desde una perspectiva antropológica no se limita a un ámbito social, una persona o una entidad aislada. Más bien es policéntrico, distribuido en todas las áreas, en todos los miembros de una sociedad, en todos los seres del universo y puede tomar diferentes formas. La dimensión del poder, reconocido en los diferentes individuos o entidades es el resultado de negociaciones y, en consecuencia, de las capacidades de las/os afectadas/os.

Como instrumento para el análisis del poder es importante considerar el concepto antropológico de la persona indígena. “La teoría indígena de la persona [en muchas culturas americanas] es a la vez una teoría del poder”, concluye Elke Mader (1999, p. 12) en su estudio de la persona Shuar y Achuar de Ecuador y Perú. La persona se caracteriza por a) la agencia; b) la relación temporal o permanente entre componentes como alma(s), espíritu y cuerpo; y c) el hecho, que no todas/os las/os humanas/os son personas y no todas las personas son humanas/os. La persona se construye, se mantiene y se cambia por prácticas sociales, por un lado, y por relaciones con otros – relaciones con humanas/os, con animales, con plantas, con sitios, etc. (Fowler, 2004, p. 7-8). En ese sentido la persona indígena se puede denominar “cosmocéntrica” (Viveiros de Castro, 1998, p. 475). Hay que fabricarla, reforzarla y aumentarla de manera permanente por relaciones con entidades de todo el cosmos. En el desarrollo y cambio de la persona maseual de Cuetzalan, entran en vigor modos de actuar

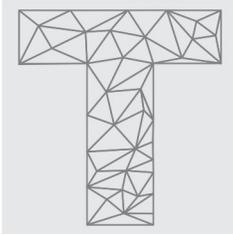
concretos del intercambio recíproco, de proximidad y distancia, así como principios estructurales de la comunidad indígena, tales como edad, género, estatus de matrimonio, etc. En la persona se encuentran e interceptan variadas formas de diferencia, entre ellas también de raza, de clase y de género (Zuckerhut, 2016, p. 85).

Este concepto de persona permite ir más allá y enfocar no solo las diferencias, sino también de conexiones de inclusiones y relaciones entre diferentes actores (Zuckerhut, 2016, p. 88).

Ese concepto dinámico del poder, incluyendo hombres y otros seres del cosmos, lo apliqué en datos de investigaciones de campo en la comunidad San Miguel Tzinacapan, México, hecho entre 2003 a 2015. Además de trabajar mediante la participación observando y observación participante, realicé entrevistas, así como conversaciones menos formalizadas. El objetivo era diferente al de este artículo, es decir quise perseguir los cambios de relaciones de poder adentro de hogares relacionados con cambios internos (cuando entran nuevas personas, cuando salen unos miembros, etc.) y con cambios externos (es decir en la comunidad, en la política mexicana así la economía mundial). Mis criterios para la selección de los hogares y personas eran por una parte su pertenencia a la comunidad San Miguel Tzinacapan. Por otra parte quise incluir hogares de diferentes tamaños (investigué hogares que consisten entre una y dieciséis personas) y de diferentes tipos de economía (es decir, economías basadas en la agricultura, la producción de artesanía, la venta de artesanía u otros bienes como fuente de subsistencia). Gracias a los contactos de muchos años logré establecerme en una familia, mi hogar⁴, donde me quedé cuando estuve en San Miguel, Tzinacapan. También tenía relaciones con muchos otros hogares vecinos, con mayor o menor intensidad. En conjunto registré en mi estudio datos de 59 hogares, así como de 398 personas. Pude participar en la vida cotidiana, así como en acontecimientos extraordinarios como fiestas, pero también enfermedades y muertes. Mi amistad con mi “hermana” (la señora de mi hogar) me dio la oportunidad de preguntar de todo que me parecía incomprendible.

Para concebir la dinámica a largo plazo me fui al campo cada uno o dos años por unos meses, en diferentes momentos, para ver las características específicas en el ciclo del año. Debido al reiterado cambio de mis estancias en Austria y Cuetzalan, las fases de investigación, contextualización y análisis, los datos se alternaban e interactúan entre sí. Se asomaron

4. La palabra para familia en Nahuatl es “calyetoni”, literalmente “las/os de/en una casa”.



unos bloques temáticos –además de economía y de la cosmovisión, en particular el concepto local de hogar (estrechamente relacionado con el concepto de la casa), la importancia del ciclo del hogar para su tamaño y composición, redes sociales, diferentes tipos de crisis que actúan en las relaciones de poder adentro de los hogares, etc. Puse un perfil para cada hogar y para cada persona con que tuve contacto, con informaciones básicas (de la composición del hogar, sus tipos de economía, etc.; de la edad, si una persona es casada o no, si tiene hijos, qué tipo de trabajo hace, etc.). Después de cada estancia de campo he incluido las nuevas informaciones o adaptado los datos. Así pude evidenciar las características básicas de los hogares y sus habitantes, pero también los cambios por los años.

En la tradición de las antropólogas feministas Silvia Yanagisako y Jane Collier (1987) y de la socióloga feminista Avtar Brah (1994; 1996) mis análisis constan de tres partes: análisis de sistemas de significados, análisis de las prácticas, así análisis histórico de las continuidades y cambios.

Lo que sigue solo es parte de mis resultados publicados en el libro “Autorität und Macht in Nahua-Haushalten” (Zuckerhut, 2016) que, por falta de recursos, solo existe en alemán. Empiezo con el contexto histórico y después me dedico a analizar los sistemas de significados y cómo éstos se aplican en las prácticas (en acuerdo y en contradicción a los sistemas de significados).

III. CONTEXTO HISTÓRICO: CONTINUIDADES Y CAMBIOS

Los maseualmej, que me hospedaron tan amablemente, son hablantes Nahuat (y Totonaca) y vivían en los pueblos alrededor de la cabecera San Francisco Cuetzalan, situado en el distrito federal de Puebla, México. Durante la época colonial la región era parte de una encomienda y poco después del dominio de los franciscanos. Debido a la distancia con los centros coloniales y el difícil acceso, los habitantes no indígenas eran pocos. Las influencias europeas se limitaban a una cristianización superficial y la recaudación de impuestos. Esto se cambió en el siglo diecinueve, con la independencia de España, en el proceso de la construcción de un estado nacional (Zuckerhut, 2016, p. 129). En este tiempo comenzó el gran despojo de tierras, de derechos, de la lengua, de las identidades indígenas. El concepto de la nación se

fundó en los ideales liberales franceses de “libertad, igualdad, fraternidad”, es decir, libertad de tierras comunales, libertad de la (semi-) autonomía política que las comunidades indígenas tenían durante la época colonial⁵. Así que la libertad implicaba la enajenación y despojo de todos sus recursos específicos (de conocimiento, de lenguas, etc.) para incluirlos como “iguales subordinados” a la nación (Beck, 1986; Cline, 2000; Schryer, 2000; Newman, 2013).

