

**Anath Ariel de Vidas. 2021. *Combinar para convivir. Etnografía de un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana en tiempos de modernización*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis. 504 pp.**

**Eliana ACOSTA MÁRQUEZ**

<https://orcid.org/0000-0002-1985-014X>

Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

[elianaacostamarquez@gmail.com](mailto:elianaacostamarquez@gmail.com)

La rica y diversa producción etnográfica de la Huasteca, y el conocimiento antropológico sobre los nahuas se nutren con el libro *Combinar para convivir. Etnografía de un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana en tiempos de modernización*, obra de Anath Ariel de Vidas, publicada en 2021 por el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y El Colegio de San Luis. A la luz de su otro libro (Ariel de Vidas 2003), *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, ya un referente en la etnografía mexicana, es posible distinguir el despliegue de una línea de investigación en torno a las identificaciones y las adaptaciones étnicas en el marco de procesos históricos y, en específico, de lo que la autora categoriza como fenómenos propios de la modernización. En la misma región, pero con grupos étnicos diferentes, encontramos el mismo interés, aunque con cambios significativos, que nos invitan a reflexionar no sólo acerca de los procesos propios de una comunidad nahua de la Huasteca abordados en esta nueva obra de la antropóloga francesa, sino también sobre el devenir actual de la antropología hecha en México.

Resultado de una etnografía intensiva y colaborativa, el origen de este libro se remonta a 2004, cuando la autora acordó su realización con los habitantes de La Esperanza, localidad ubicada en el municipio de Tantoyuca, al norte de Veracruz, donde se aprobó en asamblea consignar por escrito la historia, las tradiciones y las costumbres de la comunidad. Con



estancias largas de campo por cuatro años, se sumaron otras hasta 2017, periodo en que registró buena parte de la vida de los nahuas de esta comunidad compuesta por cerca de 200 habitantes, quienes, desde su propia perspectiva —destaca la autora—, forman una “comunidad unida” a diferencia de otras donde se dividen por las religiones, los partidos políticos o la migración (p. 32).

La Esperanza se formó a principios del siglo xx por población originaria de la sierra de Hidalgo que llegó huyendo de los estragos de la Revolución; desde 1955 constituye una comunidad agraria, integrada a la congregación de Santa Clara, que hasta la fecha se rige por bienes comunales. Si bien no constituye un asentamiento histórico, además de tener un trasfondo cultural común propio de la Huasteca que trasciende las actuales fronteras estatales, los habitantes de La Esperanza fueron impactados por relaciones económicas y políticas que han ido configurando toda la región. Son diversos los procesos históricos consignados en el libro, de los cuales cabe destacar la lucha por la tierra frente a la extensión de la ganadería por población mestiza, la deforestación y la transformación de tierras agrícolas en pastoreo y, en ese contexto, mantenerse como pueblo campesino productor de milpa.

El vínculo con la tierra, la preservación de la lengua, la organización comunitaria y sus sistemas de cargos, así como las relaciones de parentesco y de compadrazgo y las múltiples celebraciones conforman un entramado que nos permite distinguir la particularidad colectiva de los nahuas de La Esperanza (p. 29). Todo ello se entrecruza y encuentra en las relaciones con su entorno y en especial con los *tepas*, los guardianes de la tierra, pero también en el culto a los santos. Aun cuando el trabajo se centra en un estudio de comunidad, la mirada abarca a la región y nos deja ver la interacción intercomunitaria y, sobre todo, las concepciones y las prácticas compartidas en torno de Chicomexochitl y su identificación con el cerro del Postectli. En la interpretación sobre la vida de esta población nahua se encuentra además un trasfondo cultural mesoamericano y una memoria que se trasmite, irreconocible para la comunidad, aunque evidente desde la comparación antropológica e histórica, y el reconocimiento de su mecanismo a partir del principio trabajo-fuerza-flor bajo un sistema de réplicas y reiteraciones.

El encuadre etnográfico no termina ahí, muestra, además, los cambios y los procesos de adaptación, en particular, la transformación de las actividades económicas y la vida social. Si bien la mayor parte de la población se dedica al campo y a la producción de milpa, y conserva la tradición del *xopamil* y el *tonamil*, los jóvenes han optado por migrar a ciudades como Reynosa,

Tamaulipas, y se emplean en la maquila o en otras actividades económicas. Los habitantes de La Esperanza reciben el apoyo económico de los migrantes y también de los programas sociales que otorga el gobierno, por lo cual, desde su propia percepción, viven mejor y cuentan con mayor bienestar. Bajo esa perspectiva —subraya Ariel de Vidas— estamos ante una sociedad rural “plenamente integrada” a los procesos de modernización (p. 29).

