UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

IMAGINAR FUTUROS
LA TEMPORALIDAD DEL GANARSE LA VIDA EN EL VALLE DEL MEZQUITAL;
HIDALGO, MÉXICO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
RAÚL H. CONTRERAS ROMÁN

TUTOR PRINCIPAL
DR. HERNÁN SALAS QUINTANAL
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DRA. ANA BELLA PERÉZ CASTRO, IIA-UNAM
DRA. GUADALUPE VALENCIA GARCÍA, CEIICH-UNAM
DRA. PAULA GODINHO, IHC, FCSH-UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA
DR. HUBERT CARTON DE GRAMMONT, IIS-UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, ABRIL DE 2019

A mi madre,

que me enseñó la economía de las hormigas,

la memoria de los surcos

y la esperanza de las golondrinas.

Agradecimientos

Agradezco al pueblo mexicano su esfuerzo por construir y mantener una de las más importantes casas de estudio del mundo, la Universidad Nacional Autónoma de México. A las luchas de sus estudiantes por defenderla como baluarte de la educación pública y a sus intelectuales por instaurarla como espacio diverso, crítico y, sobre todo, con fuerte inspiración latinoamericanista. Si bien son infinitos los espacios que pueden dar cuenta de la grandeza y solidaridad del pueblo de México, la UNAM los sintetiza y eleva.

Agradezco a mi familia sin la cual nada de esto sería posible. Gracias por su constancia, por las esperanzas puestas en mis proyectos y sueños, en los que han sido cómplices, cuando no artífices.

Agradezco a la comunidad El Boxo, a todos sus habitantes por su confianza, la sabiduría que me compartieron y por permitirme participar de aquellos espacios que atesoran y sobre los cuales se definen. Le doy las gracias a Isidra, Alejandro y sus bellos hijos, sin los cuales esta investigación hubiese sido imposible. Gracias por su calidez, su conocimiento, su tolerancia y su infinita solidaridad. Gracias a doña Herminia y su familia. A Gerardo, Severo, Roma y Fernando. A don Patricio y Doña Jose, gracias por todas las mañanas que me regalaron y por todas las memorias que me compartieron. A don Enrique, don Doroteo, don Arón, don Santiago, don Martín, doña Esperanza, doña Carmen y a sus familias, gracias por sus historias y por regalarme tanto de su tiempo. A los maestros Hermenegildo y Tomás por la confianza y las facilidades brindadas. A los niños y niñas que participaron del taller de guitarra en la escuela y a los adultos que también lo intentaron. A los diferentes delegados municipales que me dieron su confianza y que me presentaron ante diferentes instancias de la comunidad.

Le doy infinitas gracias a mi compañera Itzel, gracias por su amor, su compañía, su comprensión, sus lecturas y críticas, gracias por ser en mi vida y permitirme ser en la suya.

A la familia García Méndez por todo el cariño y apoyo.

A mis amigos en México y en Chile.

A mis estudiantes de las materias que dicté en la UNAM y la ENAH durante estos cuatro años, en especial a quienes me acompañaron en la reflexión colectiva y experimental de la materia Antropología del tiempo.

Parte fundamental de las reflexiones y los aprendizajes en torno a la temporalidad los debo a las ricas discusiones del Seminario Permanente de Estudios Sociales sobre el Tiempo de la UNAM, dirigido por las doctoras Guadalupe Valencia y Alejandra González Bazúa. Agradezco a ellas y a Mónica, Margarita, Dulce, Coco, Ana, Minerva, Gustavo, Fede, Gerardo y Carlos por ser partícipes de ese Seminario y posibilitarme cada mes construir pensamiento en común.

A mi tutor Dr. Hernán Salas Quintanal y a los miembros de mi comité, Dra. Ana Bella Pérez Castro, Dra. Guadalupe Valencia, Dr. Hubert Carton de Grammont y Dra. Paula Godinho. Muchas gracias por todos sus aportes, por la libertad creativa que me brindaron y por aquella que posibilitaron con sus comentarios y críticas. Gracias al Dr. Salas por su acompañamiento y confianza, sus profundas lecturas y su tesón. A la Dra. Pérez Castro por invitarme a México, por su generosidad y por hacerme parte en la construcción e impartición, durante tres años, de la materia de Teoría de la Etnología y del proyecto PAPIIT que dirige. A la Dra. Valencia, por su solidaridad intelectual y humana, por su optimismo siempre informado y su esperanza imprescindible. Gracias por invitarme a transitar aquellos caminos que ha construido en el estudio social del tiempo. Al Dr. Carton de Grammont, por su seriedad y su fiel compromiso con la investigación, el rigor metodológico y el compromiso con la realidad rural mexicana. A la Dra. Godinho por enseñarme que desde la antropología iberoamericana tenemos mucho que decir y construir sobre los futuros posibles, gracias por su compromiso con este empeño.

Agradezco profundamente a las instancias de financiamiento que posibilitaron esta investigación. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México por aportarme la beca durante los primeros años del doctorado y a Becas Chile, de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile, por becarme en los años finales. Al proyecto PAPIIT IN302117 Ganarse la vida. La reproducción social en el granero de Hidalgo, el Huerto de Yucatán y la Faja de Oro en Veracruz, dirigido por la Dra. Ana Bella Pérez Castro, por el apoyo para la realización de trabajo de campo y la participación en congresos internacionales.

INDICE

Introducción 1

Estructura de la tesis 13

Precisiones metodológicas 19

Trabajo de campo 19

Etnografía: la conversación y lo situacional 21

Sobre la escritura. El fragmento y el presente etnográfico 25

La etnografía y lo contemporáneo 31

Sobre la elección de las situaciones 33

Primera parte MEDIOS DE VIDA

Capítulo I: Acá todo compone.

Metonimias del tiempo y la experiencia en la producción y recolección campesina.

¿Ya probó los golumbos? 37

Barbecho 41

Recolección y cultivo de nopal 43

Recolección de escamol 44

Preparación de semillas 46

Siembra 49

Escardas 50

De flores, espigas y frutas 52

Cosecha 54

Acá por lo menos hay quelites 57

La metonimia del tiempo y la experiencia 65

Capítulo II

Recolectar visitas, cultivar sociabilidad

Las manzanas 69

Visitarse 72
Cultivar alimentos y recolectar visitas 79
Economía de regalos y favores 82
Pagar el favor 87
Las manzanas excedentes 90

Capítulo III

Saber hacer hornos. "Encender en el pasado la chispa de la esperanza".

Mantener la fragua 95
Hacer horno 99
Esperanza cíclica 112
Disputar esperanzas 118

Segunda parte ANDAR TRABAJANDO

Capítulo IV

Andar trabajando: El precario equilibrio y la salida

El precario equilibrio y la salida 133
¡Y que me voy a México! 140
Felicidades que ya sacamos un nuevo albañil 144
La ambigua valoración del trabajo campesino 147
Diferenciación social primaria 152

Capítulo V

Dinero y escasez

Consecuencias espaciotemporales del andar trabajando

Apuntes históricos sobre la monetarización 155
Equilibrio y escasez 161
Dinero y estilo de vida 165
Monetarización y burocratización 171
Estilo de vida, escasez y aspiración 174
La temporalidad del dinero 179
Consecuencias espacio temporales del andar trabajando 184

Capítulo VI

"Porque acá ya no hubo". Los derroteros de la migración transnacional

Porque acá ya no hubo 195
Era puro joven los que andaba allá 203
Para tener lo de una 212
Retorno y remesas 222

Capítulo VII

Migración y temporalidad. Los instantes de la espera y los fragmentos de la esperanza

Migración y temporalidad 229
Tiempo incierto 233
Corrido de Juanito 237
La gestión de la ausencia 241
Ausencia y espera 255
Poética y política de la espera 261
Vida buena y optimismo cruel 264
Fragmentos de esperanza 267

Tercera Parte IMAGINAR FUTUROS

Capítulo VIII

Habitar el tiempo porvenir en el Valle del Mezquital

Cimiento 273
Cemento público: las obras 275
Cemento privado: el contagio 282
Pedir y agradecer cemento 291
¿Cuándo se termina una casa? 299
Cemento, deseo y esperanza 305

Capítulo IX

La música de Lupita. Construcción de la contemporaneidad comunitaria

Primera Escena 309
Segunda Escena 310

Tercer Escena 311
Lo nuevo y el tiempo biográfico 312
Lo contemporáneo y el tiempo intersubjetivo 316
La música de Lupita 319
Lo contemporáneo como la actualización de lo presente 323

Capítulo X

Imaginar futuros. A manera de Conclusión

Andar trabajando 325
Urgencia, improvisación y espontaneidad 330
El presente de lo múltiple 337
Temporalidad e imaginación 339
Tiempo futuro y proyectos 344
Futuro y vida buena 351
Imaginar futuros 356
Bibliografía 363

Introducción

Sus pies, curtidos por la intemperie,
y encallecidos por una marcha forzada
que jamás alcanza la meta definitiva,
se mueven a un paso corto y rápido
sobre el angosto sendero que el tiempo abrió…
Semejante a la flecha que sabe su camino,
marchan en línea recta, sin desviaciones,
con la exactitud de un deber inexorable.

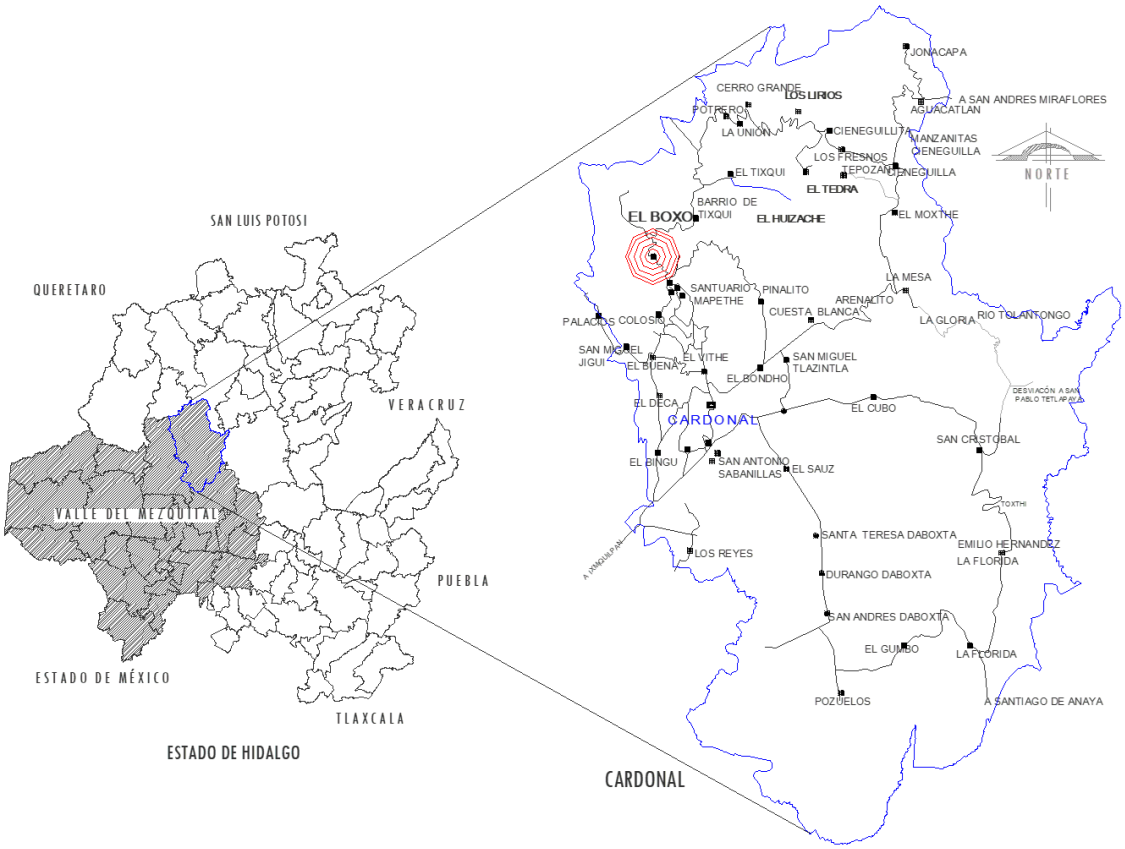
Antonio Rodríguez, La Nube Estéril

En la comunidad de El Boxo, el amanecer de su gente comienza antes del amanecer del día. Incluso la aurora parece tarde para los que suben al cerro a cuidar las milpas o los hornos del carbón, para los que esperan el transporte público que baja hasta Ixmiquilpan y adelantan el oído a la mirada para saber el momento justo de salir al costado de la carretera. En El Boxo el movimiento de su gente empieza temprano, como temprano en su historia comenzó el andar para ganarse la vida. Aquí la movilidad parece natural, se aprende desde pequeño. Parte significativa de los espacios de socialización, en que se aprende el saber hacer de los medios de vida *en* la comunidad (cultivo, pastoreo y recolección) implican el moverse en considerables distancias por una accidentada geografía. Acabada la primaria, surge la necesidad de salir de la comunidad para continuar los estudios. El mismo imperativo del salir se impone al crecer: el trabajo está fuera, hay que ir a su búsqueda, a su encuentro. Cuando llegue ese momento los niños de hoy tendrán de referente a sus padres y a otros adultos de la comunidad que andan lejos trabajando, como éstos tuvieron a los que otrora comenzaron a hacer de la trashumancia tras un salario la forma de ganarse la vida y de hacer posible la vida en la comunidad.

El Boxo es una comunidad rural e indígena otomí-hñahñu,[1] de poco más de 210 habitantes, ubicada al norte del Municipio de Cardonal, en un rincón donde la aridez y el paisaje xerófilo del Valle

[1] A lo largo de la tesis haré referencia indistinta a lo otomí y lo hñahñu para referirme a los habitantes del Valle del Mezquital, su lengua y autoadscripción identitaria.

del Mezquital,[2] comienza a teñirse con el verde de la Sierra Gorda hidalguense. Como sucedió en otras tantas comunidades indígenas dispersas en el territorio alto del Mezquital, los habitantes de El Boxo tuvieron una relación marginal con los principales polos capitalistas y mercantiles —la minería y la hacienda— que desde la Colonia, se desarrollaron en la región. Por ello, los medios de vida se resolvieron en los marcos de una economía tradicional relativamente autárquica. Esta autarquía lejos de estar basada en la autosuficiencia, estuvo dada por un precario equilibrio entre producción campesina y consumo que, según expresan en sus evocaciones las personas mayores de la comunidad, redundaba en fuertes carencias en el ámbito de la alimentación. Dicha situación empezó a mudar cuando, desde mediados del siglo XX, los habitantes de la comunidad comenzaron a migrar estacionalmente a la capital del país, para emplearse como albañiles y trabajadores en la construcción en una ciudad que crecía impulsada por los bríos del Milagro Mexicano.



Mapa: El Boxo, Municipio Cardonal,
en el contexto del Valle del Mezquital, Hidalgo. Elaboración: Romualdo López Callejas.

[2] El Valle del Mezquital ha sido definido como una región geocultural del Estado de Hidalgo, ubicado en el centro de la República Mexicana. Aunque las fronteras de esta región no están del todo definidas, se suelen considerar dentro de ésta entre 20 y 30 municipios. Sin embargo, considerando elementos que le otorgan relativa homogeneidad sociocultural (cf. Contreras, 2016), se reconoce como corazón del Valle del Mezquital (y este espacio es al que me referiré con mayor preponderancia cuando me refiera a la región en esta tesis) a los municipios de Cardonal, Ixmiquilpan, Actopan, Alfajayucan y sus convecinos.

Las primeras salidas de trabajadores de El Boxo a Ciudad de México, improvisando trayectorias y oficios, fueron luego estabilizadas en los repertorios para ganarse la vida por las generaciones posteriores. La migración estacional a la capital se estableció como el sostén de la economía local impulsando un progresivo proceso de monetarización en la región y de transformación en las formas de vida y en los modelos de vida buena. La política del Estado mexicano, con instituciones indigenistas regionales como el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital y, en menor medida, la acción de la Iglesia Católica, fueron coadyuvantes en dicho proceso. Sin embargo, las mudanzas fundamentales estuvieron desde entonces ligadas a la constante movilidad laboral de los trabajadores de la comunidad.

Con ella, el alejamiento casi permanente de los hombres (y, en etapas posteriores, de algunas mujeres) en edad económicamente activa, impulsó una serie de arreglos sociales y temporales que en esta tesis defino como la gestión de la ausencia. Dicha gestión, que a nivel comunitario se ligó desde un comienzo a nociones de pertenencia y ciudadanía étnica hñahñu, posibilitaba que los ausentes no dejaran de formar parte de la comunidad y establecieran pequeñas presencias en las dinámicas cotidianas de ésta. Este aprendizaje social y temporal fue vital para enfrentar las ausencias y las distancias en la vuelta de siglo en que la migración de habitantes de El Boxo hacia Estados Unidos se hizo norma.

Ante los cambios estructurales de finales del siglo pasado y, en particular, ante el deterioro de la oferta de trabajo en Ciudad de México en el contexto de las crisis económicas que acompañaron dicho periodo, los habitantes de El Boxo vieron bloqueado su principal repertorio para ganarse la vida. Desde aquellos años, en El Boxo —así como en otros rincones del Valle del Mezquital— se experimentó un inusitado crecimiento en la intensidad migratoria internacional. Gracias a esta migración, predominantemente rural e indígena, de los municipios mezquitalenses, el estado de Hidalgo se empinó desde el 2000, entre los principales estados en expulsión de trabajadores migrantes hacia Estados Unidos.

Desde entonces la migración se transformó en el proceso más influyente en las transformaciones contemporáneas de la comunidad y, de manera más amplia, del Valle del Mezquital. Los cambios en las nociones de vida buena que venían acunándose desde las primeras movilidades laborales a Ciudad de México de mediados del siglo pasado, se aceleraron. Estos cambios, manifiestos por ejemplo en las mudanzas en las formas de habitar la comunidad y en el patrón

constructivo de las viviendas, comenzaron a suceder —como me dijera Brígido, joven albañil de El Boxo— "de volada". En tal sentido, el bloqueo a los repertorios para ganarse la vida de finales del siglo no amenazaba únicamente las condiciones de existencia del momento, sino que también estrechaba horizontes de expectativas ya trazados. Por ello no es trivial que en los testimonios de los habitantes del Mezquital, sobre la decisión de migrar a Estados Unidos, aparezcan con tanta fuerza ideas en torno al tiempo por-venir. En esos testimonios, el presente de la urgencia (migrar: "porque acá ya no hubo") se enuncia en el mismo plano que la intención de futuro (migrar: "para tener un futuro mejor").

Los migrantes y quienes se quedaban en El Boxo coparticipaban en el proyecto migratorio, en sus objetivos más íntimos y en aquellos que comenzaron a involucrar a toda la comunidad. La gestión de la ausencia se transformó en una de las maneras de imaginar el futuro retorno, de concretizar las esperanzas de futuro mediante la construcción de una casa o la colaboración activa en las "obras", proyectos de mejora infraestructural en la comunidad. Cuando después de 2001 la circularidad migratoria se quebró y el patrón migratorio México-Estados Unidos se modificó con la inserción cada vez mayor de mujeres en la migración internacional, la gestión de la ausencia comenzó a estar signada por la espera. La temporalidad del proyecto migratorio para los migrantes mezquitalenses quedó suspendida, ceñida a un tiempo de espera extendido y asediado por dos imposibles: la del establecimiento definitivo en Estados Unidos y la del retorno libre, con la posibilidad de migrar nuevamente. Para quienes esperan en la comunidad, la temporalidad del proyecto migratorio se administra en la conjunción de instantes, de pequeños momentos que presentifican la promesa de futuro de la migración y otorgan fragmentos de esperanza que restituyen la confianza en el esfuerzo del presente y ayudan, si es que ello fuese posible, a saldar cuentas con la ausencia y la distancia de aquellos que andan lejos.

En la dinámica comunitaria, la importancia de la migración y su concomitante gestión de la ausencia y administración de la espera no ha desvanecido en años recientes, en que el retorno migratorio se ha intensificado y la salida de migrantes se ha reducido a su mínima expresión. El desempleo por la crisis que estalló en 2008 en Estados Unidos, la persecución a la indocumentalidad, la pérdida de horizontes y la añoranza a veces idealizada de la comunidad, el recuerdo de que allí de "hambre no mueres", incentivó para muchos la decisión de volver. Otros tantos se quedaron en Estados Unidos. Sus noticias son radar para incitar o no a quienes esperan poder cruzar la frontera algún día. Para estos últimos, el riesgo por la presencia del crimen organizado en la frontera, el

discurso antimigrante de la política estadounidense y el alto coste emocional y económico (en constante aumento) que implica el cruce irregular de la frontera, son elementos que se implican en la decisión de no migrar. Sin embargo, existe la certeza relativa entre las personas del Valle del Mezquital en torno a que la migración no acabará. Se asume que siempre habrá personas dispuestas a irse y que, por su parte, en Estados Unidos, hay cientos de mezquitalenses queriendo regresar, aun cuando ese retorno no se imagine como la última escala en la trayectoria del migrante. Por ello la temporalidad de la migración contemporánea parece suspendida, marcada por la espera. Espera de quienes quieren volver, de aquellos que quieren irse, de los que esperando gestionan la ausencia de los que están lejos y de los que estando lejos esperan que su esfuerzo valga la pena.

Este trozo de historia podría representar a otras cientos de comunidades rurales e indígenas que la antropología mexicana ha documentado exhaustivamente. Los análisis del cambio sociocultural ligados a la migración, primero campo-ciudad y luego internacional, han ayudado a redefinir los parámetros desde los cuales se ha pensado la realidad rural del país. No obstante, poco se ha dicho sobre los sustratos temporales implicados en dichos cambios, sobre las formas en que las comunidades indígenas logran articular desigual y discontinuamente lo viejo y lo nuevo, las maneras en que logran construir sus contemporaneidades y, sobre todo, el cómo han experimentado el paso desde aquellas formas socioculturales —que antes se definieron como atávicas, apáticas al cambio, que aparentemente les aferraban a su pasado negando cualquier ilusión de futuro, más aún si ese futuro era modelado por ideas exógenas que se les querían imponer— hacia una apetencia por la novedad, el consumo, la superación de la pobreza, la mejora educativa y todo lo involucrado en la búsqueda del bienestar.

Aunque no fue el interés de las trascendentales etnografías que desde las primeras décadas del siglo pasado se escribieron sobre los otomíes del Valle del Mezquital, las alusiones a su oposición al cambio y su cultura "hundida" en el pasado fueron constantes. De esa oposición al cambio no resultaba otra cosa que la persistente pobreza, la miseria abyecta o los vicios propios del encierro cultural en condiciones deplorables. El propio padre de la antropología mexicana, Manuel Gamio, en 1952 reconocía al Mezquital como "el rincón de mayor pobreza e incultura de la República", donde "milenarios sistemas," persistían "contra toda enseñanza" y donde muchas de "las anacrónicas sobrevivencias del Otomí" eran "retardatarias y perjudiciales". Un año antes, en el contexto de la inauguración del Patronato sobre el que posteriormente se fundará el Patrimonio Indígena del Valle

del Mezquital, y luego de una descripción similar a la de Gamio; Alfonso Caso (1951:67-8) —por aquel tiempo director del Instituto Nacional Indigenista—, decía: "dentro de breves años, este Patronato habrá podido demostrar que los indígenas otomíes son tan aptos como cualquier hombre para desarrollarse cultural, económica y físicamente [...Se] podrá transformar la región del Valle del Mezquital, en un lugar en que la vida se desarrolle en condiciones normales y no en las condiciones de hostilidad en que actualmente se desarrolla".