Expropiaciones de tierras comunales y adaptación de los maseualmej a la propiedad privada

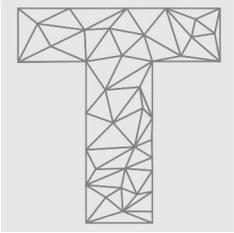
En Puebla fue decretada en 1828 la “Ley Lerdo” que sirvió de base para la alienación de “tierras baldías” (1863) como parte de una primera ola de expropiaciones de tierras comunales (Beck, 1986, p. 102-3; MacLeod, 2000, p. 23; Ramírez Suárez et al., 1992, p. 15; Thomson, 1991, p. 207). Atraído por la política del blanqueamiento del estado emergente, venían inmigrantes de Italia que se apropiaron las tierras más féculas (Arizpe, 1973, p. 59-60; Haly, 1996, p. 532-3; Lupo, 2001, p. 341; Ramírez Suárez et al., 1992, p. 16). La segunda ola fue en los años treinta del siglo XX cuando venían muchas/os mestizas/os pobres que tomaron posesión de tierras a base del eslogan de la revolución: “La tierra es para quien la trabaja” y la política de la repartición del presidente Cárdenas (1934-1940) (Deere y Leon, 2002, p. 88; Nuijten, 2004, p. 184; Zuckerhut, 2016, p. 131).

Los maseualmej se adaptaron a las condiciones nuevas y compraron la tierra como tierra privada. Hoy casi no hay tierras comunales, no hay ejidos, casi solo hay tierras privadas. Pero las parcelas de la gente indígena en la mayoría de los casos son pequeñas, si se las compara con las tierras de las/os mestizas/os e inmigrantes de Italia. Así, el promedio de tierras en manos de indígenas es de tres hectáreas (Martínez Borrego, 1991, p. 73-4; Tzm 10, 2006; Zuckerhut, 2016, p. 135).

La introducción del café como mercancía para el mercado mundial de la economía capitalista y adaptación de los maseualmej para financiar sus gastos

También en el siglo diecinueve, después de la independencia de España, las familias italianas introducen el cultivo del café en la región. En ese tiempo los precios del café en el mercado mundial eran altos. De esta forma, la política del estado de México promociona el cultivo del café para conseguir divisas que necesitaba para la economía nacional (Staudé, 2008, p. 67). En la década de 1940 el Estado usó las divisas del cultivo del

5. Eso no quiere decir que estos derechos especiales eran favorables para la gente indígena; eran medios de explotación. Pero le permitían desarrollar sus identidades específicas (como una mezcla de rasgos pre coloniales y coloniales), diferentes de las identidades de las/os mestizas/os, los criollos/os y las/os españolas/es. Para esas mezclas en regiones Nahuas (ver Lockhart, 1992).



café para financiar su industria petrolera. Muchas/os de las/os mestizas/os pobres que habían inmigrado en la Sierra se dedicaban al cultivo del café. Esta actividad también fue realizada por una importante cantidad de indígenas. Con la tenencia de la tierra se adaptaron a las nuevas condiciones de la economía capitalista y así orientarse a la producción del café para el mercado mundial. Con créditos estatales obtenidos en las décadas de 1970 y 1980 compraron arbustos de café híbrido de primera calidad, pero muy delicados⁶, así como el fertilizante y las pesticidas que se necesita para el cultivo de esa variedad de café. Para vender su café las/os productores tenían que ponerse en dependencia de intermediarias/os o de la agencia de café estatal, INMECAFÉ (Instituto Mexicano del Café)⁷. Seducido por los altos precios, había familias que dedicaron toda su tierra a la producción del café. Pero muchas usaron sus ganancias del café primeramente para sus gastos específicos, como financiar fiestas religiosas elaboradas (mayordomías) que son típicas para la región y para pagar trabajadores que ayudaban en la siembra y cosecha de la planta básica de subsistencia, el maíz (Arizpe, 1973, p. 64; Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012, p. 80-1; Moguel y Toledo, 1999, p. 17-8; Staude, 2008, p. 68; Zuckerhut, 2016, p. 136).

La crisis del café y el ajuste de los maseualmej para dedicarse al policultivo

Al fin de la década de los 1980 había una gran crisis del café. Los precios se cayeron y además una helada devastó las plantas (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1997, p. 61; 2012, p. 88; Pérez Nasser, 2002, p. 138). Otra vez la gente indígena se adaptó a las condiciones de este tiempo con la reintroducción de clases tradicionales rusticanas⁸ de café, así como del policultivo, es decir, a través de la cultura mixta de plantas diferentes. Los cultivos tradicionales o propios de la zona no son tan delicados y no necesitan tanta agua como los híbridos. Tampoco necesitan fertilizante químico. La cultura de producción agrícola mixta consiste en árboles de sombra, así como producción de árboles frutales y diferentes hierbas

silvestres que interactúan entre sí favorablemente en crecimiento y salud (Coronado y Hodge, 2004, p. 107; Moguel y Toledo, 1999, p. 18; Diarios de Campo, 2003-2017; Zuckerhut, 2016, p. 139)⁹.

Pero la gente indígena no solo se adaptará a condiciones nuevas impuestas desde fuera, sino que usó el café para el sostenimiento de su identidad indígena (en contra de las fuerzas de asimilación dirigidas hacia una identidad mestiza)¹⁰.

IV. SISTEMAS DE SIGNIFICADOS Y PRÁCTICAS

La importancia del maíz para la identidad indígena

Esa identidad se construye estrechamente relacionada con el cultivo y consumo de maíz, así como de un elaborado sistema de fiestas religiosas (dos importantes ingredientes de la concepción de la persona indígena) y ella tiene su fundación en el concepto cosmocéntrico de la persona (Zuckerhut, 2016, p. 85, 152, 197, et al.).

Para entender esto hay que saber que el maíz es una planta que desde hace milenios determina la vida de la gente Mesoamericana (Zizumbo-Villarreal, 2012; Nigh y Stewart, 2013; Vargas, 2014)¹¹ y, por lo tanto, de la gente Nahua contemporánea (Chevalier y Sánchez Bain, 2003; Zuckerhut, 2010b). En Cuetzalan, así como en otras regiones de México, Guatemala y distintas partes de Mesoamérica, la población se ve como "gente de maíz" por la importancia que su cultivo tiene en la subsistencia y también en las tradiciones sociales y religiosas; es decir, en la economía y la cosmovisión (Bartra, 2010; Schüren, 2010). Por eso en Nahuatl se dice: "Taol tonemilis, Taol tonakayo -El maíz es nuestra vida, el maíz es nuestro cuerpo-" (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012, p. 102). Y muchas veces la gente subraya: "Sin maíz vamos a morir" (Diarios de Campo 2003-2017).