Esta aseveración nos conduce al planteamiento general, a la principal apuesta y al marco de interpretación del libro. En efecto, la autora afirma al respecto que “la diferencia analítica entre sociedades no se ubica, por lo tanto, entre ‘tradición’ y ‘modernidad’ sino entre diferentes escalas de valores y maneras de socializar con el entorno, humano y no humano, y, por consiguiente, en sus formas de moldear las prácticas que las expresan, siempre sujetas a un contexto histórico específico” (p. 43). Por tanto, lo que se observa en La Esperanza es una “simultaneidad de sentidos y prácticas” derivados de horizontes religiosos distintos, propios del sistema ontológico de tipo analogista, bajo una “ética de la convivencia”.

Es así que la autora, en siete capítulos, a lo largo de 500 páginas, ofrece una etnografía bien integrada con múltiples ejes y temas, que van de la lucha por la tierra y la organización agraria y política, pasando por la renovación del ritual a Chicomexochitl en tiempos de sequía y la concepción de los nahuas sobre los *tepas* y las fiestas patronales, hasta la vitalidad de “el costumbre”, con la integración de horizontes religiosos distintos que se expresan en la concepción sobre las “tres capas” del mundo o en los rituales agrícolas, de ciclo de vida y curación. Con cuidadosos edición y formato, además de la claridad de la exposición, encontramos fotografías, cuadros, un glosario y un anexo con índice temático, toponímico y onomástico, que además de facilitar la lectura complementan y enriquecen la etnografía.

### *Trascender las dicotomías excluyentes*

Desde el libro *El trueno ya no vive aquí...* es evidente el interés de Ariel de Vidas (2003) por una perspectiva de investigación que diera cuenta del modo en que los pueblos indígenas —y, en específico, los *teenek* de la Huasteca veracruzana— han sabido sumar concepciones en principio ajenas para hacerlas propias, integrarlas y vivirlas sin contradicción. En ese momento, la autora hablaba de la “convivencia de dos tipos de sistemas de creencias y prácticas, paganas y cristianas”, o bien, del “fenómeno complejo de la

aculturación”, “niveles de aculturación” o de otros procesos como la asimilación, el sincretismo o la disyunción (p. 31). Es otro el marco conceptual en *Combinar para convivir...* En este libro se habla de una ontología analógica, “maneras de socializar entre humanos y no humanos”, o de la puesta en relación y coexistencia entre universos ontológicamente distintos para activar la “convivencia” a través del “arte local de combinar” (p. 43).

Entre un libro y otro, además de reconocer los cambios en la perspectiva de esta antropóloga, es posible advertir la transformación de la disciplina a partir de lo que se ha nombrado como el *giro ontológico*. Las derivaciones de esta adopción conceptual son explícitas y se ponen de relieve desde el inicio de la obra con el propósito de darle un vuelco a las dicotomías excluyentes entre la noción de una sociedad tradicional y moderna. No obstante, a partir de la lectura de esta etnografía es difícil determinar si, en efecto, esta pequeña población nahua de apenas 200 habitantes vive “plenamente integrada a los procesos de modernización” (p. 29), o bien, la mirada etnográfica ha desdibujado las contradicciones, las tensiones y el conflicto, incluso en contextos de lucha por la tierra, despojo del territorio, desplazamiento de la vida campesina o impactos socioambientales que actualmente se entrecruzan en la región de la Huasteca como se constata en otras etnografías (González 2011; Rivera 2019; González 2020).

Otra expresión de la finalidad de superar el pensamiento dicotómico en *Combinar para vivir...* es la identificación del trasfondo mesoamericano entre los nahuas contemporáneos. En esta obra, al igual que en *El trueno ya no vive aquí...*, la autora encuentra esta memoria y este legado. Si entre los *teenek* lo hace a partir de las danzas y fragmentos de mitos, y especialmente a partir de la relación con los *baatsik'*, entre los nahuas lo distingue en la relación que establecen con los *tepas* y el vínculo con su entorno, y también a través del mecanismo del principio trabajo-fuerza-flor. Al respecto, habla de un “mundo mesoamericano cristianizado” que deja ver la “omnipresencia de las flores en la vida ritual en La Esperanza y su “poder reproductor, generador y comunicante” (p. 339) de manera análoga a lo que encontramos entre los nahuas antiguos y poblaciones contemporáneas de otras regiones del país (Hill 1992; Gómez 2002; Good 2005; Acosta 2015).