Dos décadas después, tanto las etnografías críticas al indigenismo como aquellas que en el Valle del Mezquital le continuaban, documentaron una realidad poco alentadora para las ilusiones de Caso. Fuese resultado de su cultura, del colonialismo interno o de los sistemas de explotación y subordinación caciquil, los otomíes mezquitalenses parecían seguir cerrados al porvenir. En un extenso y pormenorizado estudio regional realizado en el Valle por el Centro Operacional de Vivienda y Poblamiento, en 1970, se sintetizaba la nula vocación al cambio de la mayoría de los otomí apuntando: "Una cultura secularmente oprimida como la otomí, que ha vivido en la inseguridad permanente, pasiva y necesariamente defensiva, es una cultura cuyas capacidades autopropulsoras están aletargadas, una cultura enajenada que no se proyecta al futuro" (COPEVI, 1970: 115).

Cualquiera que contraste las etnografías del siglo veinte sobre el Valle del Mezquital con la actual realidad de sus comunidades, podrá constatar lo mucho que ha cambiado esta región. Asimismo, cualquiera que escuche a sus habitantes logrará verificar que en su percepción del cambio, éste no devino de los esfuerzos del Estado o de las agencias indigenistas, sino que ha sido fruto del esfuerzo permanente, de la construcción de un futuro hecho a mano, especialmente por esas manos que se han ido lejos a ofrecerse como mano de obra migrante.

En el Valle del Mezquital existe la extendida idea de que la migración ha resultado en un cambio fundamental y no sólo cosmético en las condiciones materiales de existencia de su gente. Comencé a percatarme de esa idea desde mis primeros acercamientos al Valle del Mezquital, en 2013. En aquel tiempo, mis intereses de investigación giraban en torno al campesinado y los cambios en la ruralidad. El Valle, me parecía un buen lugar para investigar sobre el asunto. Ahí se habían producido algunos de los más trascendentales estudios socioantropológicos del siglo pasado, sobre los que se habían montado debates tan relevantes para las ciencias sociales mexicanas como aquel que enfrentó a campesinistas y descampesinistas o aquel que lo hizo entre indigenistas y marxistas. Cuestiones

como la proletarización del campesinado, el acaparamiento de tierra, el caciquismo o la denominada obsolescencia lingüística, habían tenido al Mezquital como uno de sus "laboratorios" preferentes.

La primera vez que visité el Valle del Mezquital lo hice invitado por Itzel Vargas, una lingüista que conoce bien la región y que estudiaba procesos de revitalización lingüística en El Boxo y otras comunidades del Valle. Llegamos a Ixmiquilpan, ciudad con rostro eminentemente rural, pero con un movimiento vibrante. Ahí, Itzel me presentó a Moisés Roque, un maestro rural jubilado e intelectual indígena hñahñu colaborador de parte importante de las investigaciones socioantropológicas a las que antes me referí. Solo pude conversar esa mañana con Moisés, pero sus palabras fueron la mejor introducción a la región. Recorrimos parte de la ciudad, fuimos al mercado, a los espacios donde se realiza la plaza de los lunes, al terminal de furgonetas de San Antonio, a los canales de aguas negras y a cultivos de alfalfar de la comunidad de Cerritos. "Como puedes ver", me dijo Moisés en varias oportunidades, "esto ya no es La Nube Estéril". No sabía yo a qué se refería con eso. Pero cada vez que hacía referencia a los cambios, Moisés ligaba aquello a la migración de sus paisanos. "Aquí la migración es muy fuerte, casi no existe alguien que no tenga un familiar cercano en Estados Unidos. Si a ti te interesa el campo", me decía, "tienes que saber de los migrantes, porque muchas tierras se han mantenido porque la gente se va a trabajar al *otro lado* y de allá manda el dinero".

En esa misma visita conocí El Boxo. Itzel me presentó con las personas y las familias con las que ella ha cultivado una larga amistad. Con ellos comencé mis primeras conversaciones sobre la migración a Estados Unidos. Por aquel tiempo, el retorno de migrantes se había masificado. La mayor parte de la gente con la que conversaba había regresado del país del norte desde que la crisis económica estallara. Así, decidí enfocar mi investigación de maestría en el fenómeno de la migración de retorno y el lugar que ocupaba el campo y la actividad campesina en la reinserción económica de los trabajadores retornados. Aunque El Boxo se transformó en mi principal espacio para el trabajo de campo, emprendí una investigación que pretendía un enfoque regional, considerando testimonios de migrantes retornados a cuatro municipios diferentes del Valle del Mezquital. Concluí aquella investigación apuntando que el fenómeno del retorno en el Valle, resultaba en una especie de recampesinización forzada para los que al retornar no encontraban otro espacio económico de reinserción que el trabajo campesino.[3]

[3] A lo largo de esta tesis haré referencia a mi investigación de maestría (Contreras, 2014). Puede consultarse una síntesis de los principales resultados de dicha investigación en Contreras (2019).

Más allá de esa conclusión, uno de mis principales aprendizajes fue la constatación de dos cuestiones. La primera refiere a lo que ha mencionado Patricia Arias (2013: 95): la migración hacia Estados Unidos, se ha convertido en el fenómeno más generalizado, transformador y trastornador de las sociedades rurales mexicanas. La segunda, que la mayor parte de esos cambios eran evaluados positivamente por los habitantes del Valle del Mezquital, especialmente por aquella generación que pudo ver la transformación acelerada desde que la migración internacional se hizo norma en las comunidades.

Cuando en 2014 comencé mi investigación de doctorado, en principio quise ampliar el foco para observar procesos similares de recampesinización en otras latitudes. Sin embargo, luego de mis primeras jornadas de campo en El Boxo, ese proyecto se fue desdibujando. Primero, decidí concentrarme únicamente en la comunidad, en las trayectorias laborales y en los cambios en las formas de ganarse la vida, desde un momento previo a la movilidad campo ciudad de mediados del siglo pasado, al reciente retorno migratorio internacional. Propuse entonces una investigación de antropología económica que partía de la pregunta ¿Qué hace la gente para vivir y por qué?[4] Me interesaba describir y analizar el conjunto de medios de vida (cf Scoones, 2017) que, entre otras muchas cosas, hacen singular la experiencia de vivir en una comunidad rural e indígena como El Boxo. En este proceso descriptivo y analítico, me surgió un primer interés por la dimensión temporal. Percibí que esa experiencia estaba marcada por una serie de ritmos temporales que en parte se podían vincular a las clásicas definiciones de tiempo estructural y tiempo ecológico[5] y, en parte, al proyecto ritmo analítico de Henri Lefebvre y Catherine Régulier (1992). En ambas posibilidades teóricas la dimensión económica aparece caracterizando la vida cotidiana y estableciendo una modalidad concreta del tiempo social.

[4] Inspiraba dicha pregunta en los planteamientos de Susana Narotzky [cf. Narotzky (2013; 2015), Narotzky y Besnier, 2014] y del proyecto GRECO (http://www.ub.edu/grassrootseconomics/) que ésta dirigió. La pregunta nos acerca a los procesos económicos desde abajo, sin dejar de atender a la dimensión estructural que condiciona las prácticas de reproducción social de grupos determinados de persona según su lugar en la estructura social, de poder, producción y consumo. Reconsiderar la reproducción social desde los niveles macro y micro, constituye preguntarse no únicamente por la reiteración de las condiciones de existencia y funcionamiento de una forma de vida en particular o de un modo de producción determinado, sino también observar las lógicas de su continuidad y transformación desde una atención etnográfica sensible a las permanencias y las rupturas de los sistemas que sostienen la vida de los colectivos humanos.

[5] Ambos conceptos fueron propuestos por Evans Pritchard (1977) en su monografía sobre los Nuer. Tiempo ecológico refiere al conjunto de conceptos temporales derivados del medioambiente de un pueblo y la adaptación de éste a dicho medio. Por su parte, tiempo estructural, se relaciona con el tiempo vinculado con las formas organizacionales y relacionales sociales institucionalizadas y por ello partes de la estructura social del pueblo en cuestión (cf. Gell, 1992:15).

No obstante, en ese ejercicio etnográfico percibí que una parte importante de esos medios de vida se vinculaban con la movilidad, con aquello que en El Boxo definen como el "*andar trabajando*". Los medios de vida de la comunidad, aún aquellos ligados al trabajo campesino, la recolección y la transformación primaria de recursos naturales, con sus específicas temporalidades, están estrechamente vinculados con el "andar" fuera de la comunidad. Escuchando a los señores mayores de El Boxo que me hablaban de sus experiencias de "chamacos", yendo y viniendo de la comunidad a Ciudad de México, aprendiendo el oficio de la construcción y la albañilería; pude comenzar a imaginar que ese vínculo temporal entre el ganarse la vida y el hacer posible la vida en la comunidad, se engarzó tempranamente con el andar lejos tras un salario.

La temporalidad de las trayectorias laborales de los primeros trabajadores migrantes, aquellos que desde mediados de siglo comenzaron a salir de la comunidad, estaba constreñida al calendario agrícola por la ley de reforma agraria, por la esperanza en la dotación de tierras o por el puro gusto de volver a sembrar a El Boxo. Pero además de ello, estas actividades podían sincronizarse por una circunstancia providencial. La temporada de lluvia, que era el momento en que más se requería a los trabajadores en sus comunidades para sembrar, coincidentemente, era también el tiempo en que la industria de la construcción necesitaba menos trabajadores en la ciudad.

Ese temprano vínculo expresado en las formas de ganarse la vida, entre el andar fuera y la reproducción en la comunidad, hacía que aquellas apreciaciones por el cambio social ligado al esfuerzo del andar trabajando lejos, tuviera una profundidad histórica mayor a la que yo suponía cuando lo ligaba sólo a la migración internacional intensificada desde finales del siglo pasado. Porque aquellos trabajadores que salieron a Ciudad de México desde mediados de aquel siglo, retornaron no solo con el dinero (factor de suma importancia en los procesos de transformación de sociedades tradicionales), sino que también con nuevos conocimientos y aspiraciones ligadas a formas alternativas de pensar el bienestar y, más ampliamente, de imaginar lo que a lo largo de esta tesis definiré como vida buena.

Entonces, a la pregunta ¿Qué hace la gente para vivir y por qué? sumé otra de carácter temporal, enfocada en responder: ¿De qué manera las formas de ganarse la vida, lo que hace la gente para vivir, impacta en los horizontes temporales de la gente? Más específicamente comencé a cuestionarme ¿Cómo las formas de ganarse la vida abren o bloquean la posibilidad de imaginar y construir futuros desde ellas? De este modo comencé a esbozar la hipótesis en torno a que lo que ha

hecho posible la reproducción social en El Boxo, es precisamente el vínculo entre el esfuerzo manifiesto en el trabajo fuera de la comunidad para hacer posible la vida en ésta y la proyección de ese esfuerzo en las nociones locales de vida buena. Dicho vínculo es un aprendizaje temporal que en primer término expresa la apertura del tiempo futuro como tiempo de lo posible.

Para responder a las interrogantes planteadas, lo que propongo en esta tesis es una exploración desde un enfoque etnográfico y teórico que articula elementos de la antropología económica y de la antropología del tiempo. Antecedentes para este tipo de vínculo puede localizarse en el temprano trabajo de Robert Redfield ([1953] 1963), quien desarrolló ideas y conceptos que en la presente investigación recupero, como los de estilo de vida y vida buena, que advierten la estrecha relación entre el cambio en las formas de ganarse la vida y los horizontes temporales desde los cuales se define un modo de vida. Otros antecedentes teóricos derivan del aporte de Pierre Bourdieu (2006) en torno a que la estructura de la conciencia temporal está asociada a la estructura económica, los de Jens Beckert (2016) para quien los cambios económicos estructurales están implicados en los órdenes y orientaciones temporales, así como las aportaciones de Arjun Apadurai (2004; 2015) en torno a las aspiraciones como elementos orientadores de las prácticas temporales. En este mismo orden de ideas, son antecedentes a mi trabajo el conjunto de estudios antropológicos contemporáneos en torno al bienestar y la vida buena (Fischer, 2014; Millar, 2018; Jackson, 2011) y, del mismo modo, los que retoman la esperanza como método de conocimiento para actuar en el presente (Miyazaki, 2004) y en especial en las decisiones económicas (Miyazaki, 2006; 2017).

Desde una perspectiva temporal, preguntarse por la reproducción social es hacerlo por el pasado que configura el presente y las condiciones de futuro que desde éste último se visualizan. En 1927, en una temprana y lúcida definición, Jonh L. Myres decía que "cultura no es un estado sino un proceso […] los remanentes del pasado con los que los hombres trabajan en su presente, para dar forma a su futuro".[6] Apreciaciones como ésta, con interés en lo temporal, han sido marginales en la antropología. Aún en los debates contemporáneos de la disciplina, se insiste en retornar a lo real estudiando los procesos que configuran la realidad bajo un enfoque que considere al tiempo, porque éste en muchos casos es el gran ausente en variadas perspectivas (cf. Bensa, 2016). Más específicas, aunque con amplia presencia en las discusiones actuales de la disciplina, son las posiciones

[6] Esta definición aparece junto a las otras 164 que Kroeber y Kluckhohn recabaron en 1952 (cf. Kroeber y Kluckhohn, 1952: 47).

académicas que impelen a considerar al futuro en el análisis antropológico.[7] Si la atención a la temporalidad ha sido subestimada en la antropología, en particular en sus corrientes más socorridas (funcionalismo, estructural funcionalismo, estructuralismo, simbolismo, etc.), y la atención al pasado como configurador del presente se ha manifestado bajo una tensión constante (en perspectivas como el marxismo o la economía política antropológica); la preocupación por el futuro ha sido del todo marginal. La arquitectura intelectual de la antropología, sus principales categorías (cultura, estructura, identidad, patrimonio, etc.), cuando no son cubiertas de un halo atemporal, parecen hundidas en un pasado profundo desde el que reclaman legitimidad.

Existieron, además de la definición de Myres, otros intentos por posicionar al futuro en el campo de los intereses de la antropología. En 1953, Robert Redfield, en la obra arriba citada, defendía que incluso el "hombre pre-civilizado […] realizó formulaciones de ideas o tomó decisiones, regentes de la acción futura, que fueron originales y creadoras" ([1953] 1963: 164). Más tarde, en dos trabajos: Cultura y compromiso ([1970] 2002) y *A Note on Contributions of Anthropology to the Science of the Future* (1971), Margaret Mead ofrecía argumentos para pensar tanto las formas en que el futuro configura nuestras nociones socioculturales, como los aportes que la disciplina puede reportar al estudio científico del futuro. Sin embargo, a inicios de la década de 1990, cuando comenzaba a sistematizarse un campo específico para el estudio antropológico del tiempo, bajo los esfuerzos de autores como Alfred Gell (1992), se reclamó que en esos esfuerzos la dimensión del futuro era la gran ausente (cf. Wallman, 1992; Mun, 1992). Desde entonces, se ha ido configurando una antropología preocupada por el tiempo futuro, sea bajo la noción de antropología de los mundos contemporáneos[8] (cf. Augé 1995; Agier, 2012; 2015; Rabinow, 2008) o bajo la formulación de antropologías del futuro (Razak y Cole, 1995; Appadurai, 2015; Salazar, *et. al*. 2017; Pels, 2015; Ringel, 2018; Bryant y Knight, 2019; Augé, 2012; 2015; 2018, Godinho, 2017, 2017a).

Aunque las perspectivas e intereses de estas antropologías son diversas, coinciden en la necesidad de pensar el presente como un tiempo histórico o, llevado al lenguaje de Koselleck (1993),

[7] Aunque a lo largo de la tesis haré referencia a diversos trabajos antropológicos que en los últimos años se han planteado el estudio del futuro, en este punto quisiera destacar que las principales revistas de antropología, por lo menos aquellas angloparlantes, han dedicado desde 2010 números especiales a las temáticas: antropología, temporalidad y futuro. En esta misma línea, la importancia de la temática en el debate antropológico contemporáneo es tal que, en 2017, la trascendental *Lewis Morgan Lecture* de la Universidad de Rochester, fue dictada por Purnima Mankekar y Akhil Gupta bajo el título *Future tense: Capital, labor, and technology in a service industry*.

[8] El antecedente inmediato de estas antropologías es el trabajo de Johannes Fabian ([1983] 2014).

tensado entre campos de experiencias y horizontes de expectativas que le son, al mismo tiempo, constitutivos. Por ello, los abordajes antropológicos sobre el futuro, concuerdan en que la apertura de la disciplina a la temporalidad y en particular al tiempo porvenir, ofrece formas alternativas para ir más allá del presente etnográfico y para repensar los vínculos y los compromisos temporales que las personas implican en sus prácticas, restituyendo el influjo del tiempo futuro en el conjunto de modos de ser, estar y hacer que estudia la antropología. Como lo han expresado Bryant y Knight, (2019: 192-3):

> Si consideramos que la relación de la antropología con el presente, y por lo tanto con la temporalidad, es fundamental para la historia y el desarrollo de la disciplina, una nueva atención al futuro seguramente deletrea un nuevo tipo de antropología. Parece implicar una reorientación de la disciplina *del estado del ser al proceso de convertirse*[9], de la estructura a la agencia, y de las instituciones sociales a la esperanza, la planificación, las prácticas y la acción que proyectan a los que aún están por venir. En lugar de dar por sentado que tales instituciones durarán o deberían durar, esta nueva antropología pregunta acerca de las formas frágiles y tentativas en que se proyecta el presente en el futuro y éste último, en el presente y el pasado.

Recientemente, Sherry Ortner (2016) en una reconstrucción de los principales debates antropológicos (angloparlantes) de los últimos treinta años, ha señalado que la preocupación por el presente y el futuro en el contexto de dominio global del neoliberalismo, en la antropología puede distinguirse en dos perspectivas: una centrada en los aspectos oscuros y, otra, en los luminosos, dentro de la cual agrupa al conjunto de abordajes que designa como antropologías de "lo bueno". Aunque esta división puede ser maniquea y restar complejidad a los estudios ubicados en una u otra parte de la división, es relevante para destacar que existe un conjunto de abordajes antropológicos que, más allá del giro apocalíptico (Lynch, 2012) dominante, logran percibir percepciones y/o nociones de futuro afirmativas. Estas son antropologías que abordan las implicaciones de las ideas de futuro en el presente etnográfico bajo nociones como esperanza, aspiración, bienestar o vida buena (Miyazaki, 2004; 2006; 2017; Appadurai, 2004; 2015; Fischer, 2014, Millar, 2018; Jackson, 2011) cada una de las cuales adquiere valores generativos y performativos en las prácticas presentes de las personas (Lempert, 2018).

[9] En el original se lee "*from being to becoming*" [Todas las citas y las paráfrasis cuyo texto original corresponda a una lengua diferente al español, han sido traducidas para esta tesis].

Estas antropologías entregan insumos para acercarse a realidades en que el futuro se aprecia desde nociones afirmativas como las que son perceptibles en el Valle del Mezquital. Cuando los habitantes de la región asumen los cambios en sus condiciones materiales de existencia como una mejora, resultado del compromiso de los que andan lejos —hoy como migrantes internacionales— con sus familias y comunidades, no solo caracterizan el presente, sino que al mismo tiempo evalúan el pasado e imaginan el tiempo por-venir. Así el futuro parece estar en las manos de quienes se dedican a construirlo y no determinado por una "cultura secularmente oprimida", ni por los planes de desarrollo de las agendas gubernamentales.

Si el Mezquital no es más el calco de aquella Nube Estéril descrita por el portugués Francisco de Paula Oliveira, bajo su seudónimo de Antonio Rodríguez, y dedicada al "amigo de los Indios", Lázaro Cárdenas, ello ha sido resultado del andar trabajando de los mezquitalenses. Un resultado, quizás inesperado, de la constante movilidad de la gente del Valle del Mezquital ya no solo por el *angosto sendero que el tiempo abrió*, sino por otros tantos con los que el andar trabajando mezquitalense abrió al tiempo mismo. Un tiempo para el caminar, no sin desviaciones, *con el deber inexorable* de ganarse la vida y el compromiso permanente de hacer posible la vida en un rincón de México donde ello parecía negado por la providencia.

Estructura de la tesis

Esta tesis cuenta con tres partes en que se organizan los diez capítulos que la componen. Empero, antes de presentar el cuerpo de la tesis, ofrezco un apartado con precisiones metodológicas en el que explicito algunas de las características de mi trabajo de campo, así como mi opción por la conversación y el análisis situacional. Profundizo en las implicancias que ello tiene para la escritura y la intensión de ir más allá del presente etnográfico. Argumento que las situaciones que describo y analizo en esta tesis son fragmentos expresivos tanto de la cotidianidad como del presente compartido en campo, tras lo cual las tramas temporales de la vida social y comunitaria se entreveran.

En la primera parte, "Medios de vida", busco presentar a El Boxo en términos de su cotidianidad y de las formas de ganarse la vida *en* la comunidad. La atención está puesta en los ritmos temporales de vivir en un espacio rural en que, pese a su deterioro, el trabajo campesino de la tierra y la transformación primaria de recursos naturales conforma una parte de los medios de las familias. En el primer capítulo presento parte del ciclo agrícola de cultivo y de recolección, intentando mostrar

las características agroecológicas de la comunidad y adelantando algunas ideas en torno a su ambigua valoración en el contexto del retorno migratorio.

En el capítulo II, me concentro en mostrar una de las dinámicas que articulan la sociabilidad local y marcan sus ritmos cotidianos. Ello se refiere a la práctica del visitarse. Vinculo dicha práctica a la importancia de la recolección de alimentos en la comunidad, en particular, la recolección de manzanas durante el periodo del año que Alejandro reconoce como la temporada de frutas. La presentación etnográfica del recolectar y el visitarse, es problematizada a partir de la discusión antropológica en torno a la reciprocidad y lo que denomino economía de regalos y favores. Tanto en este capítulo como en el anterior, pretendo demostrar de qué manera los tiempos del trabajo campesino y de la recolección marcan los ritmos temporales y parte fundamental de la sociabilidad de la comunidad, pese a que sean contadas las familias que tienen a dichas prácticas económicas como las principales en la composición de sus medios de vida.

En el tercer y último capítulo de la primera parte, presento una de las prácticas para ganarse la vida que, aunque actualmente es minoritaria, define la historia económica de la comunidad y de su vinculación con la economía regional desde tiempos coloniales. Ella se refiere a la utilización del bosque para la elaboración de carbón vegetal. Esta actividad que se desarrolla en los cerros del norte de la comunidad, está vinculada las fraguas de metales que aún existen en el pueblo cercano de Santuario Mapethé. En el capítulo intento dar cuenta del esfuerzo y las esperanzas invertidas por los carboneros de El Boxo, que buscan mantener su actividad en un contexto en que ésta se ve cuestionada y criminalizada desde fuera, por un discurso conservacionista que intenta imponer un imagen de futuro económico para este territorio ligándolo al desarrollo del ecoturismo.