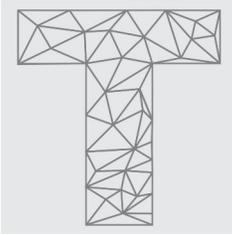
6. Esas plantas necesitan grandes cantidades de agua y fertilizante químico. Para protegerlas de enfermedades y sabandijas hay que usar muchos pesticidas.

7. 1949 se fundó la Comisión Nacional del Café, predecesor del INMECAFÉ, establecido en 1958 (Martínez Borrego, 1991, p. 96).

8. Uso el término "clase tradicional rusticana", para diferenciarlo de las clases híbridas. "Tradicional" se refiere al sistema de su cultivo policultural como se lo hizo desde los comienzos de la introducción del café en los países latinoamericanos en 1790 hasta la "mono culturalización" en las últimas décadas (Moguel y Toledo, 2004, p. 2).

9. Además, unas/os maseualmej fundan la cooperativa Tosepan Titataniske ("Unidos Venceremos") para hacerse independiente de las/os intermediarias/os (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1997; 2012; Zuckerhut, 2016, p. 222). Entretanto TOSEPAN es un factor de poder en la región. Tiene su banco, sus tiendas, etc. (Diario de Campo, 2015, Diario de Campo, 2017; Zuckerhut, 2016, p. 222).

10. Así, tanto la identidad indígena como la identidad mestiza nunca es la única identidad de una mujer o un hombre. Las identidades siempre son múltiples en el sentido que se intersectan aspectos de género, de clase, de religión, etc. así como dimensiones asociadas a las posiciones de los sujetos, tales como esposa, amiga, etc. (Moore, 1994). Por lo tanto, los maseualmej también tienen otras identidades como campesinas/os, estudiantes, maestras/os, etc. que emergen en los contextos adecuados. Al contrario de estas otras identidades, solo es la identidad indígena, que desde la independencia nacional está discutida, amenazada por la "expropiación".



Estos pueblos cultivan el maíz, aunque desde la perspectiva de la economía capitalista, aquél no es rentable (Zuckerhut, 2016: 152). En la lógica capitalista se produce para obtener un beneficio económico y por eso hay que minimizar los costos de producción. Pero el cultivo de maíz en Tzinacapan cuesta mucho trabajo y muchas veces también dinero¹². Casi no hay ganancia del maíz. “Si, es mucho trabajo producir el maíz, pero es mejor tener su maíz propio”, dice una señora, “Solo así se sabe de dónde viene y qué está producido de la manera apropiada” (Tz 7, 2017). En efecto, los ingresos del cultivo del café (así como otros ingresos de la venta de frutos y artesanía y de trabajos asalariados) subvencionan el cultivo del maíz (Tz 7, 2011; Tzm 1C, 2011). La razón para esa conducta, que parece irracional desde la lógica económica hegemónica, se encuentra en su significación para la identidad maseual – en teoría, para ser hombre hay que cultivar maíz, para ser mujer hay que transformarlo en tortillas y tamales¹³.

La identidad maseual basada en el concepto de la persona Nahua

Y, como dije arriba, la identidad maseual está estrechamente relacionada con el concepto de la persona, lo que se puede denominar “cosmocéntrica” (Viveiros de Castro, 1998). En otras palabras, todas las cosas que hay en el (supra-) mundo (es decir en el cosmos) – plantas, animales, hombres, la tierra, las montañas, los ríos etc. – viven y tienen agencia. Todas son relacionadas e interdependientes en su bienestar. Por eso, si un hombre, por ejemplo, quiere cultivar maíz, tiene que pedir permiso a la tierra y ofrendar comida, humo de copal así como brindar oraciones para compensarla, por la energía que la tierra necesita para el desarrollo de las plantas. Además, hay una relación muy específica entre humanas/os y el maíz; tienen una esencia común (para esa relación ver más abajo). Por eso la gente que participa a la siembra tiene que estar en una condición de equilibrio anímico. El poseedor de la milpa puede quedarse sexualmente abstinentes por una semana, hasta que germinen como plantas pequeñas, para no perder la energía que el maíz necesita para crecer. Todos los sembradores deben tener cuidado de qué comen, porque hay comidas que hacen daño a las semillas y en consecuencia las plantas

no crecen bien (Zuckerhut, 2016, p. 157-8).

Las tres almas de la persona Nahua y el sistema de dación y toma

La esencia común entre el maíz y las/os humanas/os se encuentra en una de las tres almas que constituye la persona Nahua, además del cuerpo. Esas almas, según Lupo (1995, p. 113; 2001, p. 357), se llaman (no)tonal (“calor”, “sol” –una fuerza caliente, que puede ser peligrosa), yekauil¹⁴ (“sombra” –una fuerza que complementa el calor del tonal y neutraliza su peligro) y (no)yolo (“mi corazón”).

La traducción del concepto tonal es un poco más difícil que la de las otras dos palabras. Por el diccionario de Pedro Cortez Ocotlan (2011, p. 86) tonal significa “sol”, derivado de tona, que quiere decir “hacer calor” (Molina, 1571, p. 149), “[h]acer calor, haber sol” (Siméon, 1977, p. 715), en el Nahuatl clásico del centro de México antes de la conquista. En el diccionario de Molina hay además la frase “notonal ynipan nitlacat”, el signo en que nació, el alma, o la porción y ración mía” (1571, p. 74), que se refiere a los signos del calendario adivino mesoamericano, pero también al alma. Para las/os maseualmej actuales, Knab (2009, p. 11) se antepone el prefijo no-, que quiere decir “mi” al sustantivo tonal y se traduce la palabra como “mi alma de aliento”. Lo relacionan con el cielo (iluikak).

Como sugiere la derivación de tona, el (no)tonal es caliente. También se piensa de manera zoomórfica. Está situado en la cabeza¹⁵. Así como el estrechamente relacionado yekauil, situado en la cabeza y sobre todo en la sangre, que se piensa frío y antropomórfico, se puede separar del cuerpo en sueños, en visiones, pero también por sustos y semejantes acontecimientos. Si no puede regresar al cuerpo de la/el humana/o, se muere. El tercera alma – (no)yolo– se encuentra en el corazón. Esa es inseparable del cuerpo hasta la muerte (razón por la cual la iguala con el concepto de alma cristiano); y tiene una esencia común con el maíz (Knab, 1991; 2009; Lupo, 1995; 2001; Signorini y Lupo, 1989; Tz7, 2015; Zuckerhut, 2016, p. 83, 152).

El (no)tonal es mortal, pero muy robusto.

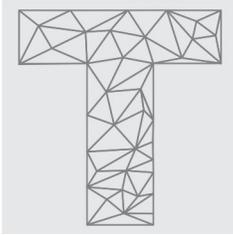
11. Para los méxicos que dominan en México central antes de la conquista, ver por ejemplo Zuckerhut, 2003; 2010a.