Aun cuando la autora identifica este trasfondo mesoamericano, lo hace recuperando categorías nahuas y a partir de su expresión en un discurso identitario de carácter local bajo el enfoque de las ontologías indígenas. Es así que, a la vez que la etnografía entrevé el principio trabajo-fuerza-flor en la constitución de la vida comunitaria, desde una perspectiva relacional se

observa la conformación de una comunidad ampliada en contigüidad con el territorio por medio de la acción ritual o, mejor dicho, de “el costumbre” que en términos locales sería el equivalente a *yojkatilisti*, categoría que se traduce como “herencia o pertenencia”, como lo “más propio” para los habitantes de La Esperanza (p. 366). Con “el costumbre” se “activa la convivencia” y circula la fuerza entre humanos y no humanos pertenecientes a las tres capas que conforman el mundo: el terrestre, propio de los humanos; el supra, asociado a las elevaciones de los cerros, los santos, Cristo y el Sol; y el infra, el interior de la tierra donde habitan los *tepas*, vientos, aires, diosecitos, antepasados, y donde se encuentran los *kubes*, montículos prehispánicos.

Es muy sugerente la integración que hace esta antropóloga entre el legado mesoamericano y el enfoque ontológico, sobre todo si consideramos el contexto de la antropología en México en el cual no hace mucho tiempo se concebían como perspectivas opuestas. Recordemos el debate que tuviera lugar en el Taller Signos de Mesoamérica (2013), en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), cuando destacados antropólogos e historiadores se interrogaban y confrontaban el trasfondo y los alcances del uso de los conceptos *cosmovisión* y *ontología*. Este debate se trasladaría a la conformación de grupos y líneas de investigación, e incluso sería la base para establecer criterios de formación académica y también de evaluación.

En la actualidad, si bien están presentes las coordenadas del debate, no se ostentan de manera polarizada como hace una década. Y cada vez son más los trabajos de investigación que evitan esos términos de oposición o bien, que dan cuenta de un legado y una memoria que se identifican en el marco del trasfondo mesoamericano, al tiempo que se parte de una postura antropológica que busca superar el modelo dualista entre naturaleza y cultura y que muestra otras formas de sociabilidad en las cuales se establece una continuidad entre humanos, objetos, espíritus y animales.

En ese marco habría que valorar también la aportación del nuevo libro de Ariel de Vidas. Así como toma como materia de estudio los procesos históricos y de adaptación y, en específico, la particularidad de los pueblos originarios de sumar e integrar para prevalecer y reinventarse, la antropóloga hace despliegue del “arte de la combinación” entre el manejo de teorías locales, el legado mesoamericano y el analogismo derivado del giro ontológico. El resultado es una etnografía que pone de relieve una ética singular orientada al “combinarismo” y a la “convivencia” entre seres con diverso origen y horizonte, pero constituyentes de un mismo campo social

que se encuentran en la puesta en relación de diferentes ciclos y en el mantenimiento de diversas formas de intercambio.

### *Un caso paradigmático en tiempos de transformaciones*

Esta ética orientada a la “convivencia” y al “combinarismo” se muestra en diversos aspectos a lo largo del libro, pero destaca uno por el tratamiento antropológico y también por la relevancia del caso en la región de la Huasteca: el culto a Chicomexochitl, el “siete-flor”, en su traducción literal. Bajo el título de “El milagro del maíz”, la autora da cuenta de un proceso en el cual es posible advertir las interrelaciones entre representaciones simbólicas y las coyunturas ambientales, económicas, políticas y sociales. En efecto, a través de la renovación del culto a esta deidad identificada con el maíz es posible advertir el proceso de adaptación y reconfiguración cultural de los pueblos de la región en tiempos de sequía y ante múltiples transformaciones desde su propia singularidad. Afirmaría Ariel de Vidas que estamos ante “la construcción simbólica de un espacio comunitario en plena mutación” (p. 127).