En la segunda parte de la tesis, “Andar trabajando”, busco desarrollar y fundamentar a nivel histórico, etnográfico y teórico la hipótesis central de este trabajo. En esta parte de la tesis, compuesta de cuatro capítulos, presento el intrínseco vínculo entre la salida constante de trabajadores de la comunidad y la reproducción social misma de ésta, acompañada de cambios trascendentales en las formas de vida y los modelos de vida buena, ligados tanto a la monetarización de la economía local, como a nuevas formas de pensar el tiempo futuro. Defiendo que la ausencia cuasi permanente de parte de los miembros de la comunidad que salían tras un salario, a distancias y periodos de tiempo cada vez mayores, requirió del esfuerzo comunitario por construir prácticas sociales que vincularan el esfuerzo de la salida y el andar lejos. Esto es lo que denomino gestión de la ausencia, idea bajo la

cual intento conceptualizar al conjunto de arreglos prácticos, así como de sus narrativas, que posibilitan que aquellos que andan trabajando lejos mantengan una *presencia en ausencia* en la comunidad, tanto a nivel material como afectivo. El sustrato de esas prácticas que ha permitido su duración en el tiempo, fue el temprano vínculo temporal que los habitantes de la comunidad establecieron entre el presente de esfuerzo (del andar lejos) y el futuro conceptualizado bajo nociones situadas de vida buena.

El capítulo IV lo dedico a presentar relatos de vida en torno a las primeras salidas de trabajadores de El Boxo a Ciudad de México. Esas salidas, desde los años cincuenta del siglo pasado, se entroncaron con el periodo de expansión de la economía mexicana y su consustancial demanda de mano de obra de origen rural. A nivel de la historia económica local, la salida constante de trabajadores desde la comunidad a la capital del país, se relacionó con el equilibrio precario de una economía campesina que ya en esas décadas no entregaba los elementos para la reproducción social de los habitantes de El Boxo. Por su parte, en el capítulo V, me concentro en discutir elementos centrales de ese periodo histórico y de los cambios que acarreó en la comunidad. Ello lo vinculo a discusiones teóricas sobre la escasez, la monetarización, la burocratización, la temporalidad del dinero y los estilos de vida. Finalizo este capítulo presentando las consecuencias espaciotemporales de hacer del andar trabajando fuera la base del repertorio de formas de ganarse la vida en la comunidad. En este punto me concentro en las múltiples maneras en que el andar lejos y la monetarización de las formas de ganarse la vida podía derivar en un efecto disolvente de los vínculos comunitarios y de la comunidad misma.

Los capítulos VI y VII los dedico a la migración transnacional. En el primero de ellos busco reconstruir los derroteros de un periodo de casi tres décadas en que la salida migratoria hacia Estados Unidos, marcó las dinámicas sociales y económicas de la comunidad. El primer apartado de ese capítulo lo dedico a presentar los cambios económicos locales, regionales y nacionales de finales del siglo XX, con el objeto de mostrar de qué manera los repertorios para ganarse la vida de los habitantes de El Boxo, fueron bloqueados en ese periodo. Luego de ello, presento —a partir de relatos de vida— dos momentos diferenciables en el patrón migratorio. El primero el de la salida y el retorno permanente, la denominada circularidad migratoria, en la que se involucraban mayoritariamente hombres jóvenes por periodos relativamente cortos de tiempo. El segundo, vinculado a la salida cada vez mayor de mujeres y al quiebre en la circularidad por los cambios en las políticas migratorias en el país del norte.

Con este quiebre el tiempo de la migración y el retorno se hace incierto. Finalizo el capítulo VI presentando antecedentes sobre el retorno migratorio y los dilemas que ello plantea para una economía local y regional que continúa teniendo a la migración como un aspecto central de su dinámica.

En el capítulo VII analizo el fenómeno migratorio internacional desde un enfoque temporal, concentrándome en las discrepancias temporales de la migración (Gardiner y Lem, 2018). Esta noción refiere a las inconsistencias y las escalas de tiempo disyuntivas en las vidas de los migrantes, en relación con las prioridades temporales de las agendas estatales y económicas a nivel estructural. Retomar esta noción me posibilita pensar la situación contemporánea del proyecto migratorio de habitantes de El Boxo y el Valle del Mezquital, ante el quiebre de la circularidad migratoria. En este contexto la resolución del proyecto migratorio, suspendido en la indeterminación temporoespacial y la incertidumbre, se encuentra ceñida por un tiempo de espera extendido y asediado por dos imposibles: la del establecimiento definitivo en Estados Unidos y la del retorno libre, con la posibilidad de migrar nuevamente. La espera activa, infundida por la política de la espera en los tiempos inciertos de la migración, es la que posibilita la construcción de la contemporaneidad de los mezquitalenses más allá de la frontera. En ella se sustenta la gestión de la ausencia y la poética de la espera mutua entre los que andan lejos y los que permanecen en la comunidad, la articulación de los instantes del presente —del ahora de ausencia, inseguridad y explotación—, con los modelos imaginados de vida buena. En ese presente, la promesa del proyecto migratorio se vive como fragmentos de realizaciones del futuro en la comunidad. Fragmentos de anhelos hechos realidad en la experiencia misma del cambio en las condiciones de vida, que los habitantes de El Boxo evalúan como resultados de su apuesta por la migración transnacional. Esos fragmentos otorgan pequeñas certidumbres al tiempo incierto de la migración y continúan hilvanando, en un horizonte temporal compartido, las esperanzas de quienes se quedan con las de quienes andan lejos.

La tercera parte de la tesis, “Imaginar futuros”, contiene tres capítulos. En el primero de ellos (cap. VIII), presento las transformaciones en lo que denomino economía moral del habitar. Estas transformaciones, subsidiarias de los cambios en las nociones de vida buena de mediados del siglo pasado, se han visto aceleradas en el contexto de la migración transnacional. La construcción de una casa de cemento ha sido para muchos migrantes un objetivo principal de su proyecto migratorio, del mismo modo que apoyar obras en las comunidades ha sido objetivo de las organizaciones de

migrantes mezquitalenses en Estados Unidos. Por ello en la región la huella más concreta de la migración es el concreto mismo. La metáfora del cemento y de la ubicuidad de las "obras" en las comunidades, ayuda a entender de qué manera la idea de proceso constructivo está marcando los ritmos temporales en el Mezquital, capturando la imaginación de futuro y presentificándole en las contemporáneas formas de habitar y construir (en) la región.

En el capítulo IX, por medio de cuatro escenas etnográficas que tienen a la música como argumento, busco esbozar una antropología de lo contemporáneo en que se fundamente el abordaje del tiempo presente, la evocación del tiempo pasado y la imaginación del tiempo futuro entre los habitantes de El Boxo. Planteo que lo contemporáneo no es el empate entre lo viejo y lo nuevo. Es la disrupción del tiempo que permite precisamente aprehender el tiempo vivo, el de la situación, el del transcurrir que siempre tiene un pie en el "no más" y otro en el "no aún". Es el tiempo de la situación etnográfica y el tiempo sociohistórico de la inteligibilidad, el tiempo en común, el presente compartido, que otorga viabilidad al presente etnográfico y que permite la imaginación histórica y la del futuro en la teoría antropológica.

Finalmente, el capítulo X lo dedico —a manera de conclusión—a un cierre teórico en el que revisito algunas de las categorías centrales de la tesis que me permiten el vínculo entre la antropología económica y la del tiempo. Abro el capítulo con una pequeña referencia etnográfica en torno a la preponderancia del verbo andar (por sobre el estar) en las formas de habla de los habitantes de la comunidad, para referir a sus actividades. "Andar trabajando" es resultado de un condicionamiento social permanente: el de la cuasi obligatoriedad de la movilidad como fundamento de la reproducción social comunitaria. Esa movilidad fue, desde sus inicios, una respuesta a la precariedad y la urgencia que se hizo habitus, aprendido y transmitido, como disposición duradera e incorporada en los cuerpos de quienes tienen que mover su cuerpo y su tiempo de vida *fuera* de la comunidad para hacer posible su vida, y la de sus cercanos *en* la comunidad. Se aprendió a andar lejos y a gestionar la ausencia y en aquella gestión se fue construyendo un vínculo con el tiempo porvenir proyectado como posible en las nociones emergentes de vida buena. Pero el engarce entre la práctica presente y las nociones de futuro no fue, ni podía ser lineal ni derivar en un comportamiento estratégico desde el que rezumase de manera lógica el tiempo porvenir en el tiempo presente de la acción, porque la propia inestabilidad de los mercados laborales a los que se insertaron desde sus primeras salidas los trabajadores de El Boxo, les imponían el quiebre temporal y la reelaboración permanente de sus proyectos y

aspiraciones. Fue (y es) necesaria la improvisación permanente y la respuesta espontánea a situaciones en constante cambio, ante un presente de lo múltiple que impone la rigurosidad de las urgencias. Así los proyectos configurados alrededor de las imágenes de vida buena son cruzados por el imperativo de la urgencia y la movilidad, pero del mismo modo lo son por el imperativo reflexivo sobre el cual los proyectos *se van haciendo al andar*, como resultado de las experiencias prácticas del andar trabajando y vinculando el presente con un porvenir imaginado; porvenir con el que, tanto los que andan lejos, como los que se quedan en la comunidad, están comprometidos.

Precisiones metodológicas

Trabajo de campo

Para la realización de esta investigación desarrollé trabajo de campo en la comunidad de El Boxo, entre 2014 y 2018. Las jornadas de campo repartidas durante esos años tuvieron una extensión diversa y el trabajo más intensivo lo llevé a cabo durante 2016 y 2017. En esos años realicé 20 jornadas de campo que, en promedio duraron 25 días cada una. Como señalé en la introducción, mi vínculo con la comunidad se dio en el contexto de mi investigación de maestría, gracias al acceso que me facilitó Itzel Vargas, entre sus familias amigas y sus colaboradores.

Como acontece en otras comunidades indígenas, el que las relaciones sociales al interior de El Boxo sean estrechas y gran parte de los habitantes estén de alguna u otra manera emparentados, lo mismo que facilita, complica el acceso a campo. En mi caso, pese a que distancias y rencillas internas, pudieron en algunas ocasiones limitarme el acceso a ciertos espacios, las facilidades que se me brindaron fueron inmejorables. La disposición de gran parte de los habitantes de la comunidad para hacerme parte de algunas de sus dinámicas y sus conversaciones siempre estuvo presente y, naturalmente, se amplió cuando la relación se hizo más estrecha, el interés se hizo mutuo y los afectos florecieron.

Sin embargo, la posibilidad de conocer y de profundizar en la relación con el máximo de habitantes de la comunidad, aun siendo ésta pequeña, fue desde el comienzo una tarea compleja. Frente a esa limitación, de gran ayuda para mí fue el apoyo que me brindaron los dos maestros de la escuela primaria de la comunidad. En una reunión con el maestro Hermenegildo Salas, director de la escuela, me contaba de lo mucho que a él le disgustaba que los estudiantes universitarios o los investigadores llegaran a al Valle del Mezquital solo a "sacar información". "Las comunidades", me decía, "no ven nada después. Ni siquiera pueden saber de qué se trata lo que están haciendo en la comunidad". Ello me pareció una interpelación. Aunque yo no había pensado en ninguna instancia de devolución y, por otro lado, no me veía capacitado para ofrecer nada realmente relevante para los habitantes de la comunidad; le ofrecí ayudarle en lo que él creyera pertinente que yo pudiera aportar en la labor de la escuela. En ese momento, mi ofrecimiento no pasó de ser una formalidad para salir del paso.

Más adelante, cuando la conversación ya se había distendido, el maestro Hermenegildo me contó de sus años de estudiante y de su aprecio por la música y la guitarra. En eso nos llevamos un buen rato. Yo le conté que sabía algo de guitarra y que hace algunos años había dictado unos cursos de iniciación. ¿Y les enseña a tocar guitarra a los niños acá en la escuela? Le pregunté. "No", me dijo, "siempre falta tiempo, además es bien difícil que las familias consigan el instrumento". Yo puedo apoyarlo, le dije. Podría conseguir un par de guitarras para los niños, traer la mía y empezar un taller. Él aceptó y me propuso que lo hiciéramos también entre jóvenes y adultos interesados. Al mes siguiente llegué a la comunidad con mi guitarra y con otras dos que me habían regalado amigos de Ciudad de México, para mis dos talleres en la comunidad. Algunos niños y otros jóvenes, llegaron a los talleres con instrumentos que habían estado guardados por años en sus casas, colgados en una

muralla como adornos o como el recuerdo de algún familiar que otrora los tocó. Comenzamos así un taller que duró gran parte de 2016 y que, con algunos intervalos, continuamos hasta comienzos de 2017.

Aunque una parte significativa de los contactos y de los accesos a diversos espacios de la comunidad los había conseguido antes del taller de guitarra, la experiencia en éste fue fundamental para consolidar el vínculo con una parte de la comunidad a la que no había tenido acceso antes. Por medio de la relación con los niños y, con quienes participaron del taller para adultos, pude relacionarme con familias que no conocía, saber de otras realidades y visitar otras casas. Pude sentir también una especie de reciprocidad cuando algunos padres o madres de familia me agradecían por enseñarles a sus hijos y, a cambio de ello, me invitaban a comer o acompañarles a la milpa o a otros espacios significativos en su dinámica. Así, aún después de que el taller de guitarra terminó, los instantes de encuentro que éste propició fueron vitales para articular la red de relaciones en las que desarrollé mi trabajo de campo, el conjunto de situaciones en las que participé y sobre las que fui construyendo la presente investigación.

Etnografía: la conversación y lo situacional

Una antropología económica y del tiempo, como la que me propongo, preocupada por la reproducción social de una comunidad rural e indígena, así como por las maneras en que las formas de ganarse la vida de los habitantes de dicha comunidad están implicadas en sus horizontes temporales y, muy especialmente, en las maneras en que se imagina el futuro; es una antropología que construye sus fundamentos en la etnografía y que antes de definir un espacio rural como el estudiado en esta tesis, busca —como han propuesto Salas y Paleta (2016: 11)— caracterizarle en términos etnográficos.

En mi caso, partir de la etnografía supone asumir debates que, aunque disímbolos, están teórica y metodológicamente implicados en la investigación y que refieren tanto a las discusiones sobre la etnografía, su práctica y escritura; como a la recuperación de la temporalidad y la historia en la teoría antropológica. Poco se ha sacado en limpio de la crítica al método etnográfico y de las propuestas textualistas de las antropologías posmodernas, de finales del siglo pasado. Asimismo, poco se ha sintetizado de las críticas que estas propuestas recibieron. Algo similar acontece con el segundo de los debates implicados, referente a la atemporalidad de los abordajes estructuralistas y simbólicos, su mínima preocupación por la historia y por los horizontes temporales que tensan la

existencia misma de los pueblos y su devenir y que, en aquellas antropologías, parecen anulados tras la evocación eternizada del presente etnográfico.

Respecto del primer debate, el trabajo de campo y la escritura etnográfica parecen continuar siendo zonas grises del aprendizaje antropológico, parte de aquello que la antropología no dice (Caratini, 2013) y que obliga a cada etnógrafo a ensayar inventiva y reflexivamente modos de hacer y escribir etnografía. En mi caso ello ha significado reunir (primero de forma no necesariamente consciente, en campo, y luego de manera más pensada, al redactar) referencias dispares de mi formación.

En la comunidad de El Boxo, como en otras comunidades indígenas de México, hay algunas personas que bien saben lo que es una entrevista. Algunos porque se formaron como maestros o profesionistas que conocen manuales de metodología, otros porque lo hicieron "a lo lírico". Fogueados, como me decía un maestro, por años de investigadores y estudiantes que, con un arsenal de preguntas, han interrogado a los habitantes y sus subjetividades. Por estas experiencias con una grabadora que se enciende y una pregunta que abre el asunto, en la comunidad han surgido especialistas de tal o cual tema. "Si quiere saber de eso, vaya con Don…Él va saber darle razón…". Para conocer lo que piensa el resto de la comunidad la herramienta de la entrevista es limitada. Ello se relaciona a veces con las habilidades comunicativas del entrevistador o del entrevistado, pero la más de las veces es resultado de la dificultad para el encuadre. En campo, reconocí que lejos de perseguir a las personas para sentarlas a que me respondieran mis cuestionarios, lo que más me ayudaba a conocer la comunidad y a intentar inquirir sobre las imágenes del futuro, era escuchar, platicar, acompañar las conversaciones de la gente y hacerme parte en éstas.

Una mañana entrevistando al maestro Hermenegildo, llamó al zaguán su hermano Juan. Aunque la entrevista iba bien, con mis preguntas no lograba sacar al maestro de respuestas en cierto modo formales. No lograba ir más allá de ciertos lugares comunes respecto del pasado y las formas de habitar en la comunidad. Su hermano que no es profesionista, algo curioso y con ganas de intervenir, se sentó a nuestro lado y cuando el maestro comenzó a hablar de los materiales con que antaño se construían las casas, le interrumpió diciendo: "Oye Mere, ¿y te acuerdas de la casa de barro que le construimos a la mamá y cuando vino el aguacerazo?" En ese momento el maestro se incomodó.

La intervención de Juan era una interrupción al discurso ordenado y especialista de Hermenegildo. Pero Juan no sabe de metodologías formales y su abrupto *xki Hätsi*[10] desde el zaguán, quebró el encuadre de la entrevista. Probablemente para él, lo que hacíamos en ese momento era una conversación y en esa laya estaba permitido intervenir. Después de unos segundos de silencio el maestro miró a Juan y respondió, "¡es cierto!, aquella vez que andábamos allá en la barranca de la joya y nos tuvimos que quedar entre los árboles para no mojarnos…". Así se inició una rica conversación entre Hermenegildo y Juan en la que yo esporádicamente participaba sin echar ojo a mi cuestionario. La anécdota de la lluvia sirvió para que me contaran como el techo de pencas de maguey de una casa grande, de un solo espacio "porque en esos tiempos no se sabía de cuartos", se vino abajo. El llanto de una madre que sola los criaba a ellos y otros hermanos, la primera casa que le construyeron cuando ya bajaron del cerro por la electricidad y cómo se organizaron para hacer el camino que sube desde la carretera hasta la casa de su madre y de otras contadas familias que viven tras esa loma.

La etnografía, como tempranamente apuntaron Gudeman y Rivera (1990), es una conversación permanente, un largo diálogo colectivo entre amigos, familias, modelos y referentes dispares en una duración que incluye las memorias del pasado que son evocadas y actualizadas en situaciones diversas, para definir lo actual y elaborar ideas de lo porvenir. Esas conversaciones son también las formas en que lo local dialoga con lo global, trayendo y extrapolando referencias en una lógica cercana a lo que Appadurai (2001) ha definido como el trabajo de la imaginación, desde el que se construyen los paisajes étnicos contemporáneos.

En esa conversación la presencia del investigador no es un dato de la causa. El investigador instiga, posibilita y estimula ciertas conversaciones que no necesariamente son parte del amplio conjunto de intereses conversacionales de las personas. Parte fundamental de las conversaciones que escuché y en las que participé durante mi etnografía, poco o nada tenían que ver con mis intereses de investigación, pero fueron fundamentales para construir la contemporaneidad y los lazos afectivos que posibilitaron que algunas de las familias de El Boxo me incluyeran en sus conversaciones íntimas, aquellas que se guardan para el momento de la visita, para las tardes en que el café de olla o el té de monte, reúne a las personas en la mesa para conversar.

[10] Enunciación hñähñu para expresar buenos días.

Las conversaciones se dan en situaciones que las enmarcan. Esas situaciones son encuadre y cantera para la observación y descripción etnográfica. La atención antropológica a la "situación" como espacio relacional del actuar presente, al límite o más allá de las restricciones estructurales, se relacionó —desde finales de la década del cincuenta del siglo pasado— con la crítica al estructuralismo, sea en su versión sociológica inglesa o etnológica francesa.[11] En años recientes, es posible vincular una parte de la antropología crítica al culturalismo, las ontologías y el conjunto de enfoques que Michel Agier (2015) define como la trampa identitaria, a una recuperación del análisis situacional. Esta recuperación, especialmente en el contexto de la antropología en Francia, encuentra vasos comunicantes con el "giro contemporáneo" de la disciplina, las propuestas en torno a la pragmática de la acción, la recuperación de la temporalidad y el descentramiento antropológico (cf. Agier, *ibíd.*; 2011; 2017; Bazin, 2017; Bensa, 2016; 2015; Fassin, 2016; Fassin y Bensa, 2008).

"Jamás observo", decía Jean Bazin (*ibíd.*: 121), "otra cosa que situaciones". La "situación", continuaba, "es una configuración singular, por definición temporal, el momento actual de una historia en curso". Ese momento actual es un tiempo compartido entre investigador y sujetos investigados, por ello los intereses de ambos toman parte también en la configuración de la situación. Como investigador pude crear situaciones, incentivar momentos que resultaron relevantes para esta investigación (como el mencionado taller de guitarra o un viaje a Ferrería). Otras situaciones, la mayoría, fueron motivadas por la intención de los habitantes de la comunidad con los que compartí el tiempo de la etnografía. Ellos quisieron mostrarme, llevarme, compartirme parte de su cotidianidad o de sus eventos extraordinarios. Ellos crearon instancias para mí, a la vez que me posibilitaron participar de situaciones ordinarias que marcan el ritmo de su tiempo en la comunidad.[12]

Participar de situaciones de diferente índole, incluidas las manipuladas para su acontecer por ellos ("investigados") o por mí ("investigador"), hace evidente que la idea de campo antropológico es,

[11] En aquellos años se formuló tanto en Inglaterra como en Francia una profunda crítica al estructuralismo, que coincidió en la noción de situación como noción teórico-metodológica para conceptualizar la permeabilidad de las normas, la condición histórica de las estructuras, la importancia de los procesos, los conflictos y las negociaciones. El análisis situacional de la escuela de Manchester con autores como Max Gluckman, Clyde Mitchell y Jaap van Velsen (impulsor del análisis de caso extendido); así como la crítica al colonialismo francés en la propuesta de la "situación colonial" y de la posterior antropología del presente de Georges Balandier y Gérard Althabe respectivamente, permitieron a la antropología ingresar al análisis de la complejidad del colonialismo, en momentos en que los procesos de descolonización africana despuntaban. El análisis situacional capturaba así un momento de transformación crucial en que la imprevisión, lo extraordinario y lo incierto se involucraban en el análisis antropológico del cambio y de las fuerzas sociales (étnicamente diversas) que buscaban contenerlo o favorecerlo.