12. Ve De Frece y Pool (2008) así como Isakson (2009) para conductas similares en otras regiones mesoamericanas.

13. En realidad, no es posible que todos los hombres cultiven su maíz. Muchas familias no tienen tierra y muchos de los jóvenes no quieren trabajar al campo. En su lugar la organización y la participación en las fiestas religiosas y otro tipo de fiestas (por ejemplo, fiestas relacionadas con el ciclo de vida) ganan importancia para asegurar la identidad maseual.

14. En la notación de Lupo es ecahuil. Prefiero yekauil como lo escriben Beaucage y el Taller de Tradición Oral del CEPEC (2012, p. 111), porque este libro es una cooperación entre un antropólogo y maseualmej de la región, es decir hace más directo el punto de vista étnico.

15. Lupo (1995, p. 73) hace una relación estrecha entre el (no)tonal y un alter ego animal, mientras que Knab (2009, p. 11-2, 14, 22) interpreta el alter ego animal, que llama nonagual, como otra de las tres almas. Hace una asociación del nonagual con el inframundo (talokan). La tercera, noyollo, en su notación, relaciona con la tierra (taltikpak).



Determina el carácter natural de un/a humana/o, así como sus sentimientos. El yekauil también es mortal y muy sensible. Contribuye a la resistencia anímica y corporal y marca el destino de un/a humana/o. Y finalmente el (no)yolo que es inmortal, determina el pensamiento y los sentimientos. Específicamente el (no)tonal y el (no)yolo no existen fijados con el nacimiento o antes, sino se desarrollan a causa de unos acontecimientos y actos, pero también por el proceso del envejecer de la persona humana. Fuerzas internas y externas, como sentimientos, el frío o el calor de los alimentos, actividades refrigerantes o calentadoras, etc., influyen en las almas, les fortalecen o debilitan y también la fuerza del individuo afectado.

Además de sus componentes materiales e inmateriales, la persona humana se relaciona con animales, plantas y seres espirituales. "Persona" no solo se relaciona a individuos, sino a las relaciones entre seres (animales, etc.), articuladas por partes/esencias comunes de las diferentes almas. Pero hay que crear y cuidar esas relaciones. Esto se hace por un sistema recíproco de dación y toma, sobre una constante (re-) creación de relaciones de débito y dependencia. Si uno de los seres naturales y sobrenaturales da algo a un/a humana/o, ésta/e tiene el compromiso de retornar algo en cualquier tiempo (Zuckerhut, 2016; 83).

Las fiestas religiosas, así como la producción y el consumo de maíz como expresión o mejor instauración de esa reciprocidad (con los seres naturales y sobrenaturales) contribuyen así al bienestar, a la salud, a la armonía necesaria del cosmos, de la comunidad, del hogar¹⁶, del hombre y la mujer.

Producción, preparación y consumo de maíz

Idealmente cada hombre debe cultivar maíz por lo menos una vez al año, porque el maíz es un regalo de Dios a la gente¹⁷. Alessandro Lupo (1995, p. 275) indica la asociación de Cristo con el dios creador pre colonial Quetzalcóatl, "padre del maíz", que trajo el maíz a la gente¹⁸. En la actualidad existe la figura de Sentiohil, que se parece a Quetzalcóatl (Argueta, 1994, p. 44; Tz 7, 2013; Tzm 10, 2013).

Por la esencia común entre el maíz y las personas, los dos se desarrollan una condición análoga y tienen propiedades similares (Lupo, 1995, p. 179; 2001, p. 362; Knab, 2009, p. 30; Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012, p. 106, 110). El maíz, como las/os humanas/os, al principio de sus vidas,

son seres húmedos y en el curso de sus vidas, por el calor del sol, el crecimiento del tonal en caso de las/os humanas/os, se desarrollan a seres secos.

Además de esa esencia común, el maíz es el único elemento que puede alimentar a la gente en su totalidad (cuerpo y almas). Solo el consumo de maíz da verdadera humanidad. Por lo tanto, no se consideran verdaderas personas a lactantes que todavía no han comido maíz. Hay que cuidarles bien para que no pierdan una de sus almas, aún no fijadas bien a sus cuerpos (Diario de Campo, 2011; Diario de Campo, 2015; Diario de Campo, 2017). Una vez adulto (en caso de humanas/os asociadas/os a través del matrimonio), el maíz, así como los hombres que tienen hijas/os crecen y maduran (en caso del maíz, los elotes). Cuando mueran, tanto el hombre como el maíz, se regresan a la tierra, de donde vienen. "Nosotros somos de la tierra: de la tierra nacimos, la tierra nos come", dice un experto del ritual (Lupo, 1995, p. 201).

Por esa importancia del maíz, como alimento universal, es obvio que su cultivo requiere especial cuidado, aunque la intensidad de actividades rituales asociados a la milpa varía mucho entre los hogares. Hay unos que observan muchos rituales –rezan oraciones antes de la siembra, encienden velas y copal para Dios y para la tierra y dan comida a esta última, en forma de entierro de los huesos de un pavo y de siete piezas de tortilla en el medio de la milpa. Muchos, sin embargo, se limitan a la recitación de oraciones y la quema de copal (Tzm, 44, 2013):

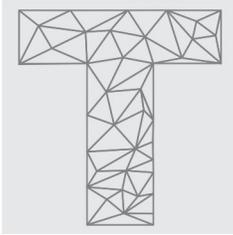
Antes, los antepasados, los abuelos, decían unas oraciones antes de la siembra, encendían velas (para dios, para la tierra, para que brota la semilla (Tzm 10, 2006).

Aunque la transformación del maíz en comida, como tarea de las mujeres, no es tan ritualizada como su producción, hornear tortillas tiene aspectos espirituales. El fogón es "la sede de la divinidad del fuego subterráneo o doméstico" (Lupo, 1995, p. 154). Tixochit (flor de fuego) en muchas casas se encuentra en una jarra de barro (ticomit), enterrada, junto con ofrendas, al suelo o en otras casas en una caja de madera o de tejas, llena de tierra (Tz 7, 2005; Diarios de Campos, 2007-2017; Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012, p. 141). Tixochit es el "sol del mundo subterráneo" (talokan) que calienta a las tortillas, como el "sol del cielo" (iluikak) calienta a las plantas para que se maduren. Ubicado sobre tres piedras (que tienen

16. El hogar es la unión básica de la vida social a parte de la comunidad. Es una unidad que se compone de gente que vive en una casa, trabajando y comiendo junta. En particular el consumo común de maíz, idealmente cultivado en la milpa del hogar, define la afiliación (Zuckerhut, 2016, p. 365).

17. La asociación de maíz con un regalo de Dios y con el (no)yolo solidifica la identificación del (no)yolo con el alma cristiana.