La coyuntura histórica se remonta a la década de 1950, cuando en la Huasteca se vivió un periodo de sequía sin precedentes. Esta crisis que tuvo un alcance regional fue el escenario de “la aparición milagrosa del maíz en la montaña” cuando se acudió al *wewetlakatl*, Antonio Morales, para hacer llover. Se rememora que con sus rezos no sólo cayó la lluvia, sino también maíz blanco, amarillo y negro, frijoles y calabaza (p. 111). La elevación del cerro nombrado, también, La Esperanza —que se considera una suerte de entidad tutelar y “sede de los gobernadores”— fue el lugar del milagro y, desde entonces, año con año, se lleva a cabo ahí la celebración en honor a Chicomexochitl.

Este evento no fue exclusivo de La Esperanza, sino que se multiplicó a lo largo de la Huasteca, de manera destacada en la región el cerro del Postectli como el lugar de culto por excelencia a esta entidad asociada al maíz y a los mantenimientos.<sup>1</sup> Cabe destacar, a partir de la línea argumentativa

<sup>1</sup> Otras etnografías dan cuenta de este proceso, también a partir de los estragos de la sequía entre los nahuas de Hidalgo y de la interrelación que establecieron las comunidades en torno a este cerro ubicado en Chicontepec, así como del papel de los especialistas rituales durante el proceso de reactivación del ritual dedicado a Chicomexochitl y a otras entidades durante el *tlalmaquilia*. Al respecto, Alfonso Vite hace referencia a la intervención de una *tlamatqueltl*:

de *Combinar para convivir...*, que lo acontecido no sólo fue una respuesta ante la sequía sino a un proceso más complejo que abarca diversos fenómenos modernizadores y de transformación, entre los cuales destacan los cambios religiosos, los conflictos agrarios, la expansión de la ganadería, la introducción de la escolarización oficial o la construcción de la carretera federal. El “milagro del maíz”, precisa esta antropóloga, fue un mecanismo a través del cual se “domesticó” un evento perturbador y la “ruptura” se integró a la cosmología y a la historia local (p. 126).

La sacralización de la montaña es parte de una memoria latente que se activó en este momento crítico de la historia de la región. Y más aún: “Frente a la apertura acelerada y formalizada del mundo no indígena, parece que el rito al cerro fortaleció la construcción de los modos de pertenencia comunitaria con la reanudación de prácticas rituales relacionadas con la tierra” (p. 126). Pero no sólo se refuerza este ritual nativo, también durante esta coyuntura se integran de manera notable el culto a los santos, en particular, a la virgen de la Asunción y a san Antonio de Padua, en la comunidad de La Esperanza, lo que da lugar a la configuración de un “espacio integrativo” orientado por un “combinarismo” (p. 239).

Ésta es la razón por la cual la autora titula uno de los capítulos del libro “En la Tierra como en el Cielo”. A la vez que los nahuas llevan a cabo celebraciones en el cerro, el pozo o el *kube*, también lo hacen en el altar doméstico o en la capilla, y hacen despliegue de un sistema de réplicas y jerarquías compuesto por binomios complementarios. Al respecto, Ariel de Vidas identifica un trasfondo común entre los rituales agrícolas de curación y los ritos de paso propios del nacimiento, el casamiento y el deceso, así como la coexistencia entre el culto a los *tepas*, a los antepasados y a los santos, especialmente en Xantolo. Aun cuando los “entes del cielo” y “de la tierra” difieren ontológicamente por su origen, su régimen alimenticio y sus exigencias hacia los humanos, todos son parte de la vida ritual entre los nahuas de La Esperanza. De manera especial, se encuentran durante la fiesta patronal, momento en el que de manera destacada a la vez que se “baña a los santos” en el pozo, se lleva a cabo la danza de Chicomexochitl.

“Cuando terminó [de ofrendar,] empezó a llover, muchos se alegraron y bailaron, todas las personas que estaban ahí le dieron las gracias a la abuelita porque ya estaba cayendo el agua, después comenzó a hablar y a llorar porque le rogó mucho que lloviera, porque en el lugar ya caía, caía y caía el agua, y también llegó el maíz, llovía maíz, llovía maíz, allá en el gran cerro donde está Nuestra Madre, ahí está; y la abuelita la dibujó en un papel” (Vite 2022, 351).