[12] Van Velsen (1967 [2007]: 49) apuntaba que el enfoque situacional "no sólo se refiere al registro y la presentación de «la imponderabilidad de la vida actual» (Malinowski, 1922:18), también a las acciones coordinadas de individuos específicos".

además de un concepto espacial —determinante en la definición del "estar allí" malinowskiano—, un concepto temporal (cf. Dalsgaard y Nielsen, 2016). Porque cuando "se consideran desde dentro las situaciones sociales reales se puede apreciar que el tiempo moldea y es a la vez moldeado por todas las partes involucradas" (Bensa, 2016: 19). El campo antropológico no es entonces sólo el tiempo del estar en campo, sino que es también el tiempo de lo que transcurre, de lo emergente, de lo contingente, de lo cotidiano y de lo excepcional en un mismo presente múltiple, en el cual se involucra y participa el etnógrafo. En tal sentido, y como es lógico, atender la temporalidad del campo no responde necesariamente a la temporalidad de un cronograma de investigación, sus objetivos e hipótesis, sino que requiere estar abierto a lo inesperado, a la sorpresa y, más ampliamente, a la serendipia (Rioval y Salazar, 2013) que posibilita giros en las preguntas y supuestos iniciales de la investigación, abre nuevos intereses y configura nuevas situaciones para la participación y el análisis etnográfico.[13]

El enfoque situacional involucra el esfuerzo de regresar a lo real yendo más allá de un presente etnográfico hipostasiado bajo las nociones abstractas de estructura, cultura o identidad. Lo real involucra así una apuesta por lo contingente, por la historia como configuradora de procesos presentes y por las personas como capaces de actuar y modificar su realidad. En tal sentido lo situacional implica un enfoque pragmático de la acción en la cual lo latente y la virtualidad configuran también parte de la realidad observada. Más aún cuando las imágenes de lo porvenir están involucradas directamente en las prácticas, porque estas responden a un compromiso concreto con esas imágenes. Como pretendo mostrar en esta tesis, en muchas de las situaciones descritas, el futuro abrazado bajo nociones situadas de vida buena se presentifica en la práctica y no solo en los discursos, porque esas nociones están, parafraseando a Jonh Berger (2016: 12), tatuadas en la imaginación, punto por punto, con una aguja de añoranza.

Sobre la escritura. El fragmento y el presente etnográfico

El análisis situacional, desde sus inicios se planteó como un enfoque que involucraba una forma diferente de escritura y exposición de los datos. Gluckman (1958) presentaba al lector descripciones

[13] A partir de lo inesperado y de la constante recopilación de información "las preguntas de investigación se someten invariablemente a un proceso de desplazamiento analítico. Por lo tanto, es la inmersión temporal del investigador en un campo etnográfico lo que viene a desestabilizar las premisas que inicialmente anclaron el estudio [… Así] Los parámetros que definen el campo experimentan transformaciones graduales. Diferentes aspectos (tanto temporales como espaciales) se vuelven relevantes a medida que se aprende más sobre la vida social en un entorno local" (Dalsgaard y Nielsen, 2016: 8).

detalladas intentando vincular lo accidental y excepcional con lo general, prestando especial atención a la dimensión espaciotemporal que enmarcaba una situación. Ésta era luego contrastada con otras situaciones no descritas para favorecer el análisis teórico y el contraste. En cada caso, las situaciones no se entendían como reiteración o momento congelado de la vida social, sino como una etapa en un continuo proceso de relaciones sociales entre personas y grupos específicos (*ibíd*.:1967, cit. en Korsbaek, 2018:102). Van Velsen (1967 [2007]: 49) por su parte, defendía que en el análisis situacional el etnógrafo no sólo debía presentar al lector abstracciones e inferencias de su trabajo de campo, sino que también proporcionar parte del material en sí mismo. De este modo, decía el autor, se hacía posible que el lector comparara los datos, con las inferencias que de ellos construyó el investigador.

Retomar este compromiso con la exposición textual de la etnografía y el proceso de construcción del dato etnográfico, es relevante porque implica restituir las situaciones observadas por el etnógrafo, más allá de las discusiones antropológicas en torno al textualismo y la representación etnográfica de finales del siglo pasado (Clifford y Marcus, 1986; Geertz, 1989). Pero además de ello, dicho compromiso no limita la exposición a una forma de escritura pragmática (cf. Voirol, 2013) que distancia el describir del comprender, interpretar y/o explicar (cf. Bazin, 2017); sino que por el contrario, involucra —como ha expuesto Alban Bensa (2016: 214)— el esfuerzo específico para que el lenguaje refracte desde adentro las especificidades del mundo estudiado y de las trayectorias de las personas que se estudia. Para este autor, seguir los pasos mismos de .los actores que van y vienen y ajustan sus acciones invita a imaginar una escritura en forma de crónica que vincule diferentes grados de la experiencia. Así entendida, la investigación etnográfica no consiste sólo en el "estar allí" y participar de una variedad de situaciones, sino que también en el distanciarse de ellas. Esa distancia es esencialmente "terminológica y conceptual al introducir el debate de ideas en el curso del relato […yendo] de lo descriptivo a lo problemático, de lo que observamos a lo que cuestionamos y comprendemos".

De este modo, un enfoque situacional entrega la posibilidad de describir en detalle poniendo al etnógrafo mismo en situación y, por lo tanto, vinculando a su pedagogía del mirar y su capacidad para describir, su potencial para construir un dato que es en principio inmanente a la situación misma y a la configuración espaciotemporal que le enmarca, pero de la cual el etnógrafo se distancia al involucrar dichas situaciones en los debates intelectuales y en las problemáticas disciplinarias más amplias en que se sitúa su investigación. Esto último implica que la mirada, la descripción y los

constreñimientos teóricos del etnógrafo delimitan la situación y, por lo tanto, por más detalle que capte en su descripción, ésta no es imparcial ni omnisciente.

La situación descrita en la etnografía es, en cierta medida, resultado del estar en un lugar (no en otro) y un momento (y no en otro). Pero además de ello, la situación que se describe es sobre todo resultado de una elección particular del etnógrafo, una construcción dentro de la multiplicidad de situaciones que acontecen. Esto último, no se refiere sólo a la amplitud de posibilidades que brinda el trabajo de campo, sino que más bien involucra la concepción de la complejidad misma de un instante, la multidimensionalidad temporal del presente observado y la fragmentación de sentido que en éste se expresa.[14] Recupero en este punto ideas de antropólogos tan dispares como Philippe Descola (2005) o Michael Taussig (2013), para quienes la composición en la escritura etnológica y el fragmento etnográfico, constituyen un ejercicio descriptivo y narrativo que intenta alcanzar los trozos de sentido de una realidad altamente fragmentada.

Considerar la temporalidad del trabajo de campo desde el análisis situacional, atendiendo a la complejidad del instante, a la multidimensionalidad temporal del presente observado y su fragmentación de sentido; implica, de alguna manera, desestabilizar la pretensión de coherencia narrativa y temática que exige formalmente una investigación. La temporalidad y el sentido de una situación no se articulan en una trama coherente, ni el transcurrir de la vida cotidiana observada en campo sigue un eje único.

La idea de fragmento, que Taussig recoge de las nociones de modernidad y de las formas de escritura filosófica de Walter Benjamin, quisiera ampliarla en esta tesis a la forma fragmentaria en que el futuro proyecta luces y sombras en el presente y en las múltiples maneras en que los tiempos se traslapan para configurar lo contemporáneo o, a modo de Reinhart Kosellek (1993), las diversas iteraciones temporales que otorgan densidad al presente y a los horizontes temporales bajo los cuales se orienta la acción. En este último sentido, pienso en el potencial de la filosofía marxista de la esperanza de Ernest Bloch (2007) para considerar las múltiples formas en que la capacidad anticipatoria propiciada por nociones afirmativas del porvenir, como la esperanza, posibilitan articular

[14] "Hay tantos tiempos como mundos sociales existen […] la idea de que hay infinidad de tiempos conduce al reconocimiento del presente como un campo abigarrado de temporalidades en el cual pasados y futuros se combinan, en formas heterogéneas, para dar lugar a incontables constelaciones temporales. Una de esas constelaciones puede remitir a lo que Ernest Bloch denominó la simultaneidad de lo no contemporáneo. «No todos viven el mismo ahora», decía el filósofo, y en ello radicaban según éste, contradicciones objetivas y subjetivas de la dialéctica pluritemporal" (Valencia y Contreras, 2018: 8-9).

el tiempo-ahora con lo deseado, lo aspirado o lo añorado puesto como horizonte imaginario de la acción y la construcción de sentido en el presente. Dichos horizontes, en lugar de ser de una claridad meridiana, son apenas los fragmentos de sentido captados en tanto que geografías accidentadas y rutas posibles por las que los sujetos deben transitar desde el presente al por-venir.

En el fragmento se expresa por tanto una realidad temporal abigarrada. La virtualidad del pasado y del futuro es configuradora del tiempo presente, porque la temporalidad que describe la etnografía no es sólo aquella que se acumula en recuerdos y memorias evocadas por los sujetos de investigación en sus alocuciones o en sus saberes prácticos, sino que también aquella que expresa "orientaciones" (cf. Bryant y Knight, 2019) que vinculan la vida cotidiana al futuro imaginado y anticipado.

Los tiempos del tiempo presente de la etnografía, aparecen entreverados porque las personas viven su actualidad articulando en ella iteraciones temporales múltiples. Nunca se vive ni se habla del todo en tiempo presente, pasado o futuro, porque en una misma frase o idea los tiempos son conjugados. "[Yo] mando a los niños a la escuela, porque quiero que sean más de lo que fui yo", me decía una mañana Isidra para explicarme que el "mejor futuro" de los niños ya no estaría vinculado, como lo estuvo para su generación, al proyecto migratorio. En frases como esas, el presente (del mandar a los niños a estudiar), se expresa al mismo tiempo que el futuro (de la proyección) y el pasado (que emerge como evaluación contrastante de lo que se desea como porvenir).

Algo similar acontece con las prácticas. Ello es lo que busco mostrar bajo la noción de formas de ganarse la vida. En esta tesis defiendo que existe un vínculo temporal intrínseco (entre pasado, presente y futuro) en las prácticas económicas, aún en aquellas que parecen en extremo defensivas ante la pobreza, la precariedad de los mercados laborales y la persistente ruina de los medios de vida de comunidades rurales como El Boxo. Incluso bajo el peso de la urgencia, las formas de ganarse la vida en dichas condiciones implican prácticas que no responden únicamente al presente y la mera supervivencia, sino que actualizan aprendizajes, improvisaciones y trayectorias del pasado, al mismo tiempo que ponen en juego imágenes de futuro y de vida buena, valores morales y sentidos de dignidad que, en conjunto, otorgan profundidad temporal y valor situado a las prácticas económicas. Ganarse la vida, como han defendido Narotzky y Besnier (2014), es indisociable del esfuerzo material y temporalmente sostenido por reproducir la vida y hacer que la vida valga la pena.

El seguimiento de esas prácticas económicas, sea a partir de la observación directa o de los relatos de vida de los sujetos de investigación en torno a sus trayectorias laborales,[15] posibilita establecer el engarce de las prácticas presentes con sus pasados. En este orden de ideas, la observación de la situación implica asumir que, aunque entreguemos ciertos márgenes de posibilidad a lo espontáneo, una parte de ella se vincula con procesos que desde el pasado le configuran. En tal sentido, buscar el entendimiento de la situación y exponerla textualmente requiere superar el presente etnográfico asumiendo las tensiones de este con su pasado. Eric Wolf (2001: 24) reclamaba la necesidad de "ir más allá del presente etnográfico […] para situar el objeto de nuestro estudio en el tiempo. No estamos tras los acontecimientos históricos", decía Wolf, "sino tras los procesos que apuntalan y moldean dichos sucesos".

Restituir la implicancia del pasado y la historia en situaciones presentes, implica asumir la capacidad de agencia de las personas para relacionarse con el tiempo y dar forma a sus futuros, precisamente porque aquello que observamos como pasado, o como resultado de éste, fue en algún tiempo el futuro de un presente hoy pretérito. Más radicalmente, ello se expresa en la idea koselleckiana, de profunda implicancia para la antropología, en torno a que "no existe ninguna historia que no haya sido construida mediante las experiencias y esperanzas de personas que actúan o sufren" (Koselleck, 1993: 335), por lo que el tiempo histórico no es otra cosa que la permanente tensión entre el campo de experiencias y el horizonte de expectativas (*ibíd*.: 340).[16]

Aunque una parte de la teoría antropológica se ha mantenido siempre renuente a aceptar el peso del pasado y la historia, es justo asumir que en antropología "estamos acostumbrados a pensar

[15] Parte de las situaciones referidas a lo largo de esta tesis son reconstrucciones a partir de relatos de vida. Aunque el relato de vida puede entenderse en el marco más amplio de las metodologías del relato oral y la historia de vida, les distingo de este último en tanto que el relato de vida se concentra en un aspecto puntual y/o en un periodo temporal circunscrito a una etapa específica en la vida de la persona, etapa que ésta evoca y narra en primera persona. Bajo la noción de trayectoria laboral, busco interpretar los fenómenos socioeconómicos y políticos estructurales que se desarrollan a lo largo del tiempo, que son vivenciados por los sujetos y tienen expresión en sus subjetividades (cf. Frassa, 2007), en sus formas de evocar narrativamente el pasado, entender el presente e imaginar futuros. Coincido con Dávalos (2001) en torno a que la trayectoria laboral es resultado tanto de las estructuras de segmentación del mercado de trabajo, así como de la interpretación que de esta elaboran los sujetos y, a ello, agrego las capacidades para improvisar. Como expondré en esta tesis (ver capítulos IV, VI y X) la dimensión temporal de la improvisación en las formas de ganarse la vida a nivel de la comunidad de El Boxo, es triple porque: a) resulta de un quiebre respecto de una situación anterior, b) vincula en la práctica una situación presente a un futuro imaginado como posible, c) se estabiliza en los repertorios por medio de la transmisión horizontal y vertical de la experiencia.

[16] Para Koselleck (1993: 338) experiencia es "un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados", mientras que expectativa es "futuro hecho presente [que] apunta a lo todavía no experimentado, a lo que solo se puede descubrir".

en las muchas formas en que el pasado afecta al presente […] Sin embargo, tendemos a estar menos acostumbrados a pensar en cómo los futuros imaginados y anticipados impactan en el presente" (Mankekar y Gupta, 2017: 71). Del mismo modo en que el peso del pasado impide una lectura circunscrita al aquí y al ahora de la situación, lo hace el influjo de las imágenes de futuro sobre ésta. El futuro está implicado en el presente, tanto como el pasado, porque el presente es real sólo cuando se le considera —a manera de San Agustín— como un trecho en tensión entre dos inexistentes, pasado y futuro.[17]

Si el presente existe como trecho entre dos inexistentes, la preponderancia que tradicionalmente parte de la teoría antropológica ha otorgado al pasado como su configurador, debe ser puesta en un plano similar al influjo que sobre éste ejerce el futuro. Esta es la posición de todos los abordajes antropológicos al tiempo porvenir. Felix Ringel (2018) recuperando discusiones filosóficas sobre la metafísica del tiempo, de autores como Craig Bourne, ha defendido el ejercicio de una antropología presentista según la cual pasado y futuro son puestos en igualdad de condiciones ontológicas, porque ni el pasado ni el futuro existen en el presente, y ninguno está predeterminado.

Es claro que lo ya acontecido entrega certezas relativas, estabiliza ciertos modos de actuar, pensar y entender. Sin embargo, entre esas versiones estabilizadas de lo pretérito, existen otros muchos pasados que, a modo de Walter Benjamin, quedaron interrumpidos, truncados, que nunca han llegado a nuestros días. El presente de cada situación "reclama sus propios pasados relevantes" (Valencia, 2012:174) porque, al definir la realidad como proceso y, con ello, el presente como trozo de historia inacabada; entendemos dicho presente como un tiempo que está siendo configurado "desde su «de dónde», y por eso, como algo igualmente tendente, como algo hacia un «a dónde» todavía inconcluso" (Bloch, 2007: 43), sin un fin predeterminado y, por tanto, arena de disputa. En otras palabras, como defendió la antropóloga Carol Greenhouse (1996) en su ya clásico trabajo, tanto el tiempo como sus representaciones, son siempre situadas y emergen de las cambiantes y disputadas concepciones del orden social y la agencia. De este modo, lo presente en tanto que real es, acercándome a un lenguaje deleuziano, indisociable de lo virtual que éste actualiza. Lo real no aparece antes que lo posible sino que aparece como un conjunto de posibles simultáneos (cf. Bodei, 2014:25), porque la "posibilidad objetiva-real rodea la realidad existente como un gran mar infinito con

[17] "…si nada transcurriese, no habría tiempo pasado […], si nada sobreviniese, no habría tiempo futuro […] si nada existiese, no habría tiempo presente […] El presente […] si siempre existiese como presente y no pasase a pasado, ya no sería tiempo sino eternidad." (San Agustín; 2010: 560).

realizaciones posibles" (Bloch, 2017: 86). Así, volviendo a la propuesta de Ringel (*ibíd*.: 9), debemos —a nivel teórico y metodológico— "tratar el pasado y el futuro de forma simétrica en el análisis antropológico, prestando una profunda atención a todas las relaciones y experiencias temporales".

Habrá quien discuta la dimensión empírica de esta apuesta por pensar y estudiar la situación presente, más allá de la formalidad y constricción del presente etnográfico y, en particular, considerando el influjo que sobre dicho tiempo tienen las imágenes de futuro. Pero desde tiempos remotos la antropología ha constatado la fuerza material de las ideas en la composición del mundo, la fuerza de las creencias. Sin ir más lejos en el argumento, implicar el futuro en el presente es creer que existe un tiempo después de este instante y que las personas comprometen acciones con dicho tiempo. Como ha dicho Jacques Ranciere (2013: 73), "las creencias no afectan las vidas sino a través de las situaciones. Y las situaciones sí son siempre reales. Están talladas en la misma madera de la existencia material".

La etnografía y lo contemporáneo

Estudiar la creencia en el tiempo porvenir y el compromiso, manifiesto en prácticas concretas, que las personas adquieren con las imágenes que desde ese tiempo se proyectan al presente,[18] implica que al describir una situación presente "describimos un conjunto de relaciones con el pasado y el futuro" (Bensa, 2016: 103); un conjunto de ideas y relatos que se actualizan, de acciones que reclaman su sentido del pasado y que se despliegan para alcanzar tal o cual estado en el futuro. Así entendido, el tiempo de la etnografía, aquello que tradicionalmente se ha definido como presente etnográfico, es sólo formalmente presente. En un sentido analítico, el tiempo de la etnografía es la construcción de lo contemporáneo porque la etnografía es, como lo ha expresado Agier (2015:122), la materia de lo contemporáneo en el saber antropológico. Acá la etnografía de la contemporaneidad y, más ampliamente la antropología de lo contemporáneo, se propone pensar el presente y el porvenir a partir de situaciones vividas (*ibíd*., 2012) ahí donde el pasado reciente y el futuro cercano se pueden observar (cf. Rabinow, 2008).

[18] A lo largo de esta tesis utilizaré la noción de compromiso ligada a las formas en que las personas de El Boxo se comprometen con sus imágenes de futuro, así como con las maneras en que dicho compromiso se expresa en el esfuerzo económico de ganarse y hacer posible la vida en la comunidad. Para fundamentar ambas dimensiones del compromiso recuperaré las ideas de Slavoj Žižek (2012) y Amartya Sen (1977; 2010) [ver en apartado Gestión de la ausencia, capítulo VII].

Dichas situaciones vividas corresponden a un trozo de presente compartido entre investigados e investigador, a la contemporaneidad construida en campo como prerrequisito para el entendimiento y el descubrimiento de horizontes comunes de sentidos. Esta contemporaneidad del tiempo de la etnografía, ha de estar presente en el esfuerzo para evitar el alocronismo (cf. Fabian, 2014) y la reificación del presente etnográfico en la escritura.[19] El compromiso con la exposición textual de la etnografía y el proceso de construcción del dato etnográfico bajo el enfoque situacional, permite precisamente conectar campo y teoría, presente de la acción e interacción y tiempo de la escritura, situación y análisis, cercanía situacional y distancia reflexiva y analítica.

A mi juicio, el compromiso con la exposición textual de una etnografía y antropología de lo contemporáneo puede ser planteado en dos sentidos estrechamente vinculados. Por una parte, tal como reconocieron los primeros exponentes del análisis situacional, quien escribe una etnografía no debe presentar al lector solo abstracciones e inferencias de su trabajo de campo, sino que también proporcionar parte del material en sí mismo. Ello implica el trabajo descriptivo, reflexivo y analítico en la propia etnografía. Pero además implica el esfuerzo por superar el desdoblamiento temporal que resulta de la temporalidad misma del proceso de investigación, entre el tiempo de campo y el tiempo de escritura, que siempre encarna el riesgo —como ha resultado en parte importante de la teoría antropológica— de situar a los sujetos de investigación en el pasado y cosificar su presente como inamovible (cf. Fabian, *ibíd.*; Augé 1995; Bensa, 2015; 2016; Agier, 2012). Toda exposición textual de la situación etnográfica, como lo ha expresado Taussig (2013:309), "no es nada más que lo que ha sido inicialmente pasado y experimentado por el observador. Esa experiencia viene antes de la representación, pero es la responsabilidad del escritor con el lector intentar todos los medios y modos para hacer esa experiencia tan completa y obvia como sea posible".

Por otra parte, el compromiso del enfoque situacional es también uno de carácter político y ello no es novedad frente a los antropólogos que, desde los años sesenta del siglo pasado, vincularon este tipo de análisis a la denuncia y el estudio profundo de la situación colonial. A mi modo de ver,

[19] "Los etnógrafos […] siempre reconocen que la contemporaneidad es una condición sin la cual casi nada podría ser jamás aprendido sobre otra cultura […No obstante] cuando se trata de producir discurso antropológico en las formas de una descripción, análisis y conclusiones teóricas, los mismos etnógrafos con frecuencia olvidan o niegan sus experiencias de contemporaneidad con los pueblos que estudian. Peor aún, ellos van a hablar continuamente de sus experiencias con invocaciones ritualísticas sobre la «observación participante»y el «presente etnográfico». Al final, organizarán sus textos en los términos de las categorías del tiempo físico o tipológico aunque sólo por recelo de que, de otro modo, sus relatos puedan ser descalificados como poesía, ficción o propaganda política. Esas conjugaciones entre experiencia y ciencia, investigación y escritura, continuarán siendo una herida epistemológica abierta en [la disciplina]" (Fabian, 2014: 33).

para la antropología de lo contemporáneo, el compromiso situacional y su exposición textual, sugiere el intento de exponer el presente de los sujetos de investigación en toda su complejidad. Un compromiso crítico con la exposición de sus condiciones materiales de existencia, sin anularles como sujetos activos en la construcción de su realidad, en la interpretación de su pasado y en la proyección de su futuro. Aquello implica que el tiempo que debe captar la etnografía es el tiempo histórico de los sujetos y sus circunstancias, de sus limitaciones y posibilidades, de sus temores y sus sueños. Si el antropólogo describe el mundo social

> como el artista pinta un paisaje, entonces ¿qué sucede con el tiempo? El mundo no queda detenido para nadie, mucho menos para el artista o para el antropólogo, y la descripción del último, como la representación del primero, no puede hacer más que capturar un momento fugaz en un proceso interminable. En ese momento, en tanto, está comprimido el movimiento del pasado que lo dirigió, y en la tensión de esa comprensión está la fuerza que va impulsándolo hacia el futuro. Es esta implicación de un pasado generador y de un futuro potencial en el momento presente, y no la localización de ese momento en cualquier cronología abstracta, que lo convierte [al tiempo de la etnografía, en tiempo] histórico (Ingold, 2015: 331).