18. En la ciudad de San Francisco Cuetzalan se construyó una identidad entre Quetzalcóatl y su patrón San Francisco (Zuckerhut, 2016, p. 200).



nombres de santas/os y en tiempo pre colonial tenían nombres de deidades) está el comal, un disco redondo que representa la superficie terrestre (taltikpak), adonde se pone las tortillas (Lok, 1987, p. 218-9; Lupo, 2001, p. 244; Zuckerhut, 2010b, p. 59). El comal es un eje que refleja el mundo de abajo (Lok, 1987, p. 219).

Producción, preparación y consumo de café

Al otro lado, por ser una planta, introducido como cash crop (cultivo comercial) por las/os europeas/os, el café no tiene este significado espiritual como el maíz. No hay esencia común con el hombre. La importancia del café deriva del hecho que el maíz y el café se complementan en términos económicos, así como en términos de la intensidad del trabajo (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1997, p. 60; Tz 16, 2005). Aparte de la cosecha no hay mucho trabajo en el cafetal, mientras el maíz necesita mucho cuidado. La cosecha del café se extiende sobre un período de varios meses, de agosto (en tierras bajas) u octubre (en tierras más altas) hasta enero, febrero, cada veinte días. El maíz se debe cosechar rápidamente, preferiblemente en un día, en julio o agosto el del tonalmil ("siembra del sol", en diciembre o enero), y en junio o julio el del xopamil ("siembra de la lluvia", en junio o julio) (Tz 16, 2005; Diario de Campo, 2005; Zuckerhut, 2016, p. 153)¹⁹.

Se plantan las matas de café en tierras de menos calidad – las otras parcelas son reservadas para la milpa –siempre cuatro juntas en distancia de cuatro a cinco metros de otros grupos. No se desmonta toda la vegetación original; se dejan los árboles, así que se planta árboles frutales en medio de las matas (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012, p. 113; Moguel y Toledo, 2004, p. 3). Cada quince a veinte años hay que sustituir los arbustos (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 1997, p. 59).

No hay rituales específicos relacionado al cultivo del café y tampoco a su preparación. Un maseual señaló, "Well, now we plant coffee, we harvest the coffee, we dry the coffee, we sell the coffee, but it is with corn that we live, we eat. It is our life" (Knab, 2009, p. 16).

Sin embargo, el café no tiene una esencia común con el hombre o la mujer, como el maíz tiene su significado ritual y social (lo incluyó en su sistema). Es parte de las ofrendas para los muertos en todos los santos, así como la comida que se sirve cuando hay fiesta (Diario de Campo, 2007; Diario de Campo, 2011; et al.; Zuckerhut, 2016, p. 341). Pero, como ya se ha dicho, su relevancia principal es diferente: Por la

importancia del maíz los maseualmej usan sus ingresos del café y otras actividades asociadas con el mercado (capitalista), para ganar dinero tanto para el cultivo de maíz, así como para organizar fiestas como parte del sistema de cargos.

Las mayordomías como parte del sistema de cargos religiosos

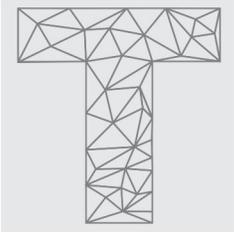
Desde la época colonial existe ese sistema complejo de cargos civiles y religiosos jerárquicos. En los cargos civiles dominan formas políticas de partidos nacionales. El sistema de cargos religiosos, aunque introducido por los misionarios católicos, muestra características indígenas fuertes. Aquí no entraré a analizarlos. Lo que es interesante en este contexto es que cada adulto masculino, en el curso de su vida, debe ascender la escala de cargos. Pero realmente logran ascender a las posiciones más altas solo aquellos que tienen suficientes recursos económicos y sociales. Porque solo mediante el uso hábil de relaciones de parentesco, de vecindad, de amistad y de un sistema de intercambio de bienes y servicios, es posible costear los gastos altos para los cargos de más prestigio. Para crear y mantener esas redes en posiciones suficientemente altas, cada adulto tiene que estar casado y tener su propia casa, si es posible con hijas/os adultas/os ya casadas/os y sus esposas/os. Ello asegura la adecuada ejecución de las tareas, que incluyen ámbitos de acción femenino y masculino. Hay excepciones para cabezas de hogares femeninas, viudas, o por otra razón que les impida vivir juntas con una pareja masculina. Un hijo, un hermano u otro pariente masculino las ayuda con la parte masculina (Zuckerhut, 2016, p. 195).

La asunción de la responsabilidad para una fiesta para uno de las/os muchas/os santas/os de la comunidad, así como de otras fiestas católicas tales como Todos los Santos, la Semana Santa, etc. (mayoltomojtilis – "mayordomía")²⁰, es parte del sistema de cargos religioso. Hay más de 25 imágenes –la más importante es el patrón San Miguel, seguido por Ángel Custodio, Santo Niño, San Francisco, el Santísimo, El Santo Entierro y San Ramos. Los otras/os santas/os son consideradas/os insignificantes (Comisión Takachiuallis y Centro de Investigación de Prade, 2000; Diario de Campo, 2007).

Normalmente un hombre –realmente un hogar– empieza con la organización de una fiesta de un/a santo/a menor; la próxima vez puede aplicar para una de un/a santo/a mayor, hasta la del patrón San Miguel. Una mayordomía dura un año y es acompañada por varios banquetes y de rituales

19. El mes de la siembra y de la cosecha depende de la altura adonde se encuentra la milpa.

20. Además, hay fiestas del ciclo de la vida. No son parte del sistema de cargos aunque dan prestigio y son parte del sistema recíproco de dar y recibir trabajo y bienes.



adentro y afuera de la iglesia. Podemos inferir que la adquisición de un cargo religioso requiere muchos recursos económicos²⁵, buenas redes sociales, gran esfuerzo y gran responsabilidad Zuckerhut, 2016, p. 181); al mismo tiempo aumenta el prestigio de un hogar. Por eso, por la organización de una fiesta, una persona/un hogar puede fortalecer su estatus comunal y así, su personalidad. Ello ayuda al mantenimiento de la comunidad indígena, con las relaciones propias del cosmos (ibid., p. 201).

Por eso, gente que ya tiene su casa propia usa sus ingresos del café y de otros trabajos para asumir un cargo religioso, es decir, la organización de una de las fiestas religiosas.