Es posible observar en esta fiesta y en otras, desde la perspectiva de la autora, una dualidad de “lo cercano y de lo juntado” y la puesta en relación de “lo idéntico y lo distinto” a través de un conjunto de vínculos e interdependencia entre opuestos complementarios (p. 314-316). Pero también, a partir de su mirada antropológica, que podríamos llamar *integrativa*, encuentra un analogismo, a partir del antropólogo Philippe Descola (p. 38), justo en función de la prevalencia de una ética singular desplegada en una densa vida ritual orientada a combinar. Sobre ello concluye: “Los habitantes de La Esperanza son maestros del ‘combinarismo’ y los tepas son bilingües” (p. 419).

Para finalizar la aproximación al libro habría que destacar las implicaciones de uno de los planteamientos centrales de *Combinar para convivir...* a partir del foco de atención puesto en las transformaciones y las respuestas locales ante los procesos propios de la modernización. Desde la perspectiva de la antropóloga, los pueblos prevalecen a la vez que cambian, suman e integran y, de manera adicional, sin hacer un rodeo teórico al respecto, entrevé el ritual como un mecanismo por medio del cual se metabolizan los cambios y se adaptan las comunidades a los nuevos contextos.

Desde hace ya algunas décadas se explora el ritual como un medio de regulación de las relaciones sociales, tanto humanas como extrahumanas, a manera de un dispositivo a través del cual las poblaciones se valen para adaptarse a sus entornos y ecosistemas (Rappaport 1987), o bien, como una forma en la que los pueblos no occidentales han configurado su memoria (Severi 1996). En ese marco, el trabajo de Anath Ariel de Vidas y otras etnografías rigurosas situadas en la Huasteca y otras regiones del país están abriendo camino en México bajo esa dirección con planteamientos sugerentes y con miradas situadas en los problemas apremiantes de nuestro tiempo.<sup>2</sup>

## Referencias

Acosta, Eliana. 2015. “El pueblo de fiesta y en flor. Una mirada a la vida ritual de los nahuas de Pahuatlán.” En *Flor-flora. Su uso ritual en Mesoamérica*, coord.

<sup>2</sup> Son múltiples las etnografías, pero cabe destacar el trabajo de Mauricio González (2019) y de Carlos David González (2020), quienes han abordado justamente procesos de transformación y crisis ambiental con énfasis en las teorías locales. Cabe destacar su abordaje ante el extractivismo, el despojo territorial, así como frente al cambio climático y el estrés hídrico.

- de Beatriz Albores, 341-362. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México.
- Ariel de Vidas, Anath. 2003. *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto de Investigación para el Desarrollo.
- Gómez Martínez, Arturo. 2002. *Tlanetolkilli. La espiritualidad de los nahuas chicon-tepecanos*. México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- González Aguilar, Carlos David. 2020. "Tlaihyowia: la emergencia del agua en una comunidad nahua de la huasteca veracruzana." Tesis de maestría, Universidad Iberoamericana.
- González González, Mauricio. 2011. "Emergencia del socialismo ecológico en la Huasteca. El paleocanal de Chicontepec bajo escrutinio de un comité de derechos humanos maseual." Tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana.
- González González, Mauricio. 2019. *Maseual ojtli. Grafías de la diferencia nahua en la Huasteca Meridional*. México: Ediciones Navarra.
- Good, Catharine. 2005. "Ejes conceptuales entre los náhuas de Guerrero: Expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano." *Estudios de Cultura Náhuatl* 36: 87-113.
- Hill, Jane H. 1992. "The Flower World of Old Uto-Aztecan." *Journal of Anthropological Research* 48: 117-144. <http://doi.org/10.1086/jar.48.2.3630407>.
- Rappaport, Roy A. 1987. *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. México: Siglo XXI.
- Rivera Aznar, Cristian. 2019. "La intervención extractiva en la cultura maseual. Un estudio relacional de las prácticas ecológicas en el municipio de Chicontepec, Veracruz." Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Severi, Carlo. 1996. *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Ediciones ABYA-YALA.
- Taller Signos de Mesoamérica. 2013. "'Cosmovisión' y 'Ontología'", Instituto de Investigaciones Antropológicas, 16 de agosto, <https://tallersignosdemesoam.wixsite.com/signosdemesoamerica/relatorias->.
- Vite Hernández, Alfonso. 2022. "*Tlalmaquilia ne Chicomexochitl*. El ritual como contenedor de la memoria histórica entre los nahuas de la Huasteca Hidalguense." Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.