Sobre la elección de las situaciones

Como antes señalé ni la temporalidad, ni el sentido de una situación se articulan en una trama coherente, ni el transcurrir de la vida cotidiana observada en campo sigue un eje único. De tal modo que la escritura etnográfica siempre sugiere una edición de la experiencia directa en campo o, como ha dicho Didier Fassin (2016: 61), una especie de traición de la realidad que en la descripción etnográfica nunca consigue restituir, ni aun menos enunciar por completo su complejidad y ambigüedad. Frente a esta imposibilidad, como ha apuntado Descola (2005:388), a la descripción etnográfica

> se agregan dos recursos literarios que los etnólogos están condenados a emplear aunque nunca quieran admitirlo: la composición, que selecciona en la continuidad de lo vivido trozos de acción que son considerados más significativos que otros, y la generalización que inviste esos fragmentos de comportamientos individuales de un sentido en principio extensible a toda la cultura estudiada

La selección y el recorte estrictamente ligado a un problema de investigación previamente definido puede alisar el carácter fragmentario y hasta incoherente de la experiencia etnográfica, articulando fragmentos a una narración totalizante con interpretaciones abarcadoras. Con ello la etnografía gana en coherencia, pero pierde en complejidad. En este punto, cabe recordar que desde su formulación

malinowskiana, una parte intensiva del trabajo de campo y de la escritura etnográfica debía dedicarse al registro de aquellos aspectos en extremo cotidianos, del todo grises ante los reflectores de un problema o una hipótesis de investigación; pero que, sin embargo, son "la verdadera sustancia del edificio social" que "sujetan los innumerables hilos mantenedores" de lo social (Malinowski, 1986: 36). A mi modo de ver, la complejidad en este punto no radica en abundar por mera capacidad descriptiva en aquellos imponderables de la vida cotidiana, sino encontrar en ellos algunos fundamentales y, tras su apariencia trivial, descubrir lo que el sociólogo del tiempo Ramón Ramos (2017) ha identificado como retazos de sentido.

En esta tesis, a través de la selección de situaciones etnográficas presentadas, busco ofrecer una descripción de algunos aspectos significativos sobre los cuales se asienta la cotidianidad y se construye la contemporaneidad en El Boxo, en particular en las formas en que sus habitantes se ganan, hacen posible y proyectan la vida. Digo algunos aspectos, porque desde luego las situaciones presentadas no constituyen todas las vividas en campo, ni las que a juicio de otros ojos pueden ser las más representativas de la cotidianidad de mis colaboradores de la comunidad y de ésta, en tanto que totalidad imaginaria (cf. Graeber, 2018). De forma alternativa, las situaciones que presento son fragmentos expresivos tanto de la cotidianidad como del presente compartido en campo, tras lo cual las tramas temporales de la vida social y comunitaria se entreveran.

La coherencia temática y la afinidad de cada uno de los fragmentos presentados, no debe buscarse sólo en el hecho o la práctica que describen (la recolección, las visitas, la manufactura del carbón, el viaje o la música) sino en la trama temporal que suponen y para la cual el hecho o la práctica descrita fue condición material: la base relacional observada y el conjunto de testimonios recogidos en campo. En un plano más amplio, en las tres partes que estructuran esta tesis, presento fragmentos de pasado, situaciones del presente etnográfico y fragmentos de esperanzas futuras. Con estos fragmentos, busco esbozar una idea en torno a la complejidad del tiempo histórico y su construcción en situaciones concretas en la comunidad.

Primera parte

MEDIOS DE VIDA

Capítulo I

Acá todo compone.

Metonimias del tiempo y la experiencia en la producción y recolección campesina.

¿Ya probó los golumbos?

"¿Ya probó los golumbos[20]?" Me preguntó doña Herminia que picaba pequeños tallos verde claros de una flor amarilla. Era abril y mientras ella sofreía aquellas flores, coordinábamos un día para terminar el barbecho y subir a sembrar en su milpa. "Ya le tocó sembrar con mi papá. Así que ya sabe cómo se hace," me dijo. Días antes don Patricio había aceptado mi ayuda para ir a su milpa a sembrar. "Ora ya tiene chalán," le dijo Alejandro a Don Patricio, cuando a eso de las siete y media de la mañana me dejó en su casa. "Aquí no entra tractor, no más pura coa," me decía don Patricio que, entretanto,

[20] "Gualumbo o golumbo. Se trata de la flor del maguey […] en hñähñu se denomina nthembo, es de color amarillo claro y tiene sabor ligeramente amargo" (Peña y Hernández, 2014: 358)

limpiaba y afilaba una coa, instrumento de trabajo por excelencia en las milpas de El Boxo. Me dio la coa limpia y afilada y nos dispusimos a subir a su milpa.

Como el terreno de cultivo de don Patricio se encuentra en ladera de cerro, en una pronunciada quebrada, él comienza a sembrar desde mediados de marzo. "Es por la lluvia," me explicó, "cuando viene la lluvia fuerte, el maíz ya está crecido y no se lo lleva el agua." Los habitantes de la comunidad reconocen dos periodos de lluvias. Uno de altas precipitaciones, va desde junio a agosto, con la mayor intensidad en el mes de julio. El otro, es de lloviznas y cubre los meses de septiembre y octubre. Aunque el nivel de precipitaciones promedio mensuales es mayor en septiembre que en junio o agosto, mientras que la lluvia del primer mes es constante, la de los otros dos meses es de fuertes vendavales, similar en su intensidad a las precipitaciones de julio.[21] Por ello, para ese mes, el maíz, el frijol, el haba y la calabaza deben estar ya con un nivel de desarrollo considerable.

"Aquí la siembra se hace como los antiguas" me dijo don Patricio, "tiene que ir formando la Santa Cruz." Con la coa, don Patricio hacía un orificio de unos quince centímetros y ahí insertaba un grano de maíz y un frijol rojo (ayocote), que inmediatamente tapaba. Luego, a unos treinta centímetros de distancia de ese primer orificio hacía otro de la misma profundidad donde colocaba un haba y un grano de maíz. Después otro equidistante con un arvejón y un grano de maíz. Finalmente, hacía un cuarto orificio donde colocaba un grano de maíz con un frijol negro. "¿Ya ve? Así va formando las cruces," me decía don Patricio mientras apisonaba la tierra de los cultivos sin aplastarlos del todo, dejando pequeños montículos. La alternancia de frijol rojo, haba, arvejón y frijol negro, no siempre era regular. En algunas de las cruces no quedaba ni un haba, o sólo se ponía, junto al grano de maíz, un frijol rojo que era el más abundante en el banco de semillas de don Patricio. Lo importante, me insistió don Patricio, es que "trate de poner siempre el maíz con un frijol". "Siempre van juntos el maíz y el frijol", me dijo, días después don Arón, porque "la enredadera del frijol va sujetando al maíz, le va dando firmeza para que el viento no lo tire".

A eso de las once de la mañana bajamos a casa de don Patricio a almorzar. "¿Ya probó los golumbos?", me preguntó Doña Jose que esa mañana los había preparado en un guisado con huevos

[21] Estos datos fueron corroborados en campo y pude cotejarlo con la elaboración de gráficas a partir de la información de la Base de datos climatológica nacional, Sistema CLICOM (http://clicom-mex.cicese.mx/mapa.html [consultada el 05 de marzo de 2017]) según reportes de las estaciones climatológicas más cercanas a la comunidad de El Boxo (13105-Cardonal, Hgo.; 13070-Santuario, Hgo. y 13147-El Tixqui, Hgo). Con base en el mismo cotejo puede concluirse que el mes de julio es el más lluvioso del año, mientras que los meses de noviembre, diciembre, marzo y mayo; son los meses más secos del año.

y que sirvió con un caldo de frijoles y tortillas. ¿Estos frijoles son de los de su cosecha?, le pregunté. Sí, respondió don Patricio. “El frijolito si llega a durar todo el año, el maíz no,” se apuró en completar doña Jose. ¿Cuánto dura el maíz?, “va depender del consumo”, me dijo doña Jose. “Le varía mucho, también porque no todos los años sale lo mismo. Este año que pasó nos duró hasta por ahí de mayo o junio.”

Después de almorzar volvimos a la milpa hasta cerca de las dos de la tarde. Cada día, a esa hora, don Patricio baja de su milpa para ir a ver a sus animales, unos treinta borregos. Sorprendentemente para mí, que a esa hora estaba exhausto, don Patricio dejó, como cada tarde, la labranza para ir a pastorear. En esta actividad, él como otros pastores y pastoras de la comunidad, debe subir y bajar laderas para acompañar a los borregos en su búsqueda de pasto fresco. Esa búsqueda lleva a don Patricio, a sus perros Lobo y Xaxi, y a los borregos, hasta la cima de uno de los cerros, espacio denominado El Refugio, límite entre la comunidad y las tierras pertenecientes a Santuario Mapethé.

Ese día el pastoreo estuvo tranquilo. Pudimos sentarnos a conversar en las piedras del Refugio donde, según don Patricio, se “escondió la gente cuando venía los bandidos de la Segunda Guerra [La Revolución].” En otras ocasiones, el pastoreo es más difícil. Los animales “se desbandan” y se meten a las milpas cuando los cultivos ya están crecidos. Eso puede ser una tragedia. “Si se le meten los borregos a la milpa se acaban todo,” como me contó Doña Jose que, pese a sus problemas en los pies y las rodillas, cada tarde sube a pastorear sus borregos. Por ello hay que tratar de llevarlos a pastar lejos de los espacios de cultivo y con ello caminar grandes distancias por terrenos en extremo irregulares.

"¿Ya probó los golumbos? Me preguntó Isidra cuando me sirvió una preparación de éstos en salsa verde. Al percatarse Isidra de mi gusto por esas flores, me dijo que debíamos ir a cortar un quiote, "para que se lleve golumbos a México, que allá seguro ni encuentran", concluyó. Al otro día salimos temprano a la milpa de don Martín, padre de Isidra. Caminamos cerca de cuarenta minutos subiendo el cerro para llegar. A lo lejos entre magueyes y uno que otro árbol se podía divisar a don Martín. Solo, contra poco más de dos hectáreas de inclinado cerro, barbechando. Mientras nos acercábamos Isidra me dijo, "hay que ser valiente para sembrar aquí ¿no? Imagínese todo el esfuerzo de limpiar, sembrar y mantener solo, así como mi papá, todo esto". Con su radio portátil, don Martín cantaba un huapango. La valentía y el esfuerzo parecían alegría. Como un pájaro cantando entre un matorral de espinos, Don Martín entre bromas y risas nos convenció para quedarnos barbechando con él hasta la tarde.

Día de barbecho en milpa de don Martín. Fotografía de María

¿Y a poco ya había comido golumbos? Me preguntó don Martín, cuando paramos el barbecho para comer. "Por estos lados hay mucho en estos meses", me decía mientras comíamos el guisado de golumbos con las tortillas que había preparado doña Esperanza, esposa de don Martín. Tiene "que comer un poco de sal y un trozo de cebolla, para que no le del aire, así es cuando come en el monte" me dijo cuándo acabamos de comer doña Esperanza, "si no después se va poner malo". Entretanto, don Martín escogía granos para semilla y las ponía en un costal. Después que don Martín se paró, todos lo hicimos tras de él, a continuar con el barbecho.

Barbecho

Antes de la siembra el terreno debe ser preparado. A esta preparación se le denomina barbecho. En El Boxo, el periodo de barbecho varía entre milpas, dependiendo de la localización de éstas y del tiempo en que se haya finalizado la cosecha del ciclo anterior. Por ello una primera etapa del barbecho comienza por lo general a mediados de diciembre o a finales de ese mes. A esa altura, todo el maíz ha sido cosechado. La cosecha del maíz, en sus etapas finales, incluye la recolección del hongo de maíz huitlacoche y el corte y junta del zacate o rastrojo de maíz, que será utilizado como esquilmo para los animales. Entre los meses de diciembre y febrero, los vientos en El Boxo son fuertes. Estos vientos hacen volar el rastrojo del maíz pudiendo hacer perder gran parte de éste. Por dicha razón el zacate no debe permanecer en las milpas. El viento y las bajas temperaturas que se registran en aquellos meses, aportan otras variables fundamentales para el barbecho.

En una primera etapa, los campesinos deben remover la tierra con profundidades que varían entre veinte y treinta centímetros.[22] Esa remoción de tierra permite la recolección de la papa de milpa o *rok'a*. Ésta "crece sola, lo único es cuidar la milpa", me dijo Don Santiago. "Por ejemplo, si usted cuando barbecha saca toda la papa y no deja nada en la tierra, para el otro año casi no le va salir o le va salir mala, así dura como piedra, que no cuece bien". Don Patricio, por su parte, me contó que "si no sale mucha papa la tierra está cansada, si sale buena papa es que la tierra está bien."

Remover la tierra y recolectar papa, ayuda al mantenimiento y la preparación del terreno para iniciar un nuevo ciclo de cultivo. Algunos restos de cultivo anterior y de hierbas son mezcladas en la tierra removida, con ello se reduce la aparición de nueva maleza y se aporta materia orgánica a la tierra. Pero además, como se reconoce en la literatura (Portillo, *et al*., 2017; Granados, *et al*., 2004; SARH, 1980), esta actividad posibilita oxigenar la tierra y eliminar, por la exposición a la luz, al sol y el aire, cuerpos larvarios inmaduros y patógenos para las siembras. Alejandro me explica que "como esos meses son muy ventosos y fríos, pero cuando sale el sol no calienta pero quema, los microbios que dañan los cultivos se mueren."

En el barbecho la remoción de la tierra, incluye el rompimiento de terrones. La pulverización de éstos y la separación de la materia orgánica, como las raíces que permitieron su aglutinamiento, ayuda a homogenizar el terreno o, como dice don Santiago, a "ablandar la tierra." Este proceso

[22] Cuando esta etapa del barbecho es realizada con animales se le denomina yuntear el terreno.

posibilita que las precipitaciones del mes de enero, cuando “la tierra descansa”, se distribuyan forma homogénea en la milpa y aporten la humedad necesaria para el cultivo.

La segunda etapa, es similar a la parte final de lo descrito anteriormente. Como ya cayeron algunas lluvias desde la primera remoción de tierra, es probable el brote de algunas hierbas y la formación de terrones. Por ello en esta etapa, es necesario limpiar el terreno y volver a romper las aglutinaciones de tierra. Cuando esta actividad se realiza con tracción animal, como yunta de bueyes, o con tractor,[23] se le denomina rastreo o rastra.

La fecha para comenzar la segunda etapa del barbecho varía dependiendo de la localización de la milpa. Quienes, como los ejidatarios, tienen sus tierras en los cerros del norte de la comunidad suelen hacerlo durante el mes de febrero, a comienzos de dicho mes. Mientras tanto, aquellos productores que tienen sus terrenos de cultivo en la parte baja de la comunidad o en laderas del sur, hacia Pilas Yonthé o Santuario, comienzan la segunda etapa del barbecho al finalizar febrero o durante marzo o abril, e incluso hay quienes lo hacen entrado el mes de mayo.[24]

El viento de febrero exige y posibilita otras actividades de recolección y mantenimiento de la milpa que se desarrollan en paralelo al barbecho. Una de ellas es la de la poda. Aun cuando los árboles frutales comienzan a ser podados durante los meses anteriores (algunos de ellos desde noviembre) los habitantes de El Boxo refieren que el viento de febrero ayuda significativamente al retoñar de los árboles y por ello suelen podar en ese mes. En especial durante ese mes se realiza la poda del maguey. En las melgas de las milpas de la comunidad suele sembrarse maguey, para separar y para

[23] En la comunidad no existen propietarios de tractor. El uso de esta maquinaria es muy escaso en los espacios de cultivo de la comunidad. En gran medida, ello se debe a la ubicación de las parcelas, en su mayoría en laderas de cerros o en espacios sin caminos de acceso. Empero, algunos dueños de pequeña propiedad, ubicadas en la parte baja de la comunidad, a la orilla de la carretera o en caminos interiores, como los que comunican la comunidad con Santuario o Pilas Yonthé, llegan a alquilar media o una jornada de tractor para el barbecho de sus parcelas.

[24] La variedad en la temporalización de la segunda etapa del barbecho y, consecuentemente, del inicio de la temporada de cultivo, debe entenderse en términos de las notorias diferencias en los nichos agroecológicos en los que se sitúan los espacios de cultivo de El Boxo. Aunque es necesario contar con datos más específicos, desde una somera observación de reconocimiento en la comunidad se puede indicar que el paisaje del sur de ésta se asemeja mucho más al paisaje del alto Mezquital, por sus condiciones de aridez, de vegetación predominantemente crasicaule y rosetófila y por las condiciones del suelo (rocoso y pedregoso). Incluso en dicha porción sur de la comunidad pueden apuntarse diferencias agroecológicas entre los espacios localizados en los cerros del sureste (límite con Santuario) en relación con las del suroeste (límite con Pilas Yonthé). Por su parte, las tierras localizadas al norte de la comunidad, se asemejan más al paisaje de la Sierra Gorda Hidalguense. Como se describirá en el capítulo III, en este espacio se encuentran los bosques de encino, piñón y enebro.

aprovechar los diversos beneficios de esta planta, fundamental en la centenaria adaptación del pueblo otomí al Valle del Mezquital (cf. Fournier, 2007; Peña y Hernández, 2006).

Para poder trabajar bien durante la siembra en marzo o abril, los magueyes deben ser podados. El viento de febrero, según Alejandro, ayuda a que la planta del maguey "retoñe mejor", pero además posibilita el desarrollo, dentro de la penca, del *t'axä the'tue*, chicharra o gusano blanco de maguey. Para recolectar *t'axä the'tue*, hay que reconocer los agujeros que se forman en la base de las pencas, ya que ahí se encuentra el gusano. Al cortar la penca con un machete o una tijera de podar, con un corte horizontal respecto de la planta de maguey, se descubre el orificio en que fue horadando el gusano. Luego con una varilla, un alambre o una espina de maguey, el recolector va sacando los gusanos con sumo cuidado para no reventarlos. Por cada penca se logra extraer solo uno o dos gusanos. Estos son preparados y consumidos en diferentes guisados en el Valle del Mezquital.

Recolección y cultivo de nopal

Igualmente en febrero, comienza la temporada del nopal que se extiende hasta el mes de mayo. Aunque en la comunidad las nopaleras no son tan abundantes y fecundas como en el resto del Valle del Mezquital, en las melgas de muchas milpas suelen existir nopales y, del mismo modo, gran parte de las casas poseen algunas plantas de esta cactácea en sus patios. Además en los cerros con menos vegetación boscosa, durante los meses señalados, se recolecta el nopal denominado de cerro.

En febrero inicia tanto el periodo de mantenimiento, como el de siembra y consumo del nopal. El mantenimiento de la planta consiste en el corte de pencas viejas o secas y en la selección de pencas para trasplantar. Las pencas viejas, cuando aún poseen fibra, se "pelan" (quitado de espinas) y se dan de comer a los borregos. En relación a la siembra, esta se realiza trasplantando pencas relativamente nuevas, las que se entierran someramente y se apoyan con piedras para mantenerlas rígidas. Tal y como sucede con el maguey, los habitantes de El Boxo señalan que el viento de febrero es beneficioso para el crecimiento del nopal. Desde la siembra al desarrollo del nopal a una edad madura, tanto para su consumo como para la producción de frutos (tunas), el nopal tarda entre dos y tres años. Respecto del consumo, marzo y abril son los meses de mayor disponibilidad de brotes de nopal "tierno" para su preparación como alimento.

Recolección de escamol

Es el mismo viento de febrero el que posibilita, según los habitantes de El Boxo, la formación del escamol o larva de hormiga negra, que comenzará a ser recolectado a finales de ese mes y, con mayor intensidad, a partir del mes de marzo y hasta las primeras semanas de mayo. Desde temprano los recolectores de escamoles salen a buscar nidos o escamoleras. Por lo general las familias ya tienen un circuito de recolección en nidos que han localizado en temporadas pasadas. No obstante, siempre están atentos a la posibilidad de hallar nuevos nidos. En las mañanas, me dicen, las hormigas "están más tontas por el frio, pican menos". En las tardes, me dice don Arón, "se ponen más al brinco, son bien bravas, pican un chingo. Pero es así, pa' sacar escamol tienes que aguantar los piquetes"[25].

En El Boxo, la búsqueda y localización de nidos se aprende participando del proceso desde la infancia. "Hay que seguir la huella que va dejando la hormiga, así como si fuese un camino. Cuando se arman cruces de varios caminos es porque hay un nido. Los niños son buenos para encontrar nido. Los chamacos tienen mejor vista que una, para ver los caminos de las hormigas en la hierba o en la hojarasca", me comentó doña Herminia. Los niños también ayudan a "ramear", o a limpiar cuidadosamente con ramas de escoba (*Baccharis conferta),* las hormigas que en masa, suben al cuerpo del recolector cuando este abre un nido.

[25] Cuando el recolector comienza, con sus manos, a extraer escamoles de un nido, cientos de hormigas le atacan. Lo que los recolectores reconocen como "piquetes", son las mordidas de las hormigas.

Al localizar un nido, los recolectores logran ver lo que llaman la entrada. Entonces ayudados con una pala o con una penca de maguey comienzan a sacar tierra hasta llegar al túnel. Ya en ese momento comienzan a salir las hormigas y a atacar al recolector. “Se empiezan a subir, hasta la cabeza, la cara, por eso tienen que estar rameándote,” me comentó Brígido. En ese momento, el recolector ya puede ver el estado de las hormigas. “Si muchas están panzonas”, me dice Alejandro, “casi no habrá escamol, porque están poniendo todavía. Entonces no tiene caso de abrir el nido, se daña y no sacas nada de escamol”. El abdomen de las hormigas obreras, es un indicador para los recolectores, que señala el nivel de carga de los nidos y el tiempo para abrirlos.

Fotografías de Francisco Palma.

El túnel del nido es muy delicado y su mal manejo, por parte del recolector, puede destruirlo. Por ello, una vez localizado el túnel, que llevará hasta las cámaras de la escamolera, se procede a retirar tierra con las manos. En una de esas cámara se localiza la trabécula, estructura que algunos recolectores denominan huacal y otros simplemente nido. La trabécula es en extremo delicada. Romperla significaría romper el nido y con ello perder ese espacio de recolección para ulteriores temporadas. Por esto una vez localizada, la trabécula se levanta y sacude cuidadosamente para desprender las larvas, las que son depositadas en ayates, recipientes plásticos o pencas de maguey cortadas y dispuestas para esta labor.