V. LA COEXISTENCIA DE DOS LÓGICAS EN HOGARES Y COMUNIDAD: UNA LÓGICA EGOCÉNTRICA Y UNA LÓGICA COSMOCÉNTRICA

El análisis anterior deja claro que el café tiene un significado diferente que el maíz, aunque son parte de un sistema. Adentro de ese sistema hay expresiones de dos lógicas diferentes, una lógica "capitalista" e individual (egocéntrica), basada en la producción para la venta a través de moneda, y una lógica "comunal" y solidaria, basada en subsistencia y reciprocidad (cosmocéntrica). La primera, es asociada con el café (a través de la producción y la venta de artesanía y con trabajo asalariado); la segunda, es asociada con maíz (a través de la subsistencia y dotes recíprocas de frutas, trabajos, etc. y el trabajo comunal). Las tierras para el cultivo del maíz son comunales, es decir, sus productos son para todas/os las/os habitantes de un hogar – normalmente una pareja con sus hijas/os– casadas/os y no casadas/os –y sus nietas/os²¹. Toda la gente que es parte del hogar recibe alimentos de maíz y así participa a la comunidad en el consumo común. A raíz de la cooperación en el cultivo de maíz y por el intercambio de alimentos hechos de maíz, tales como tortillas y tamales, se expresan relaciones de parentesco, de amistad y de vecindad. La división de un hogar se anuncia por el trato con ese alimento básico. Cuando las familias que viven juntas en una casa separan su maíz significa que en breve van a separarse.

En la casa Angelina,²² ella me invitó

a su cocina para un taco. [...] Poco después venían sus suegros Ernesto y Leonora [en la concina de Angelina] – Leonora trajo algunas tortillas consigo y las puso en el comal [Solo ellos y yo comíamos de esas tortillas, a Angelina no le daban] (Diario de Campo, 2006).

Se niegan el trabajo y consumo común. "Angelina me dijo que ya separaban su maíz" (Diario de Campo, 2006). Por otro lado, la gente fortalece lazos sociales a través de regalos recíprocos de alimentos de maíz. Su expresión más extrema de esa reciprocidad se produce en Todos los Santos cuando amigas/os, vecinas/os y parientes se visitan y traen consigo tamales que intercambian y comparten. Una amiga mía constató, "Intercambiamos. Cambiamos tamales por tamales" (Diario de Campo, 2.11.2011). Ese intercambio incluye a las/os muertos: en las casas la gente pone diferentes tipos de tamales en los altares, así como frutas, flores y café (Zuckerhut, 2016, p. 155).

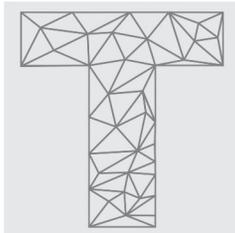
Diferente al maíz, el café parece más "mestizo" y capitalista. La introducción de una "feria del café" en 1949 por las elites (criollos y mestizos) de Cuetzalan, generó la reacción de la población indígena que inició una "feria del huipil" en 1963. En la celebración anual alusiva a la fiesta de San Francisco, a principios de octubre, las/os mestizas/os eligen a una "reina del café"; por su parte las/os maseualmej eligen a una "reina del huipil". La primera tiene todas las cualidades de una mexicana "moderna"; la última, las de una femenina Nahua (Zuckerhut, 2016, p. 201).

Además, las tierras para el cultivo de café son propiedades individuales. Los ingresos de la venta de sus productos y de otras actividades monetarias también pertenecen a individuos, no al conjunto del hogar. Muchas veces, cuando pregunté a una de mis amigas si su hijo, que ganaba bien, no le daba dinero, ellas respondieron: "No me da nada, utiliza todo para sí mismo". En muchas casas hay equipos estereofónicos, aparatos de televisión y otras cosas que no son propiedad de la familia, sino de personas individuales, por lo general, de las/os solteras/os (Zuckerhut, 2016, p. 246).

Mientras el trabajo en la milpa idealmente es trabajo común de parientes y vecinos, el trabajo en el cafetal es en su mayor parte individual. No hay una tradición de ayuda mutua como en el cultivo del maíz. A la cosecha solo ayudan hijas/os menores u obreros remunerados (Zuckerhut, 2016, p. 153; Diario de Campo, 2004).

21. Normalmente los hijos casados con sus esposas y niñas/os permanecen unos años en la casa de los padres. Pero también hay casos en los que permanecen las hijas casadas con sus niñas/os.

22. Todos los nombres son ficticios por causas de anonimato.



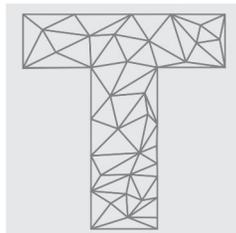
De otro modo, según la lógica capitalista, económicamente el cultivo del maíz “no vale la pena”. Por regla general los propietarios de plantaciones de café calculan muy bien si su venta vale la pena o si es mejor no venderlo y utilizarlo para autoconsumo (ibid.).

A pesar de todas las diferencias, hay semejanzas y solapamientos entre las dos lógicas cuando se trata de un cargo religioso: si es dinero generado por el cultivo del café, no se utiliza para la compra de bienes de consumo individual, como en el caso del cultivo del maíz.

VI. NOTAS CONCLUYENTES

Ante las condiciones introducidas por la sociedad nacional capitalista los maseualmej de Cuetzalan emplean nuevos recursos en su resistencia contra la desposesión de sus bienes, conocimientos, identidad, etc. Con los ingresos del café y otras cosas que venden al mercado (local y mundial) financian la producción de un tipo de maíz adecuado para sustentar sus almas, su personalidad y su comunidad. Y también usan esos ingresos para financiar sus fiestas, que también son una parte integral de su personalidad, su comunidad y en toda su identidad como indígena. Su existencia como comunidad indígena se crea y conserva porque conectan las dos lógicas diferentes, no las separan. No excluyen la epistemología y ontología hegemónica; sino que la combinan con la epistemología y ontología Nahua; las integraron. El resultado es una mezcla indígena, no mestiza mexicana o criolla. En ese sentido, son habitantes de los márgenes, que viven la pluriversidad como lo sugiere Mignolo (2012, p. 205-6) como medio de descolonización.

Una tarea importante de la antropología es contribuir a un desplazamiento de la epistemología hegemónica para hacer sitio a una verdadera pluriversidad mundial.



BIBLIOGRAFÍA

Anzaldúa, G. (2007). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Argueta, Y. et al (1994). *Tejuan Tikintenkakiliayaj in Toueyittatajuan. Les Oíamos Contar a Nuestros Abuelos. Ethnohistoria de San Miguel Tzinacapan*. México D.F.: Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Arizpe, L. (1973). *Parentesco y Economía en una Sociedad Nahua. Nican Pehua Zacatipan*. México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaria de Educación Pública.

Bartra, A. (2010). *Milpa-Menschen. Über Lebensmittel. Jahrbuch Lateinamerika*, 33, 72-81.

Beaucage, P. y Taller de Tradición Oral del CEPEC (1997). Integrating Innovation: The Traditional Nahua Coffee-Orchard (Sierra Norte De Puebla, Mexico). *Journal of Ethnobiology* 17 (1), 45-67.

Beaucage, P. y Taller de Tradición Oral del CEPEC (2012). *Cuerpo, Cosmos y Medio Ambiente. Entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una Aventura en Antropología*. México: Plaza y Valdés; UNAM.