Cuando se logra desprender todo, o la mayor cantidad de escamol, se introduce en las cámaras del nido pasto seco o trozos de maguey seco. Esto ayuda a que se forme más rápido una nueva trabécula. “Como el pasto se va juntando con la tierra, las hormigas van poniendo los huevos y se arma de nuevo un huacal”, me explicó Alejandro. Después, para finalizar, el nido se tapa con pasto

seco y piedras. Durante los poco más de dos meses de temporada de escamoles, los recolectores pueden sacar larvas de un mismo nido hasta dos veces.

Con posterioridad a la recolección el proceso de limpiado de los escamoles es una actividad en la que participan por lo general varios miembros de la familia. Aunque depende del cuidado del recolector a la hora de sacar el nido, los escamoles suelen estar mimetizados con trozos de tierra, piedra y pasto. Es por lo tanto necesario limpiarles para además separar las larvas de aquellas que en el proceso de recolección o traslado se reventaron, así como aquellas que ya se han convertido en hormigas y que de incluirse en el guisado dan un sabor no deseado.

Preparación de semillas

En marzo se preparan las semillas para la siembra. Esta preparación se refiere a la elección de granos y su disposición en ayates según los espacios a cultivar. Aunque esta etapa es fundamental, no es comprensible si no se considera que la preparación de las semillas comienza precisamente en noviembre y diciembre con el guardado de la cosecha, el secado de los granos y su separación, según su destino, para consumo o semilla.

Como vas terminando la cosecha del maíz lo vas guardando. No tiene que dejarlo mucho tiempo en costal porque suda y se humedece. Entonces hay que empezar a limpiarlo y después ir acomodándolo en el lugar adecuado donde lo tienes que poner. Primero se tiene que limpiar bien el maíz, quitarle el polvo, el cabellito que le sale, sino se echa a perder", me dijo don Santiago. Igualmente respecto del

maíz, Alejandro me señaló: “Por lo regular la gente grande de antes lo cuelga en sus cocinas de leña, con sus alambres, porque a los maíces los ayuda mucho el humo a secar y ya ve que el humo ahuyenta el gusano y la paloma, entonces por eso lo cuelgan en sus cocinas.”

“Con el frijolito es diferente”, me dijo doña Jose. “El frijol se guarda primero con cáscara y después se pone al sol con su cáscara para secar. Se pone sobre costales o sobre algo, para después no batallar al recogerlo. Con el sol, el frijol se va abriendo solita la cáscara y va regando el frijol. Tiene que secar bien, para que no entre gorgojo”.

Parte del maíz y el frijol se cuelga para secar. Otra parte, la mayoritaria se deja en espacios frescos y con ventilación, donde no le llegue de manera directa el sol. Como me dijo Alejandro, “si se encierra el calor, de pronto el grano se convierte en paloma o gusanito. Esa paloma es cuando por ejemplo tienen el maíz cerrado con mucho calor. Eso hace que se *engusane* el maíz. Tiene que ser un lugar protegido para que no se moje, si no se pudre”.

Algunas familias destinan, para el guardado del maíz y el frijol, cuartos de cemento sin terminar de construir o que quedaron desagregadas de la construcción principal ocupada como vivienda. Otras, dejan secar el maíz en las denominadas trojas, estructuras rectangulares simples que aunque varían en tamaño no llegan a ser de más de metro y medio de ancho, por dos o tres metros de largo y poco más de metro y medio de alto. Las trojas son construidas con cuatro pilares de quiote de maguey o madera de encino. Parecen pequeños palafitos, ya que la base sobre la que se deposita el maíz (ya sin su envoltura) queda levantado a un metro aproximadamente del piso. Se techan con una o dos aguas de madera o láminas de zinc y sus paredes se cubren con cañas, trozos de quiotes finos, maderas o ramas de árboles secas. Independientemente del material de las paredes, se dejan aberturas para la entrada y circulación del aire.

Siembra

Como antes señalé el periodo de siembra depende de la localización del espacio de cultivo. Quienes tienen sus milpas en los cerros del norte de la comunidad comienzan desde marzo a sembrar, mientras quienes tienen su propiedad en los cerros del sur, lo hacen a mediados de ese mes. Por su parte, quienes tienen sus parcelas en la parte baja de la comunidad, siembran desde finales de marzo. En el Boxo, el periodo de siembra puede extenderse hasta finales del mes de mayo o incluso hasta junio ya que para todos los campesinos, independientemente de la localización de sus milpas, el inicio de la siembra dependerá de las primeras lluvias del año.

Todas las siembras son de policultivo, incluyendo además de maíz, haba y frijol (de diverso tipo). Respecto del maíz, aunque se utiliza semilla mejorada, una parte de los campesinos de la comunidad continúan sembrando sólo maíz criollo, proveniente de sus propios bancos de semillas. Para el caso del frijol, se siembran diversas variedades siendo los mayoritarios el ayocote y el frijol negro. En relación a la calabaza, ésta no siempre se siembra al momento de sembrar el maíz y el frijol. Algunos campesinos me refirieron sembrar la calabaza entre quince y veinte días antes que el maíz, a fin de que cuando ésta comience a desarrollar, no afecte el germinar del maíz. Otros, siembran las tres semillas (maíz, frijol y calabaza) al mismo tiempo; mientras hay quienes, como don Patricio, que la siembran una o dos semanas después que el maíz y el frijol, porque, como me dijo, su desarrollo es más rápido.

En la siembra se reconocen dos tipos. Una de ella, la de los campesinos que aran con tracción animal o que alquilan tractor (en los espacios bajos de la comunidad) y que siembran sobre surcos. El otro, el del resto de campesinos de la comunidad, que realiza su actividad sólo con coa y que siembra en niveles parejos de tierra, dejando pequeños montículos en donde se depositan las semillas.

En este apartado de siembra debe incluirse a aquellas siembras que se realizan en el radio de las casas. Aunque no es común a todas las casas de la comunidad, algunas familias poseen pequeñas huertas circunscritas a la unidad residencial. Además de árboles frutales y nopales, en estas huertas suele sembrarse maguey, chile, tomate, flores, además de hierbas medicinales y de cocina.

Escardas

Desde mediados de junio comienzan las escardas. Éstas son cruciales en el ciclo agrícola de El Boxo, ya que como me comentaron “si no se hace escarda el maíz no desarrolla”. La escarda “es una forma de preparar la milpa para las lluvias fuertes de julio”, me dice dijo Santiago. “Con la escarda usted va dando vuelta la tierra, rompiendo los terrones y así agarra más nutriente”, agregó Alejandro. Como las lluvias de julio son fuertes y a finales de ese mes comienza la canícula, el trabajo en las milpas, entre junio y agosto, es intenso. La escarda tiene tres objetivos principales.

El primero de los objetivos es limpiar las milpas. Por las lluvias de abril, mayo y junio, en las milpas ya ha crecido bastante hierba. Esta hierba tiene dos denominaciones generales: maleza y quelite. Ambas son perjudiciales para el crecimiento del maíz, la calabaza y el frijol. Algunas hierbas, con forma de enredadera pueden impedir el crecimiento del frijol o, mimetizándose con éste, enredarse en el maíz y tumbar las pequeñas cañas. Por ello en la escarda las hierbas deben ser arrancadas. Todo lo que se arranca en el deshierbe de las milpas tiene su utilidad. La maleza, o mala hierba, se da como alimento a los animales, mientras que la buena hierba se destina al consumo humano. Algunas de ellas, las menos, son ocupadas como hierbas medicinales y; otras, las más, empleadas en la elaboración de platillos. A estas últimas se les denomina genéricamente quelites.

Por las diferencias de localización de cada uno de los espacios de cultivo, elemento que redunda en diferentes niveles de humedad, luz y sombra, los quelites que se dan en cada milpa varían en términos de cantidad y variedad de los mismos. Para algunos quelites, ampliamente consumidos en los platillos locales, los habitantes de la comunidad no reconocen un nombre propio. Este es el caso de los quintoniles que, aunque extendidamente presentes en las milpas, se denomina genéricamente quelite. Además de los quintoniles, los quelites más comunes en las milpas de El Boxo son la malva y el quelite cenizo (localmente reconocido como quelite blanco). Por las diferencias de los espacios de cultivo antes referida, en algunas milpas pueden también aparecer huazontles y verdolagas, aunque en muy pequeñas cantidades.

El segundo objetivo que, aunque no es general a todas las milpas de El Boxo se considera dentro de las actividades de escarda, es el de la fertilización o colocación de abono en los cultivos. En la comunidad aunque hay quienes utilizan abono químico, adquirido en el mercado o vía programas públicos gubernamentales (especialmente dirigidos a ejidatarios), la mayoría de los campesinos

vierten en su tierra abono de origen orgánico, en algunos casos avícola y, generalmente, ovino-caprino y de rastrojos descompuestos. Algunos campesinos mezclan el abono en sus tierras en el barbecho y no lo vuelven a hacer durante la escarda, mientras que otros lo hacen en ambos periodos.

Maíz escardado y con aporque, Comunidad El Decá, Cardonal

El tercer objetivo de la escarda es el del aporque. Éste consiste en acercar suelo a los pies del maíz, formando un montículo de unos quince centímetros alrededor de la planta. Según Alejandro, arrimar la tierra al maíz le ayuda en dos sentidos:

> "En primera acerca los nutrientes. Porque usted remueve la tierra que va poner ahí en el maíz. Todavía más si usted puso abono, más nutriente le da al maíz. En segunda, esa tierrita va a dar firmeza a la caña. Supóngase que después vienen las lluvias fuertes y con viento y todavía el maíz no está fuerte y se le cae. Si no tiene ese apoyo de la tierra en los pies del maíz."

De flores, espigas y frutas

El tiempo que va desde junio a agosto Alejandro lo reconoce como la temporada de frutas. "En esos meses", me dice, "componen capulines, moras, chabacanos, manzanas, flor de palma[26], duraznos, ciruelas y tunas". Algunas de estas frutas, como las manzanas, las moras o los capulines, se pueden recolectar en espacios de uso común. El resto de las frutas, incluida la pera que madura en septiembre, se corta de los árboles frutales que suelen estar en los patios de las casas o en las melgas de las milpas. Las tunas, por su parte, que no son muy abundantes en la comunidad, pueden ser recolectadas en espacios de cultivo propio, así como en los cerros.

A las tunas de diferentes variedades (verde, amarilla, blanca y xoconostle), los habitantes de El Boxo pueden acceder también mediante las visitas a amigos y familiares de otras comunidades del Valle del Mezquital, donde estas frutas abundan en los meses señalados (ver capítulo II). Asimismo en estas visitas, es posible acceder a otros frutos del altiplano como garambullos, vainas de mezquite *(t'ähi*), así como *xä'ue* o chinche del mismo árbol.

En junio, después de las escardas, en las milpas comienza la recolección de la flor de calabaza. Esta recolección se hace preferentemente por la mañana cuando la flor está más "fresca". Por las tardes, como me comentó Isidra, "la flor se cierra o se pone mustia." El corte de la flor de calabaza debe hacerse con sumo cuidado, ya que las guías de esta hortaliza son muy frágiles y las flores suelen estar muy próximas a las calabazas en formación que pueden desprenderse al momento de cortar las flores. Aunque hacia mediados de junio ya puede haber algunas calabazas maduras para ser cosechadas, paralelamente a la recolección de las flores, el pizque de la calabaza se lleva a cabo principalmente en los meses de julio y agosto. Durante estos meses, la calabaza se cosecha progresivamente, según las necesidades de la familia, ya que es un cultivo de rápida perecibilidad. Un

[26] Se refiere a la flor de la palma real (*roysronera regia*), palma samandoca o *de'mi,* por su denominación en hñähñu. Si bien esta planta no es tan abundante en El Boxo, como si lo es en otras comunidades del Valle del Mezquital, es relevante considerarla acá tanto por el consumo comestible de su flor (de la que se recolectan las que se reconocen como no amargas [Peña y Hernández, 2006:32]), como por la importancia que otrora tuvo para la realización de artesanías y utensilios de cestería, tales como sombreros, petates, limpiadores, petacas, cestos, aventadores y sonajas para niños, reconocidas como gallitos. Granados (2015) registró que actualmente cuatro personas de la comunidad trabajan la artesanía de palma, la que —según el autor— venden en el tianguis de Ixmiquilpan. No obstante, es posible apuntar la pérdida de esta actividad ya que las dos ancianas monolingües (Doña Bernarda y Doña Facunda) que mantuvieron esta práctica hasta hace algunos años, por su avanzada edad, ya no pueden recolectar la palma en los cerros, ni mantener su venta fuera de la comunidad. Una situación similar, respecto del aprovechamiento de la vegetación, debe considerarse para la lechuguilla, un agave pequeño que, tal como la palma, no abunda en El Boxo, pero que en décadas pasadas se utilizó, tal y como se hace en otros rincones del Valle, para la extracción de la fibra reconocida como ixtle, utilizada en la elaboración de escobetas, cepillos, huaraches y prendas de vestir.

número significativo de las calabazas no se recogen de la milpa. Éstas, que se secan en el terreno de cultivo, son para la extracción de “pepitas” destinadas a la elaboración de alimentos o al banco de semillas.

En el mismo periodo, entre agosto y septiembre, el maíz precisa de nueva atención. Particularmente en septiembre, en la mayoría de las milpas de El Boxo se realiza el desespigue o quitado de la espiga del maíz. En la parte superior del tallo o caña del maíz, crece la espiga, inflorescencia masculina de la planta. Según los campesinos de la comunidad, si no se quita la espiga no le llega suficiente sol a la mazorca y “los elotes tardan en salir porque la espiga les quita la fuerza”. Por ello debe quitarse toda la espiga con el cuidado de no quebrar el tallo. Este trabajo se hace manualmente tirando hacia arriba la espiga, hasta desprenderla de la planta. La espiga arrancada se junta en ayates y se da como alimento a los animales.

Si bien los niños participan en gran parte del ciclo agrícola, es en este periodo en el que se puede observar mayor presencia de los niños en las milpas. Su participación en esta temporada, se ve beneficiada por el receso del ciclo escolar. El periodo de vacaciones para muchos de los niños de la comunidad se vive en la milpa o en espacios de recolecta. Ya sea en el desespigue, la recolección de frutas o de flor de calabaza, los niños participan activamente de la labor. Las niñas en particular, me comentó doña Jose, son más cuidadosas en el quitado de la flor de calabaza. Desde pequeña, me dice ella, la mandaba su mamá a recolectar las flores y le enseñaba cómo debía hacerlo, mientras a sus hermanos, durante este periodo, se le asignaban otras tareas.

La milpa, como otros espacios de producción y recolección de la comunidad, son espacios de constante socialización para el aprendizaje de formas tradicionales de saber hacer. Saber qué flor cortar, cuándo se madura una fruta o distinguir entre un quelite, una maleza o el brote del frijol; se

aprende, como saber práctico en la participación de las actividades de producción y recolección. En ese aprendizaje se involucra el desarrollo de conocimientos particulares y habilidades motrices específicas del tipo de trabajo en el campo, así como también la agudización de sentidos.

Esto último, cobra relevancia cuando la recolección obliga a distinguir entre frutos comestibles y no comestibles, como sucede con los hongos. Durante la temporada descrita y hasta el mes de septiembre, que coincide con el periodo de mayor precipitación, en la comunidad se recolectan diversos tipos de hongos que los habitantes de El Boxo nombran y distinguen según colores, tamaños, formas y hábitat. Aunque la mayor densidad de hongos brota asociado a los bosques de encino y piñón, en la parte baja de la comunidad, entre arbustos y hojarasca, también se recolectan hongos especialmente blancuzcos y rosáceos; reconocidos por su color, por el árbol al que están asociado o por su forma (oreja o patita).

Finalmente, agosto es también el mes por excelencia en la recolección del *Xinicuil* o gusano rojo de maguey. A diferencia del gusano blanco, que se extrae de las pencas del maguey, el rojo se aloja en la piña o corazón de la planta. Según don Patricio suele haber más *xinicuiles* en los magueyes viejos, “esos que ya están amarillentos, que de una patada se caen”, me dice. Para sacar el gusano rojo, se utilizan diferentes técnicas. Para el caso de los magueyes viejos, estos suelen desenterrarse con palas o dando golpes en la base con la parte posterior de un machete. Entre las raíces ya se encontrarán algunos gusanos, pero la mayoría se localizarán haciendo pequeños orificios en la piña. Por esos orificios el recolector introduce una varilla, una espina de maguey o sus propios dedos para ir retirando los *xinicuiles*. En el caso de los magueyes nuevos, se desentierra parte de la raíz y se recolectan los que estén en ella depositados y luego se entierra el espacio antes abierto. Otra alternativa consiste en desenterrar el maguey y extraer los gusanos de las raíces y de parte de la piña, procurando que esta no se destruya del todo y que sea posible trasplantar el maguey. En otros casos, la piña es completamente horadada por el recolector, siendo imposible volverla a plantar.

Cosecha

La cosecha puede distinguirse en dos periodos. El primero destinado a la recogida de cultivos frescos y el segundo a la de cultivos secos. A ello puede sumarse un tercer momento, correspondiente al desgrane y secado de los cultivos fuera de la milpa (ya tratado en el apartado preparación de semillas).

En octubre, me dice Alejandro, “el maíz empieza a jilotear. Eso quiere decir, que ya están los elotes, uno comienza a ver como el cabellito del elote empieza a salir, entonces ya está listo para cortarse.” La porción del maíz que se destina para ser consumido como elote, depende según la familia, pero no suele ser una cantidad significativa en relación a lo que se destina para el secado del grano (para nixtamalización y para semilla). Sin embargo, los primeros elotes marcan un momento significativo en la sociabilidad de los habitantes de El Boxo. Familias amigas se invitan a las milpas para asar elotes en una práctica que parece celebrar los buenos resultados del ciclo de cultivo.

Octubre y noviembre se destinan también a la cosecha del frijol y el haba fresca. Del mismo modo como sucede con el maíz, la proporción de frijol y haba que se cortará en estado fresco o húmedo, depende de las familias y es muy inferior al que se destina para secar y guardar.

Otrora, esta primera etapa de la cosecha coincidía con la recolecta del piñón. Los cerros de la porción norte de la comunidad, y en menor grado los de la parte suroeste y de la zona baja, albergan importantes extensiones de pino piñonero (*pinus cembroides*). Mientras que en la parte norte de la comunidad, el pino se desarrolla en los bosques de encino, en la porción suroeste lo hace entre matorrales y pastizales. De ambos espacios los habitantes de la comunidad recolectan en octubre y parte de noviembre, las piñas del pino que comienza a madurar en septiembre. De esas piñas se extrae la semilla o piñón cubierta de una capa dura, la cual contiene en su interior el piñón comestible de variedades reconocidas localmente según su color: rosa, blanco o amarillo.

A finales de los años ochenta del siglo pasado, los pinos piñoneros comenzaron a presentar un debilitamiento que derivó en el secado de gran parte de los árboles o en su progresiva esterilidad. A ello los habitantes de la comunidad lo reconocen como “la plaga”. Para algunos de los habitantes la plaga devino de un mal manejo del piñón. Estos habitantes apuntan a que “los pinos no se cuidaban, no más se explotaban cuando salía el piñón”. Otros apuntan a la sobre explotación del recurso y, finalmente, hay quienes asocian la plaga a las moscas que comenzaron a aparecer durante esos años en la parte alta de la comunidad. Un conjunto de habitantes, que en la actualidad tienen poco más de cuarenta años, me comentaron que cuando eran niños sobrevolaban la comunidad avionetas que en la parte alta de los cerros lanzaban cajas. “Acá en el pueblo nosotros nunca habíamos visto aviones así tan cerca, entonces varios de nosotros corríamos a ver qué era lo que lanzaban” me dijo don Alfonso, “pensábamos que eran regalos o alguna cosa así, pero cuando nos acercábamos de las

cajas salían un chingo de moscas de esas que aquí no había. Nunca supimos de qué eran, ni los del ejido supieron. Pero desde aquel entonces empezó a entrarles la plaga a los pinos".

La plaga del pino piñonero, significó un cambio importante en los medios de vida de los habitantes de El Boxo. No sólo porque la comunidad, como recuerda doña Jose "era rica de piñón", y su recolecta marcaba un momento importante en el acopio de alimentos para el consumo local; sino, sobre todo, porque el piñón era de los pocos alimentos recolectados o cultivados que tenía alguna salida comercial. A diferencia de lo que sucedía con todos los productos del cultivo o la recolección hasta aquí descritos, que se dedicaban casi exclusivamente al consumo familiar, el piñón se insertaba en cadenas de mercado corto, por medio de la venta a acaparadores que en la temporada del piñón subían a la comunidad o esperaban a los recolectores en Santuario Mapethé para comprarles su recolecta. "El kilo de piñón se vendía bien", me recuerda Severo, que de niño subía a cortar piñón para su venta. Era —continúa Severo— "el único momento del año en que todos los de la comunidad tenían dinero. Si hasta los niños vendíamos harto piñón aquí en el pueblo o en Santuario y algunos señores se iban con su piñón hasta Ixmiquilpan a vender en el tianguis".

Actualmente, en la temporada descrita, el piñón se continúa recolectando pero en proporciones muy inferiores en relación a las de antaño. Por el deterioro en los niveles de recolección los circuitos de venta han desaparecido y lo recolectado se destina en su totalidad al autoconsumo. Desde finales de los años noventa se han desplegado ingentes esfuerzos para la reforestación de pino, en diferentes espacios de la comunidad. Parte importante de la zona baja de la comunidad, a los costados de la carretera, y de las faldas de los cerros de la parte suroeste, han sido reforestadas mediante faenas comunitarias. Los habitantes de El Boxo, albergan esperanzas de que en unos diez años los nuevos pinos comiencen a dar piñón y que, consecuentemente, se reactive su mercado.

Volviendo a la cosecha del cultivo de la milpa, dependiendo del estado de pérdida de humedad del maíz, el haba y el frijol; la cosecha de la porción dejada para secar, se comenzará a hacer a comienzos, mediados o finales de noviembre. En el caso del frijol y el haba, el proceso de secado en la milpa se podrá distinguir por el progresivo cambio de color de las vainas. En esta etapa el campesino debe agudizar su capacidad para ir observando la pérdida de humedad en la vaina (de verde a café). Si la cosecha se adelanta, vale decir si ésta se hace cuando la proporción de humedad de la vaina aún es alta, el corte de la planta de frijol o haba, acelerará el secado del grano haciendo que este se arrugue, pierda tamaño o, como acostumbran decir en El Boxo, se "chupe". Por el contrario, si el corte

de la planta se retrasa, es decir se realiza cuando la cantidad de humedad de la vaina se haya perdido completamente y ésta haya comenzado a abrir, el viento o el movimiento que provoca la persona a la hora de arrancar la planta, puede producir el desgrane. Éste puede provocarse también, al momento de trasladar el frijol desde la milpa a la casa. El desgrane en la milpa o en el traslado del frijol o el haba, por el extremo secado de la vaina, puede redundar en pérdida de parte de la cosecha.

En la cosecha del maíz seco, como en las etapas de mayor intensidad de trabajo del ciclo agrícola (barbecho, siembra o escarda), suelen trabajar gran parte de los integrantes de la familia disponibles. El maíz comienza a pizcarse a finales de noviembre o inicios de diciembre. Pueden distinguirse dos formas diferentes en el proceso de cosecha. En una de ellas, se desprende la mazorca con *totomoztle* (cáscara u hojas que cubren la mazorca) dejando la caña. En la otra, se arranca la caña y luego se va desprendiendo la mazorca. La primera es la forma más común. En ella las cañas o zacates se van cortando según se requiera para alimento de los animales durante el mes de diciembre.

Acá por lo menos hay quelites

"Allá si no trabajas no comes". Me comentó, en 2013, un migrante de retorno de Chilcuautla, mientras desarrollaba mi investigación de maestría sobre el retorno migratorio al Valle del Mezquital. Gran parte de los testimonios que recogía entre los retornados referían a la situación de pobreza a la que se vieron enfrentados cuando el desempleo se hizo para ellos irreversible, desde que estallara la crisis económica en los Estados Unidos a finales de 2007.

Han sido por demás documentadas las condiciones de precariedad e inestabilidad en las que se integran los migrantes mexicanos indocumentados a los mercados de trabajo en Estados Unidos. Por esa extensa documentación sabemos que la discriminación y la persecución fue una constante que acompañó a los trabajadores migrantes, desde que la condición de indocumentalidad se criminalizó. Pero esta situación, mientras había trabajo para los migrantes, era aparentemente subestimada por éstos. Ser los más pobres entre los trabajadores pobres,[27] no era problemático, ya

[27] Según cifras del Departamento del Trabajo de la Unión Americana, en 2009, los mexicanos recibían los peores salarios y empleos y eran el grupo minoritario más pobres en Estados Unidos (cf. Granados y Pizarro, 2013: 472).

que aún en esas condiciones el migrante podía mantener la esperanza de financiar, por medio del envío de remesas, el sueño mexicano con la dura realidad del sueño americano.

"¿Ya vio nuestros videos del otro lado?" Me preguntó Alejandro, una tarde de intensa lluvia en que no podíamos salir de casa. Los niños estaban de vacaciones y Alejandro desempleado. La exigua colección de DVD piratas con estrenos infantiles ya había sido vista una y otra vez por los niños, desde que en 2015 el apagón analógico, transición hacia la televisión digital, había llegado a El Boxo dejando inutilizable el único televisor de la casa. Entonces los tres niños celebraron la pregunta de su papá y raudamente fueron a la búsqueda de la caja de zapatos en que guardan los micro-DVD que contienen el registro de, los que fueron quizá, los momentos más alegres de Isidra y Alejandro en su travesía migratoria.

Alejandro conectó la cámara al televisor y la tarde transcurrió entre extensos registros del tercer cumpleaños de uno de los niños, el paseo por un parque de juegos y un viaje a un lago junto a otros migrantes. Mientras mirábamos los videos, Isidra hacía bromas porque Alejandro y ella estaban "muy gordos" en aquel tiempo. "Es por la comida", dijo Alejandro, Allá comes lo que quieras. Casi siempre hamburguesas y papas a la francesa. Con otros paisanos nos íbamos seguido a los buffet, ya ve que ahí puede comer lo que quiera, por 5 o 6 dólares".

"Ese día de cumpleaños hubieron como tres pasteles. Uno fue no más para que con la mordida se embarrara la cara el cumpleañero. Hubo piñatas y juegos inflables, estuvo bien bonito," me decía Isidra comentando las imágenes del cumpleaños de su hijo. Después recordaron cómo otra pareja de migrantes compró el carro que los llevó de paseo al lago o de lo mucho que le gustaban los helados del parque de juegos a sus hijos.

Los micro-DVD registraban una cotidianidad en extremo diferente a la de El Boxo. No sólo porque en ellos se registraban momentos excepcionales en la experiencia migratoria de Alejandro e Isidra. Sino porque todos aquellos momentos estaban vinculados a una capacidad de consumo que al retornar se extingue y, sobre todo, se añora.

"Allá todo es más fácil, es cuestión de chambearle. Hay mucho apoyo. Los paisanos ya tienen sus conectes. Entonces si quieres conseguir un carro, juntas el dinero luego luego y así no más te lo compras… después lo puedes cambiar o vender a otro paisano u a otro que va llegando," me había

comentado un migrante de retorno de Ixmiquilpan, cuando comparaba lo difícil que era comprarse un carro con los sueldos y las oportunidades de trabajo en el Mezquital.

La favorable percepción que poseen los migrantes de retorno sobre la oferta del mercado estadunidense para satisfacer sus necesidades, no se relaciona solo con el hecho evidente de la desarrollada sociedad de consumo de ese país; sino que es, sobre todo, resultado de una contrastación. "Allá no es como aquí", me decía Gerardo, "allá sí que hay de todo, hay dinero y lo que quieres compras, lo que se te antoje hay, lo que quiera." Por eso los micro-DVD en los que Alejandro e Isidra atesoran "lindos recuerdos" de sus años de migrantes, son en su mayoría momentos en que pudieron de uno u otro modo gozar de las bondades de la sociedad de consumo: la alimentación variada, la entretención o la tecnología, como la de la cámara de micro-DVD, comprada para registrar momentos de alegría igualmente mediados por el consumo.

La añoranza de la capacidad de consumo, emergente en el retorno migratorio y acrecentada por la contrastación entre la economía de Estados Unidos y la de México rural, bien queda expresada en un testimonio recogido por Lee (2015: 161) en Zapotitlán Salinas, Puebla:

> Sí me gustaría estar más allá que acá, es lo que yo le decía a mis hijos. Hacemos la comparación, a nosotros nos gusta mucho el refresco, entonces le digo: "mira hijo, ¿Cuánto vale un refresco acá?" me dice: "¿Una de dos litros? No, pues que 20 pesos digamos. ¿Cuánto vale allá?" "No pues 2 dólares". Le digo: "¿para cuánto refresco me alcanza si gano unos 100 pesos acá?" "No pues para cinco". "¿Y para cuántos crees que me alcanza si yo gano 100 dólares allá?" "¡No pues pa' muchos!" Le digo: "¿Ves cómo es la diferencia? ¿Ves cómo está la economía aquí en México?" "Sí", me dice.

Si los momentos alegres de la experiencia migratoria estuvieron, casi siempre, inexorablemente vinculados al consumo de mercancías, la imposibilidad de consumir constituyó el polo opuesto. Como era "cuestión de chambearle", para poder comprar "lo que se antoje", el desempleo hecho regla con la crisis bloqueó esa posibilidad y rompió los dos principales, si es que no únicos, vínculos de la integración virtual del migrante al sistema norteamericano: la venta de la fuerza de trabajo y la compra de mercancías para vivir. En un testimonio recogido entre migrantes de retorno al municipio de Huasca de Ocampo, Hidalgo, se señala:

> Ahora [en Estados Unidos] no hay trabajo; antes salían muchos trabajos. Ya al último nos pagaban menos, más barato. A veces se trabaja dos semanas y luego se deja de trabajar una; no se completaba el mes. Y luego hasta los patrones ni te pagaban. Si se trabajaba dos semanas te pagaban una y luego te recortan uno o dos días de la otra. Nos teníamos

> que aguantar, pues uno pagaba renta, luz, teléfono, comida, *todo era comprar* (Granados y Pizarro, 2013: 490 resaltado nuestro).

La condición de *pauper* virtual (cf. Marx, 2005) que había sido arropada por el alegre consumo de mercancías,[28] se hizo actual para los migrantes desempleados que con la crisis descubrieron la cruda realidad del trabajador desnudo. Desde que estalló la crisis, las semanas y los meses en la espera a que la situación del empleo cambiase se hicieron intolerables para los migrantes mezquitalenses. El gasto de los exiguos ahorros que algunos habían logrado fue arrinconándolos a la decisión de retornar, mientras otros tantos eran deportados.

A nivel teórico, uno de los factores que inciden en el retorno migratorio es aquello que Durand (2005) definió como rendimiento decreciente de la migración. Ello se refiere a las fluctuaciones económicas en el país de destino (desempleo o subempleo) y las del país de origen (reactivación económica, mejoría de las condiciones salariales o de precios agrícolas), redundantes en que la ecuación costo/beneficio de la migración, sean desfavorables a la opción de la salida, toda vez que el rendimiento de lo ganado en el lugar de destino, en comparación con las condiciones del lugar de origen, no se compensan.

A los factores monetarios del rendimiento decreciente de la migración señaladas por Durand, es necesario agregar otras dimensiones que influyeron en el retorno de los migrantes de El Boxo. La primera es que, para ellos, existía la posibilidad real de retornar, lo que no es general a todos los inmigrantes del mundo. Los migrantes internacionales de El Boxo, como gran parte de los migrantes mezquitalenses, mantuvieron su estatus como ciudadanos,[29] por medio del cumplimiento de las obligaciones que dicha condición impone, así como del apoyo económico para fiestas y obras

[28] "Entre las causas de longevidad del capitalismo se cuenta el hecho de haber sabido enriquecer el complejo pasional de la relación salarial, y en particular el de haber hecho entrar en ella otros motivos de alegría, más francos. El más evidente conocido depende del desarrollo del consumo [… Hasta el punto que] el enunciado spinozista según el cual "ya casi no se imagina ninguna especie de alegría que no esté acompañada por la idea del dinero como su causa" reciba su dimensión plena" (Lordon, 2015: 49)

[29] "La ciudadanía comunal de los indígenas hñähñu del Valle del Mezquital es un tipo de ciudadanía negociada afuera de las definiciones normativas de ciudadanía y por debajo de los niveles de gobernabilidad del Estado-nación. En este caso, está íntimamente ligada a expectativas de carácter cívico que definen la membresía (pertenencia) comunal. Esta ciudadanía es de tipo activo y resultado de prácticas sociales diarias a través de la participación cívica: los hñähñu alcanzan y exigen su ciudadanía comunal a través de la participación en faenas y cargos (en su mayoría civiles) que benefician a la comunidad en pleno […] La ciudadanía comunal es, entonces, un producto de un proceso continuo de negociaciones culturales, sociales y económicas, tanto internas como externas […]. Es igualmente el cimiento de la identidad y el sentido de pertenencia (membresía) comunal. El ser migrante y estar ausente de los quehaceres y decisiones diarios de la comunidad no lo eximen a uno de sus obligaciones ciudadanas." (Schmidt, 2013: 148-9).

comunitarias. Esto se relaciona también con que la configuración del proyecto migratorio mezquitalense se vincula esencialmente con la mejoría económica en su lugar de origen donde permanece la familia del migrante. Con este lugar se establecen los sentidos de pertenencia que orientan el proyecto migratorio hacia el futuro retorno. Brígido me explicaba esta situación, señalando:

> "De aquí de El Boxo, casi nadie se va [a los Estados Unidos] así pos queriéndose quedar. Acá está la vida de uno, la familia, como que todo lo que es de uno. Allá nada más es ir a juntar lana para lo que se necesita. Supóngase, la casa, un dinero para la escuela de los hijos. Otros más abusados aprovechan de comprar algo que les sirva para después que regresen. Pero de acá nadie se va con querer quedarse. Algunos se quedan más tiempo, los que hacen familia allá, pero también están queriendo volver. Así como mi hermano, no puede venir, porque si viene ya no puede volver a cruzar".

La segunda dimensión que es necesario sumar a los factores monetarios del rendimiento decreciente de la migración, deviene de una segunda contrastación: la que los migrantes del Valle del Mezquital, hacían entre el deterioro de sus condiciones de vida como desempleados en Estados Unidos y la posible condición que enfrentarían en su tierra. En este punto, si bien la dimensión monetaria es fundamental, otros aspectos que habían sido sublimados o que no eran necesariamente conflictivos en la experiencia migratoria mientras se tuvo empleo, emergieron con mayor fuerza. Entre estos, es posible mencionar la persecución por el estatus migratorio, la discriminación o aquello que Lee (2015), para el caso de migrantes de otra región, vinculó con la falta de libertad para los migrantes indocumentados en EE.UU.

> "Los mexicanos sin papeles allá siempre fuimos mal mirados, pero después de 2007, los gringos y los negros sobre todo nos empezaron a mirar peor, hasta los mexicanos con papeles. Como si uno les estaba quitando el trabajo. Algunos compañeros decían que eran ellos los que avisaban a la migra pa que llegara a la compañía." (Migrante de retorno de Santa Ana Batha, Chilcuautla [en Contreras, 2014:103])

La carencia de empleo y los otros aspectos emergentes en el contexto de la crisis, configuraron una situación de indignidad e inseguridad que los migrantes evaluaban que, o no existen o, son de menor grado en su lugar de origen. En este aspecto la contrastación que hacían los migrantes comenzaba a resaltar las virtudes de sus espacios de origen frente a las condiciones que vivenciaban como trabajadores desempleados en Estados Unidos. "Acá por último la comida no falta, allá si no tienes pa comprar te mueres de hambre", me había comentado Alejandro,

> "En primera, cuando andaba la migra, tenías que estar encerrado que si no te agarraban. Tonces no era na' más no tener la chamba, era también que no podías salir a buscar nada, no te dejaban pues hacer nada. Así ya no se podía. Varios que estaban allá de aquí de la comunidad y de otros lados, de Sabanillas por decir, platicábamos que acá no es así. Que como le dije, acá de hambre no te mueres si sabes trabajar o como quien dice le sabes y sales a buscar algo. Acá en El Boxo todo compone, es cosa de saberle y la mayoría le sabe. Y yo les preguntaba allá, acá por lo menos hay quelites, allá ¿qué? Pos nada, ¿no? Pos sí, me decían"

En la ecuación que permite observar el rendimiento decreciente de la migración, cobran mayor relevancia, por sobre los aspectos económicos del país de origen, los aspectos subjetivos y afectivos que redundan en apreciaciones como las antes señaladas. Aquellos aspectos subjetivos, se vinculan a sentidos de pertenencia que son activados en un momento de particular urgencia. En este caso, es la crisis económica en Estados Unidos, la falta de empleo y la constatación de la vida desnuda lo que propicia reflexiones generativas en torno a los sentidos de pertenencia. En estas reflexiones el pasado aparece como soporte y anclaje temporal.[30]

En este marco no fue la reactivación económica de México, ni de la economía estatal o regional, ni menos aún una mejoría en los salarios o los precios agrícolas, lo que se ponderó entre los costos y beneficios de insistir en el proyecto migratorio o emprender el retorno.[31] En específico fue la dimensión reproductiva de las economías locales lo que se apreció como favorable. Con ello se pone en relieve una lógica de valor que ya no es únicamente la del dinero. Se pone en valor al conjunto de los medios de vida (cf. Scoones, 2017) con los que cuentan los miembros de comunidades rurales como El Boxo.

---

[30] Retomaré la dimensión temporal de los sentidos de pertenencia en el capítulo VII.

[31] En octubre de 2008, en México se declaró oficialmente la recesión. Ese mismo año el crecimiento económico retrocedió dos puntos porcentuales respecto del año anterior, a la vez que la inflación aumentó en casi tres puntos. Para 2009, la crisis ya era manifiesta. Ese año el PIB del país decreció en 6.4%, a causa de la caída de las exportaciones, el descenso en las remesas y en la afluencia de turistas extranjeros (por la alerta de gripe porcina que afectó al país el primer semestre). Consecuentemente el empleo disminuyó, aumentando la incidencia de la informalidad y de la población sin trabajo, parcialmente desocupada y subempleada (Ruíz y Ordaz, 2011). Por su parte, en Hidalgo, el PIB durante 2009 experimentó una merma del 8% y el número de empresas registradas disminuyó 32.38% (Terrones, 2011). El desempleo pasó de 2,8% en el año anterior a 4,5% en 2009 (Hidalgo en Cifras, 2014). Las remesas, como consecuencia de la situación del trabajo de los migrantes en EE.UU., mostraron una significativa reducción pasando de 961.0 a 752.1 millones de dólares (BBVA, 2013). El comercio, la actividad más dinámica en la economía regional, se resintió también con la crisis, experimentando una disminución, durante el 2009, de cerca de 50% de sus ganancias respecto del año anterior (Confederación Nacional de Cámara de Comercio, 2014).

La migración obliga a las comunidades a revisar sus narrativas sobre proceso y éxito (Levitt, 2013:77) y, del mismo modo, las fluctuaciones del proyecto migratorio, orientan la constante evaluación entre las condiciones contingentes del aquí y del allá. Al ponderar condiciones contingentes, dicha evaluación es constante y sus resultados difieren según las contingencias estructurales y las motivaciones personales. En estas evaluaciones son puestas en consideración diversas dinámicas de valor, algunas de ellas antes devaluadas y, bajo condiciones contingentes, ahora revalorizadas.[32]

La referencia a los quelites, probablemente no estuvo presente en las conversaciones en que migrantes latentes de El Boxo expresaban su voluntad a cruzar la frontera. Esta referencia tampoco estuvo presente en los momentos del alegre consumo de mercancías en los Estados Unidos. La importancia de los quelites sólo emerge cuando las condiciones para emprender o para mantener el proyecto migratorio se vieron deterioradas. En un sentido más amplio, cuando el dinero y las mercancías como dinámica de valor respondieron a las necesidades de reproducción de los trabajadores migrantes, el valor de uso de los quelites y del conjunto de recursos y prácticas reproductivas que conforman los medios de vida en la comunidad fue elidido o, por lo menos, puesto en segundo plano, en tanto que valor para la reproducción social. Ello no quiere decir que los sentidos de pertenencia se hayan disociado del lugar de origen durante los momentos favorables del proyecto migratorio. Más bien, lo que busco puntualizar es que la pregunta por la pertenencia y el cuestionamiento al presente desde el distanciamiento temporal que sugiere "pertenecer desde lejos" (May, 2017a); sólo emergió en un momento de crisis del propio proyecto migratorio.

Puede considerarse el retorno a las comunidades de origen como una estrategia en extremo defensiva y, con ello cuestionarse, como lo hace Salas (2015), la difundida tesis que asume a los poblados rurales y a las unidades domésticas como espacios de "refugio" para los trabajadores migrantes de origen rural, desempleados en contextos de crisis.[33] Sin embargo, para México, el dato

[32] Jene Collins (2017) ha definido como proyectos de revalorización a aquellas narrativas y prácticas que desafían las leyes de valor dominante. Los proyectos de revalorización, según Collins (*ibíd.*: 27), están motivados por la sensación de que las cosas no se miden de manera correcta, es decir, por el sentimiento de que una actividad económica en la que uno participa -o en la que confía- no recibe el debido reconocimiento. Los proyectos de revalorización responden a un cambio en la percepción y en la forma en que se evalúan las cosas, así como en una comparación reflexiva del valor anterior y ulterior de las prácticas.

[33] "Debemos recordar que, en muchas situaciones —en especial en tiempos de guerra o depresión—, los hogares campesinos son como santuarios ante los estragos que afligen a la gente en las ciudades y los centros industriales" (Wolf, 1982: 28).

es que fueron los espacios rurales los que con mayor intensidad resintieron el retorno migratorio desde el estallido de la crisis de Estados Unidos. Fue desde dichos espacios desde donde los retornados, en su mayoría en edad productiva,[34] debieron desplegar nuevas formas de ganarse la vida, echando para ello mano a los repertorios emergentes o ya tradicionales de pluriactividad laboral y, por sobre todo, a la economía doméstica; la que —a final de cuentas— hace la diferencia en cómo se vive el desempleo allá y acá.

La contrastación entre las dos formas diferentes de vivir el desempleo revela una dimensión fundamental respecto de la composición de los medios de vida en comunidades rurales como El Boxo. Mientras "allá" en los Estados Unidos, la reproducción de la vida se vincula exclusivamente al consumo de mercancías; "acá", en la comunidad, dicha exclusividad no es total, toda vez que una parte de los medios de vida se consiguen en actividades no vinculadas necesariamente al mercado: como las relaciones de mancomunidad (cf. Gudeman, y Hann, 2015), el cultivo, la recolección y la transformación primaria de recursos naturales (actividades a las que dedico la primera parte de esta tesis).

De dicha contrastación emerge también la condición particularizante de los trabajadores de origen rural o, más puntualmente, de comunidades rurales donde la actividad campesina de subsistencia ocupa un lugar en la reproducción social. Esa condición ayuda a caracterizar etnográficamente los aspectos diferenciales en las formas de ganarse la vida en (y desde) una comunidad rural como El Boxo.

Mientras que la sentencia: "el trabajador sólo puede vivir en la medida en que intercambie su capacidad de trabajo por la parte del capital que constituye el fondo de trabajo" (Marx, 2005:110), puede ser evidente para cualquier trabajador en el sistema capitalista, no lo es del todo para trabajadores de origen rural como los de El Valle del Mezquital. De ahí la radicalidad que asume en las evocaciones de estos trabajadores migrantes de retorno la frase: "allá si no trabajas no comes". De ahí también, la expresividad de la frase "acá por lo menos hay quelites", para caracterizar la

[34] A 2010, en el estado de Hidalgo, 2.6% de los retornados eran menores de 18 años y 58.3% menores de 35 años (cf. Granados y Pizarro, 2013). Ligado al retorno migratorio, en municipios del Valle del Mezquital por primera vez en veinte años (1990-2010) se observó un crecimiento significativo de la población joven (de 15 a 29 años). Mientras a nivel nacional, entre el quinquenio 2005-2010, este segmento de población continuó su tendencia decreciente, en Hidalgo aumentó en 0.1%. Por su parte, en municipios mezquitalenses como Cardonal (al que pertenece El Boxo), el crecimiento de la población joven en el quinquenio referido fue de 2.1% (cálculos realizados según datos de Inegi, 2011 en Contreras, 2014: 99-101).

pertenencia a un lugar, así como para delinear una forma concreta y diferenciada del ganarse la vida y de reproducir la vida, más aún en los márgenes de un sistema dependiente y en decadencia.

La metonimia del tiempo y la experiencia

Como idea, los quelites a los que se refieren los migrantes de retorno, en su contrastación de la experiencia del desempleo en Estados Unidos y en sus comunidades, es metonímica en el sentido en que resume la diversidad de alimentos que su territorio y su saber hacer les brindan; todo aquello que naturalmente "compone" y que es cosa de "saber hacerle". En tanto saber hacer, los quelites, son la parte resultante de un modo específico de trabajo y, son además, la parte expresiva de una sociabilidad concreta: aquella que en El Boxo enseñó y enseña a distinguir maleza de quelite, la que transmitió y transmite la experiencia para saber dónde y en qué tiempo los quelites se cortan, cómo se cocinan, etc.

La recurrencia de la pregunta "¿ya probó los golumbos?" en mi experiencia de campo durante los meses en que el maguey regalaba esa flor a los habitantes de la comunidad, era expresiva de un tiempo particular. Me recordaba, en cada casa que visitaba, que la comunidad "andaba" cortando quiotes para cocinar golumbos. Las preguntas por esas flores, situaban el tiempo, el ritmo de la cotidianidad particular de El Boxo, en una actividad concreta. Un tiempo asociado a otro más amplio, el del barbecho y la siembra y, estos a su vez, a otro más extendido, el del ciclo agrícola. Probar los golumbos era participar de esa temporalidad, de un tiempo social, que sólo se aprehende, metonímicamente, cuando se le conjuga con una actividad concreta.