Beck, B. (1986). *Mais und Zucker. Zur Geschichte eines mexikanischen Konflikts*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Behar, R. (1993). *Translated Women. Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston: Bacon Press.

Bennholdt-Thomsen, V. (1981). *Subsistenzproduktion und erweiterte Reproduktion. Ein Beitrag zur Produktionsweisediskussion. Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* 14, 30-51.

Brah, A. (1994). "Race" and "Culture" in the Gendering of Labour Markets. Afshar, H. y M. Maynard (eds.). *The Dynamics of "Race" and Gender. Some Feminist Interventions. Feminist Perspectives on the Past and Present*. London: Taylor & Francis, 151-171.

Brah, A. (1996). Die Neugestaltung Europas. Geschlechtsspezifisch konstruierte Rassismen, Ethnizitäten und Nationalismen in Westeuropa heute. Fuchs, B. y G. Habinger (eds.). *Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen*. Wien: Promedia, 24-50.

Chevalier, J. M. y A. Sánchez Bain (2003). *The Hot and*

Cold: Ills of Humans and Maize in Native Mexico. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

Cline, S. L. (2000). Native Peoples of Colonial Central Mexico. Adams, R. E.W. y M. J. MacLeod (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Volume II. Mesoamerica. (Part 1 and 2). Cambridge University Press: Cambridge et al., 187-222.

Comisión Takachiualis A.C. para la Defensa de los Derechos Humanos de San Miguel Tzinacapan y Centro de Investigación de Prade A.C. (2000). *La Autoridad como Solidaridad. Vigencia, valor y potencialidad de los cargos tradicionales indígenas en una comunidad Náhuat como prácticas sustentadoras de la identidad étnica y de la defensa de los Derechos Humanos*. Recuperado de: <http://www.redindigena.net/takachiualis/indice/doc3.html>

Coronado, G. y B. Hodge. (2004). *El Hipertexto Multicultural en México Posmoderno. Paradojas e Incertidumbres*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Miguel Ángel Porrúa.

Cortez Ocotlan, P. (2011²). *Diccionario Español – Nahuat. Nahuat – Español*. Cuetzalan: Proyecto social de la Telesecundaria Tetsijsilin de San Miguel Tzinacapan.

De Frece, A. y N. Poole. (2008). Constructing Livelihoods in Rural Mexico: Milpa in Mayan Culture. *Journal of Peasant Studies* 35 (2), 335-352.

Deere, C. D. y M. León. (2002 [2000]). *Género, Propiedad y Empoderamiento: Tierra, Estado y Mercado en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Diario de Campo (2003). 29 de noviembre - 20 de diciembre.

Diario de Campo (2004). 2 de julio - 10 de septiembre.

Diario de Campo (2005). 1 de febrero - 2 de marzo.

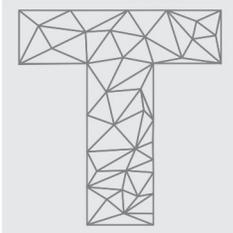
Diario de Campo (2006). 12 de enero - 23 de febrero.

Diario de Campo (2007). 3 de septiembre - 10 de octubre.

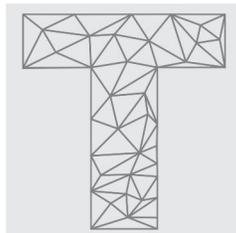
Diario de Campo (2009). 28 de julio - 25 de agosto.

Diario de Campo (2011). 8 de octubre - 25 de noviembre.

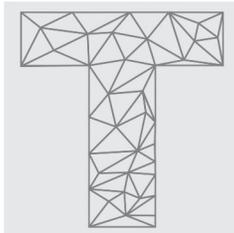
Diario de Campo (2013). 7 de septiembre - 25 de



- noviembre.
- Diario de Campo (2015). 20 de marzo - 19 de abril.
- Diario de Campo (2017). 19 de julio – 15 de agosto.
- Federici, S. (2012). *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*. Wien: mandelbaum. Kritik & utopie.
- Fitting, E. (2011). *The Struggle for Maize. Campesinos, Workers, and Transgenic Corn in the Mexican Countryside*. Durham and London: Duke University Press.
- Fowler, C. (2004). *The Archaeology of Personhood. An Anthropological Approach*. London and New York: Routledge.
- Grosfoguel, R. (2013). The Structure of Knowledge in Westernized Universities Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* XI (1), 73-90.
- Grosfoguel, R. y A. M. Cervantes-Rodríguez (2002). Introduction. *Unthinking Twentieth-Century Eurocentric Mythologies: Universalist Knowledges, Decolonization, and Developmentalism*. Grosfoguel, R. y A.M. Cervantes-Rodríguez (eds.). *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century. Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge*. Westport: Praeger Publishers, xi-xxix.
- Haly, R. (1996). "Upon This Rock": Nahuas and National Culture. A Contest of Appropriations. *American Indian Quarterly* 20 (3/4). Special Issue: To Hear the Eagles Cry: Contemporary Themes in Native American Spirituality, 527-562.
- Harvey, D. (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Isakson, S. R. (2009). No hay ganancia en la milpa: the agrarian question, food sovereignty, and the on-farm conservation of agrobiodiversity in the Guatemalan highlands. *Journal of Peasant Studies* 36 (4), 725-759.
- Knab, T. J. (2009. [2004]). *The Dialogue of Earth and Sky. Dreams, Souls, Curing, and the Modern Aztec Underworld*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Knab, T. J. (1991). Geografía del Inframundo. *Estudios de Cultura Nahuatl* 21, 31-57.
- Lockhart, J. (1992). *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- Lok, R. (1987). The House as a Microcosm. Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village. R. de Ridder y J.A.J. Karremans (eds.). *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P.E. de Josselin de Jong*, Leiden, E.J.Brill, 211-223.
- Lupo, A. (1995). *La Tierra Nos Escucha: la Cosmología de los Nahuas a Través de las Súplicas Rituales*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Lupo, A. (2001). La Cosmovisión de los Nahuas de la Sierra de Puebla. Broda, J. y F. Báez-Jorge (coord.). *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 335-389.
- Luxemburg, R. (1985 [1913]). Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus. Rosa Luxemburg. *Gesammelte Werke*. Band 5. Ökonomische Schriften. Berlin: Dietz-Verlag, 5-411.
- MacLeod, M. J. (2000). Mesoamerica since the Spanish Invasion: An Overview. Adams, R. E. W. and M. J. MacLeod (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Volume II. Mesoamerica. (Part 1 and 2). Cambridge University Press: Cambridge et al., 1-43.
- Mader, E. (1999). *Metamorfosis Del Poder. Persona, Mito y Visión en la Sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Abya-Yala.
- Martínez Borrego, E. (1991). *Organización de Productores y Movimiento Campesino*. México: Siglo veintiuno.
- Meillassoux, C. (1975). *Femmes, Greniers et Capitaux*. Paris: Ed. Maspero.
- Mies, M. (1983). Subsistenzproduktion, Hausfrauisierung, Kolonisierung. *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 9/10, 115-124.
- Mignolo, W. D. (2005). *The Idea of Latin America*. Padstow, Cornwall: Blackwell Publishing Ltd.
- Mignolo, W. D. (2012 [2006]). *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien: Turia + Kant.



- Moguel, P. y V. M. Toledo. (1999). Biodiversity Conservation in Traditional Coffee Systems of Mexico. *Conservation Biology* 13 (1), 11-21.
- Moguel, P. Y. V. M. Toledo. (2004). Conservar Produciendo: Biodiversidad, Café Orgánico y Jardines Productivos. *Biodiversitas* 55, 1-7.
- Molina, Fray A. de. (1944 [1571]). *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana*. Madrid: Col. De Incunables Americanos.
- Moore, H. (1994). *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Newman, E. T. (2013). From Prison to Home: Labor Relations and Social Control in Nineteenth-Century Mexico. *Ethnohistory* 60 (4), 663-692.
- Nigh, R. y S. AW Diemont. (2013). The Maya Milpa: Fire and the Legacy of Living Soil. *Front Ecol Environ* 11 (Online Issue 1), e45-e54. Recuperado de: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1890/120344/epdf>
- Nuijten, M. (2004). Peasant "Participation", Rural Property and the State in Western Mexico. *Journal of Peasant Studies* 31 (2), 181-20.
- Pérez Nasser, E. (2002). *El Proceso de Empoderamiento de Mujeres Indígenas Organizadas Desde una Perspectiva de Género*, 126-169. Recuperado de: <http://www.colpos.mx/wb/images/Meg/Montecillo/TESIS/identid/per5.pdf>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World-Systems Research* VI (2), 342-386.
- Ramírez Suárez, C., G. J. Ramírez y P. Valderrama Rouy. (1992). *Tejuan Titalnamikij... Nosotros Recordamos el Pasado. Reseño Ethno-Histórico del Municipio de Cuetzalan en el Siglo XIX*. México: Gobierno del Estado de Puebla. Secretaría de Cultura.
- Schryer, F. J. (2000). Native Peoples of Central Mexico since Independence. Adams, Richard E.W. and Murdo, J. MacLeod (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Volume II. Cambridge University Press: Cambridge et al., 223-273.
- Schüren, U. (2010). Sin maíz no hay país. Der Bedeutungswandel des Mais in Mexiko. *Über Lebensmittel. Jahrbuch Lateinamerika* 33, 82-100.
- Signorini, I. y A. Lupo. (1989). *I Tre Cardini della Vita*. Palermo: Sellerio editore.
- Siméon, R. (1977 [1885]). *Diccionario de la Lengua Nahuatl o Mexicana Redactado Según los Documentos Impresos y Manuscritos más Auténticos y Precedido de una Introducción*. México: Siglo Veintiuno.
- Staupe, M. (2008). *Kaffeeanbau und Kaffeehandel: das Entscheidungsverhalten indigener Bauern und Händler in Oaxaca, Mexiko*. Berlin et al: LIT.
- Thomson, G. P. C. (1991). Agrarian Conflict in the Municipality of Cuetzalan (Sierra de Puebla): The Rise and Fall of "Pala" Agustín Dieguillo, 1861-1894. *The Hispanic American Historical Review* 71 (2), 205-258.
- Tz 7 (2005). *Interview y conversaciones con una mujer, viviendo en San Miguel Tzinacapan, nacido en los 1950s*.
- Tz 7 (2013). *Conversaciones con una mujer, viviendo en San Miguel Tzinacapan, nacido en los 1950s* (informaciones del diario de campo 2013).
- Tz 7 (2015). *Conversaciones con una mujer, viviendo en San Miguel Tzinacapan, nacido en los 1950s* (informaciones del diario de campo 2015).
- Tz 7 (2017). *Conversaciones con una mujer, viviendo en San Miguel Tzinacapan, nacido en los 1950s* (informaciones del diario de campo 2017).
- Tzm 1C (2011). *Conversaciones con un hombre, viviendo en San Miguel Tzinacapan, nacido en los 1960s*. (informaciones del diario de campo 2011).
- Tzm 10 (2006). *Conversaciones con un hombre, viviendo en San Miguel Tzinacapan, nacido en los 1950s*. (informaciones del diario de campo 2006).
- Tzm 10 (2013). *Conversaciones con un hombre, viviendo en San Miguel Tzinacapan, nacido en los 1950s*. (informaciones del diario de campo 2013).
- Tzm 44 (2013). *Conversaciones con un hombre, viviendo en San Miguel Tzinacapan, nacido en los 1970s*. (informaciones del diario de campo 2013).
- Vargas, L. A. (2014). El Maíz, Viajero Sin Equipaje. *Anales de Antropología* 48 (1), 123-137.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 4 (3), 469-488.



Werlhof, C. von (1978). *Frauenarbeit: Der blinde Fleck in der Kritik der politischen Ökonomie. Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 1, 18-32.

Yanagisako, S. J. y J. F. Collier (1987). *Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship*. Yanagisako, S. J. y J. F. Fishburne Collier (eds.). *Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis*. California: Stanford University Press, 14-53.

Zizumbo-Villarreal, D., A. Flores-Silva, y P. Colunga-García Marín. (2012). The Archaic Diet in Mesoamerica: Incentive for Milpa Development and Species Domestication. *Economic Botany* 66 (4), 328-343.

Zuckerhut, P. (2003). Männer sind Krieger – Frauen sind Hausfrauen und Mütter? Zwischen Gleichwertigkeit und Hierarchie. Geschlechterrollen und Geschlechtsidentität bei den Nahuas im zentralen Mexiko des frühen 16. Jahrhunderts. Zuckerhut P., B. Grubner y E. Kalny (eds.). *Pop-Korn und Blut-Maniok. Lokale und wissenschaftliche Imaginationen der Geschlechterbeziehungen in Lateinamerika*. Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien: Peter Lang Verlag, 81-104.

Zuckerhut, P. (2010a). Dualität und Differenz im Alten Mexiko. Frühsorge, L., A. Hinz, A. I. Kern y U. Wölfel (eds.). *Götter, Gräber und Globalisierung: Indianisches Leben in Mesoamerika. 40 Jahre Alt- und Mesoamerikanistik an der Universität Hamburg. Schriften zur Kulturwissenschaft*, Bd. 84. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 143-163.

Zuckerhut, P. (2010b). „Sin Maíz vamos a morir“ – Mais im Zentrum von Ökonomie, Religion und Identität. *Anthropos* 105 (1), 57-71.

Zuckerhut, P. (2016). *Autorität und Macht in Nahuahaushalten. Indigene Strukturen in Mexiko zwischen lokaler Politik, globaler Wirtschaft und Kosmos*. Wien: Transkript.