En El Boxo, el proceso de trabajo campesino (cf. Trouillot, 1984; 1988) es siempre un proceso dinámico, de actividades superpuestas, desarrolladas simultáneamente o de forma aleatoria y organizadas según una actividad principal a las que otras se subordinan, como sucede en abril, cuando el tiempo de barbecho y la siembra subordinan a la recolección de golumbos. Junto al barbecho o a la siembra, se podan árboles frutales, crasicaules y rosetófilos, se recolectan insectos, se junta esquilmos, se pastorea y se atiende a los animales de traspatio. Así, el trabajo campesino implica el estar siempre ocupado. Andar de arriba para abajo y de abajo para arriba, figura coloquial que se hace literal en el cotidiano trajinar de los habitantes de El Boxo por la irregular geografía de su comunidad. El trabajo campesino es el constante pasar del cultivo a la recolección, de la cosecha a la preparación de la tierra, de la construcción de un gallinero al sacrificio de un borrego, de la corta de la leña a la

molienda del maíz, del cantar barbechando al cantar escardando, de la mañana de milpa a la tarde de pastoreo y visitas. Lo único común a esa diversidad de actividades es la de estar ocupado, estar siempre en movimiento, "andar trabajando" en la comunidad.

A partir de ese andar trabajando en la comunidad, conforman una parte de sus medios de vida (cf. Scoones, 2017) los habitantes de El Boxo. Los resultados del ingente esfuerzo de andar por pronunciadas laderas, se integran a las bases de reproducción de las familias y configuran una dimensión fundamental en la cotidianidad de la comunidad, toda vez que en ese andar se organiza el tiempo, el ritmo cotidiano y el de los ciclos más alargados. Ambos, ritmo cotidiano y ciclos largos (como el ciclo agrícola), son sincronizados y; por ello, indistinguibles el uno del otro, en la experiencia temporal, en el presente múltiple de los habitantes de la comunidad, tal y como son sincronizadas las múltiples actividades del proceso del trabajo campesino en una jornada. En esta dimensión de la temporalidad de El Boxo, no se puede distinguir el trabajo del producto "por venir" de que está "preñado" (Bourdieu, 2006:39), como no se puede asignar un tiempo definitivo a un grano de maíz en las manos de un campesino, como si este grano solo fuera el pasado de una cosecha anterior o el futuro de una nueva siembra.

El andar trabajando en la comunidad como ritmo cotidiano inexorablemente integrado a un ciclo mayor, constituye una práctica temporal genuina, según lo propuesto por Byug-Chul Han (2015:20-1), en el sentido en que hace "de vínculo con el futuro al incorporar el presente en el futuro y entrecruzarlo". De este modo, dicho andar trabajando genera una "continuidad temporal" entre aquel hacer cotidiano y el "por venir" del que está preñado. Entonces, adquiere sentido entender el conjunto de prácticas —productivas y reproductivas—, desarrolladas en la comunidad como proceso de trabajo. Como acción que no está definida por el tiempo, pero que se desarrolla en su transcurso y que, en tanto práctica, hace al tiempo mismo (cf. Bourdieu, 1999), un tiempo particular, un ritmo que continúa configurando parte importante de la cotidianidad de la comunidad y su tiempo social (cf. Lefevre y Régulier, 1992), que le define en tanto que lugar, que crea y recrea pertenencias y formas prácticas de implicarse con el devenir del lugar.[35] En esa implicación, conviven la acción práctica

[35] Entiendo aquí la noción de lugar como construcción sociocultural que hace tangible las pertenencias, las identidades y sus sustratos históricos, las relaciones sociales y los ritmos sociotemporales. Sigo en este punto los aportes de Bennett (2015; 2012) y Auge (2000).

comprometida con el futuro (escardar, sembrar, barbechar), con el imperativo cotidiano y, a la vez, intemporal de ganarse y hacer posible la vida.

Capítulo II

Recolectar visitas, cultivar sociabilidad

Tú sabes, si tienes un amigo
en quien tienes confianza
y si quieres obtener buenos resultados,
tu alma debe mezclarse con la suya
e intercambiar regalos
y devolverle las visitas con frecuencia
Fragmento de poema Havamal (Edda escandinavo)
presentado por Marcel Mauss
como entrada al Ensayo sobre el Don.

Las manzanas

"Espérese tantito", me dijo la esposa de don Santiago cuando ya me despedía. Entró a su casa mientras yo le agradecía a don Santiago por la amable plática. Entonces salió con una bolsa de manzanas que me regaló. Ese mismo día, temprano había llegado doña Jose a casa de Isidra a dejarme manzanas, "para cuando regrese a México", me dijo. Días antes, Alejandro me había señalado que ya estaban "cocidas" las manzanas de la barranca y que debíamos ir a recoger. Era agosto y todas las casas que visitaba me ofrecían una manzana. En las tres tiendas de la comunidad había también cajones con manzanas que, desde luego, nadie o casi nadie de la comunidad compraba. Estaban ahí para que doña Carmen, dueña de una de las tiendas, amablemente dijera: "Tome una manzana, ya están bien cocidas".

Como los niños estaban de vacaciones y Alejandro, por el mal clima de días pasados, no había ido a trabajar, salimos temprano un día entre semana a buscar manzanas. Luego de caminar cerca de cuarenta minutos, primero por la carretera, luego por un camino de terracería y finalmente por veredas llegamos, después de una hora de camino, hasta la barranca. En ese lugar, parte del ex-Rancho de San Juan, a comienzo de la década de 1980, los ejidatarios destinaron una porción de tierra a la plantación de árboles frutales: peras y, principalmente, manzanas.[36] Un ojo poco habituado a lo boscoso y, como acostumbran a decir en El Boxo, montoso del paisaje, difícilmente podría percibir que ahí en la parte más profunda de la barranca habían árboles frutales.

"Esto está bien abandonado, no se meta mucho que debe haber gusano[37]", me dijo Alejandro cuando con mi bolsa de mandado iniciaba la tarea del corte de la fruta. "Antes se hacía faena para limpiar, podar y cuidar los árboles, ahora no. Hasta para la corta veníamos en faenas y luego se repartía todo lo que se cortaba. Ahora no, los que vienen se llevan, así como nosotros, pero nadie le da mantenimiento." Mientras llenábamos nuestras bolsas y yo pensaba en la difícil tarea que sería volver a casa bordeando el cerro con tamaña carga, Alejandro me decía: "aquí se compone todo. Lo que Usted ponga se va a dar, si es para este clima. Pero nosotros lo descuidamos. Como estamos acostumbrados, o más bien nos acostumbramos, al dinero y por eso ya casi no se trabaja el campo. Pero aquí compone, como estas manzanitas que así no más salen."

Cuando bajamos, Alejandro cargaba un ayate con su mecapal con algo así como veinte o treinta kilos, Isidra una bolsa de mandado repleta y una mochila a reventar, Alexis —de trece años—, el mayor de los hijos una carga similar a la de su padre, Evely una bolsa de cerca de cinco kilos y Andrea, la menor, una de plástico con unas cinco manzanas. Yo por mi parte, cargaba una bolsa de mandado disparejamente llenada. No pregunté por qué llevábamos tantas manzanas. Era evidente que lo que cargábamos excedía por mucho el consumo familiar, por lo menos si se piensa en un consumo medio ajustado a los tiempos de perecibilidad de la fruta.

---

[36] La forestación con frutales de esta parte del ejido se implantó gracias a un programa coordinado por COPLAMAR (Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados) que se desarrolló, desde 1981, algunos años en El Boxo y empleó a ejidatarios de la comunidad. Entrego más elementos de este programa en el capítulo VI.

[37] En la comunidad de El Boxo se suele llamar gusanos a todo tipo de culebras y víboras.

Al día siguiente le comenté a doña Herminia de nuestra excursión a la barranca por manzanas. “¿Y por qué no me avisaron?,” me preguntó, con un tono de regaño. “De cuándo que yo quería ir, ahora me va a tener que acompañar a mí también”. Esa tarde fuimos junto a sus sobrinos, tres niños. Del mismo modo que el día anterior, la advertencia para mí y para los niños fue no adentrarnos mucho debajo de los árboles por los gusanos. Mientras los niños jugaban y tomaban fotos con el celular, doña Herminia llenó una tras otra las seis bolsas de mandado que había dispuesto para las manzanas. A cada quien nos tocó una bolsa, en tanto que doña Herminia cargó una en su espalda con un ayate y otra la bajó abrazada con esporádicas ayudas de los niños o mías. Mientras bajábamos, por más cansancio que curiosidad, nuevamente pensaba en lo excesivo de la carga.

Una tarde, casi al oscurecer, llegó a casa de Alejandro e Isidra la madrina y el padrino de Bautizo de Alexis y Evely. Venían junto al mayor de sus hijos. “Pasamos de rápido comadrita que desde cuando que teníamos el regalo de Eve por su cumpleaños y no veníamos a dejarlo”. Fue tan sucinta la visita que no pasaron por el café que insistentemente les ofreció Isidra. Cuando sus compadres ya se iban,

Isidra entró raudamente a la casa y salió con dos bolsas de manzanas. “Ora sí que no tengo nada que ofrecerle comadre, como no quisieron pasar por café, por lo menos llévense estas manzanas,” les dijo.

Visitarse

Desde que los habitantes de El Boxo bajaron sus viviendas, desde los cerros al ahora denominado centro de la comunidad, para acceder a la energía eléctrica, la fisonomía de la comunidad cambió. El paso de un asentamiento de casas dispersas a un aglomerado en torno a la hoy serpenteante carretera Nicolás Flores-Cardonal, modificó profundamente las formas de habitar el territorio comunitario.[38] Sin embargo, la carretera continúa siendo un espacio ajeno a los habitantes de El Boxo. Es el horizonte que marca el tiempo para saber si pasó la combi o si no tarda en pasar. [39] Gracias a ese horizonte, la mirada casi siempre se adelanta al oído, para advertir la presencia de la combi antes que su conductor toque el claxon avisando, a posibles pasajeros, que ya va de bajada a Ixmiquilpan.

[38] En diversos pasajes de esta tesis me referiré al cambio en las formas de habitar la comunidad. Uno de los aspectos fundamentales de dicho cambio se relaciona con la llegada de la energía eléctrica y la concentración de las viviendas de la comunidad en torno a la escuela y la carretera.

[39] En México se popularizó, desde mediados del siglo XX, el modelo *Kombi* de Volkswagen para su utilización como medio de transporte público. Desde entonces a todas las furgonetas ocupadas para el transporte de pasajeros, independientemente de su marca o modelo, se les denomina combi o peseros.

En el Boxo los habitantes cuentan con precisión de relojero los tiempos para la llegada de las combis. Por ello casi nunca hay gente reunida a la orilla de la carretera esperando a que éstas pasen. Cuando alguien no lleva el pulso de la llegada y salida de los transportistas, mirar el horizonte de la carretera o escuchar el claxon, le ayuda a salir de su casa en el momento en que la combi se acerca.

De vez en cuando, muy de vez en cuando, la carretera sirve para ver a lo lejos que alguien va o viene de un punto a otro de la comunidad, porque la carretera es un espacio casi siempre vacío y silencioso en el que se agudiza la vista y el oído. Es además un espacio peligroso, donde hay que caminar con cuidado, especialmente en las curvas donde de día los carros pueden atropellar y de noche los fantasmas pueden "espantar". Por ello las mamás acompañan a sus hijos a la escuela, por ello el esfuerzo por bajar obras para construir banquetas (ver en capítulo VIII) y, por ello también, la permanente ausencia de caminantes.

La carretera, aun siendo dominante en el paisaje de la comunidad y determinante en la transformación de la forma en que se ocupó su territorio desde la bajada de las casas, es un especie de no lugar, carente de dimensión relacional.[40] Los encuentros que posibilita la carretera son mínimos. Nadie se detiene a platicar dilatadamente en las banquetas o en las pocas esquinas que marcan intersecciones entre la carretera y los caminos hacia el interior de la comunidad. Aun cuando por estos últimos caminos la gente transita más que por la carretera, lucen igualmente vacíos durante casi todo el día.

Además de las faenas, las asambleas ejidales o comunitarias o las reuniones de padres de familia, pocos acontecimientos reúnen en un punto a un número significativo de habitantes de la comunidad. La dispersión de los espacios de trabajo y las actividades cotidianas que en un mismo horario pueden concentrar a varias personas, propician únicamente encuentros de trayecto (de la casa a la escuela / de la casa al molino) y no necesariamente concentraciones en un mismo punto. Esta situación puede observarse en los encuentros fortuitos en las combis de camino al trabajo fuera de la comunidad o en los frecuentes cruces por las veredas de los cerros que llevan a las milpas, a los espacios de raspado del maguey o a los hornos de carbón.

[40] "Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar" (Augé, 2000: 83)

Lo segmentado de la política pública hace que los encuentros planeados desde afuera convoquen sólo a parte de la comunidad. En general estas citas congregan a mujeres. Las reuniones del programa gubernamental PROSPERA, por ejemplo, reúnen a mujeres (madres de familia y jefas de hogar) que acuden como las representantes de familias beneficiarias. Situación de segmentación similar, acontece con capacitaciones para ejidatarios. Pese a que por diversas razones en muchos casos quienes hacen efectivo los derechos y deberes ejidales son mujeres, a las capacitaciones u otro tipo de encuentros agenciados por organismos públicos, acuden principalmente hombres, ejidatarios titulares.

Si bien en El Boxo no existe templo protestante y son muy pocas familias las que profesan una religión diferente a la católica;[41] las misas, que en la comunidad se realizan los últimos sábados de cada mes, no congregan a un número significativo de fieles. "Tanto que lucharon por tener esta iglesia y tan bonita que quedó para que ahora ni se utilice," nos decía el padre en su sermón a las menos de veinticinco personas que en julio habíamos acudido al llamado de los cohetes y al encendido de las cuatro bombillas rojas que iluminan la cruz del templo de la comunidad para congregar a los feligreses. Dos meses después, el mismo padre se alegraba de ver una iglesia prácticamente llena. En aquella ocasión sería firmado "El Libro de la Vida", acción que, según explicó la religiosa que acompañó ese día al sacerdote, es preparatoria para los padres, padrinos y niños que se preparan en la doctrina para hacer su primera comunión. Por ello a la misa de aquel sábado, a cada uno de los dieciséis niños de la catequesis le acompañaron por lo menos cuatro adultos, lo que masificó la asistencia a la eucaristía. Concurrencia masiva de feligreses, como las de ese sábado, sólo ocurre para la fiesta del pueblo en homenaje a los Santos Reyes, durante la primera semana de enero.

El único espacio de encuentro más usual, aunque no masivo, es el de la cancha de la escuela. Ahí acuden por la tarde algunos niños, jóvenes y, en menor medida adultos, éstos últimos siempre hombres. Aquí se reúnen a jugar basquetbol, platicar y cortejar los jóvenes y a fumar y "echar relajo" algunos hombres mayores. Cada cierto tiempo se organizan campeonatos de básquet y se forman equipos de hombres y mujeres. En estos eventos es cuando se logra congregar mayor número de personas de la comunidad en la cancha. Hasta hace poco tiempo, antes del techado de la cancha, la

[41] No son más de tres los hogares que profesan un culto diferente al católico. Específicamente, las familias no católicas se identifican como Testigos de Jehová. Según datos de Inegi (ITER), de las 248 personas de El Boxo, en el censo de 2010, 16 declararon pertenecer a una religión "Protestantes, Evangélicas y/o Bíblicas diferentes de evangélicas" (http://www3.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar_info.aspx, consultado 15/03/2017)

posibilidad de reunión en este espacio estaba limitada por las inclemencias del tiempo. Cabe recordar en este punto, que en parte importante del año el clima dominante en El Boxo es frío y lluvioso.

De manera que la densidad de los encuentros en los espacios públicos es baja. Aquí los encuentros son, como ya señalé, escasos y en su mayoría pertenecen a coincidencias de trayecto, cruces o acompañamientos de flujo, "de camino a." La vida pública no se desarrolla en espacios públicos. Más precisamente, la vida pública que nutre la sociabilidad de los habitantes de la comunidad no se articula desde (o en) el espacio público, sino que lo hace en el espacio privado de la casa. Una parte de la dinámica familiar se relaciona con atraer lo público a lo privado mediante el dar, recibir y devolver visitas. En tal sentido, la visita alimenta la sociabilidad en el marco de un ciclo de reciprocidad que moviliza la práctica concreta de salir por la tarde a visitar o de recibir visitas en casa.

Visitarse es una práctica cotidiana en la sociabilidad de los habitantes de El Boxo. Cuando se pregunta ¿Por qué no pasó a la casa?, más que una interrogación que exija al interlocutor argumentar sobre las razones que imposibilitaron darse el tiempo de pasar a la vivienda y saludar, la pregunta es una especie de acto de habla correctivo. Una reprimenda encubierta en interpelación que busca hacer sentir el rigor de la norma del visitarse como buena práctica. Visitarse es también consolidar alianzas. "Ahora ya ni pasa a la casa, antes siempre pasaba," me comentó una habitante de la comunidad cuando me contaba sobre la distancia que recientemente se había producido con otra familia. Cuando una familia deja de recibir visitas es posible que aquellos que antes le visitaban, ahora visiten a otras familias y que en dichos encuentros se alimenten comentarios que aíslen cada vez más a la primera familia.

En los espacios públicos, por lo expuestos que se hallan los hablantes a oídos ajenos a la conversación, éstos no pueden profundizar "en el chisme" o en comentarios delicados respecto de otras personas de la comunidad. La privacidad que otorgan los muros de la casa y, como revisaré, la laxidad del tiempo alrededor de su mesa, posibilitan que la visita sea un espacio propicio para hablar de temas triviales, pero también para pronunciar aquello indecible en el espacio público. Por ello se teme perder visitas o confirmar que las personas con las que antes se visitaban ahora visiten a otras familias, sobre todo si con ellas hay una relación de rivalidad o, por lo menos, de enemistad.[42]

[42] La literatura antropológica suele coincidir con la postura de Max Gluckman que otorga al chisme y a las habladurías una función social en el marco del reforzamiento y difusión de las normas, así como en el control de conductas individuales

En El Boxo los conflictos interpersonales no son evidentes. La amabilidad que se origina en los espacios públicos, los saludos a todo mundo y las bromas son parte del deber ser en dichos espacios. Del mismo modo la cuasi obligada participación en tareas colectivas como faenas, asambleas, reuniones de comité, clausuras de año escolar, etc.; dan una imagen de apacible vida comunitaria, en que la colaboración parece ser más relevante que la disputa. Nunca vi o escuché de recientes riñas violentas entre personas de la comunidad. Sin embargo, en el espacio íntimo que propicia la visita, las oposiciones entre familias emerge en diversos comentarios. La fragmentación entre familias en la comunidad se hace inteligible cuando se participa de la mesa que articula la visita.[43] Allí es posible apreciar que algunas rupturas entre familias, grupos de familias o entre individuos, son recientes o pueden corresponder a conflictos antiguos, que se han incrustado en las conciencias y hacen recordar aquello que Evans-Pritchard ([1940] 2010) denominó odios inveterados que nuevas generaciones reproducen y regulan a nivel social de diversas formas.

Hasta hace algunas décadas, me decía un comunero de edad avanzada, "era muy común en Santuario y aquí en el pueblo, que la gente se diera de balazos." La resolución de las disputas acababa en el plomo o en agudas riñas que podían concluir con la muerte de uno de los contendientes. En ese tiempo, me contaba, "había mucha pistola, alcohol y mucho borracho." Ello explicaba, para mi colaborador, las constantes peleas y la violencia de éstas. Un acontecimiento que, hace varias décadas, derivó en el asesinato de un pariente, no sólo está presente en la memoria de los contemporáneos al difunto, sino que se transmitió a generaciones ulteriores ya que, en algunos casos, ese difunto era un padre de familia que dejó viuda y huérfanos.

De tal forma que las fracturas en la comunidad se expresan antes como disputas entre familias y otros no familiares, que en prácticas como las visitas mutuas exhiben la cercanía y parecen tomar

anómalas. No obstante, esta posición funcionalista y positivas sobre el chisme, ha sido debatida por autores que siguen a Robert Paine; para quien el chisme busca promover y proteger intereses individuales o entre grupos (cf. Stewart y Strathern, 2008).

[43] Maya Nadig ([1986] 2015: 384-6), en su etnografía en el Valle del Mezquital, apuntó que las habladurías y los rumores que podían derivar en el aislamiento de una familia o una persona, eran formas aparentemente eficientes de mantener el control social y al mismo tiempo defender y conservar las normas culturales otomíes. Según la autora, en el Mezquital el chisme es una práctica que inhibe la confrontación directa, la que no corresponde al patrón cultural de comportamiento. Por el contrario, en la región, el chisme fortalece el control social y moral recíproco basado en la vigilancia y la observación vecinal. Cuando se descubren comportamientos divergentes se echan andar rumores. Por ello, explica Nadig, existe un extendido temor a las habladurías y a los rumores, sobre el cual se refuerza la norma de comportamiento.

partido públicamente por una de las partes, ya que tal como las rivalidades pueden heredarse en el tiempo, también pueden hacerlo las alianzas manifiestas en la práctica del visitarse.

"Antes, —me comentaba uno de los maestros de la comunidad— las fiestas de clausura [escolar] las hacían todos juntos. La gente se cooperaba y todos celebraban juntos en la escuela. Ahora es cada quién por su lado. A mí me invitan a las fiestas de cada alumno, pero ni me alcanza el tiempo para visitar a todos." Lo mismo pasa con las primeras comuniones. Otrora, éstas eran ocasión para celebraciones comunitarias y, desde hace algunos años, lo son para que las familias y "sus allegados" festejen. Para la realización de ambas fiestas las familias deben procurar además de invitados, padrinos. En esta tarea es donde se perciben también las rupturas, ya que los padrinos —cuando son personas de la comunidad o cercanas a su dinámica— tienen que optar por uno u otro niño y, de paso, con ello manifestar su cercanía con una u otra familia en aparente perjuicio de otras.

Por lo señalado, la frecuencia de las visitas es mayor entre parientes. Empero, en una comunidad tan pequeña los lazos familiares, putativos o de consanguineidad, agrupan a casi todos los miembros de la comunidad. Por ello, el establecimiento de alianzas a través de las visitas trasciende a la lógica estrictamente familiar ya que muchas de las fisuras pueden emerger del mismo grupo de parientes más próximos. En su discusión en torno al don, Philippe Descola (2012: 445-7) recurre a evidencias etnográficas en las que se describe de qué manera la lógica del don está en el centro de prácticas que definen la sociabilidad de ciertos grupos articulados en el marco de *una economía del compartir*. Entre estos grupos la esfera aldeana y, más aún, la doméstica, estaría marcada por relaciones de confianza recíproca afirmadas en la cooperación productiva y la comensalidad cotidiana, que define la «estética de la convivialidad», ligada a una suerte de «economía moral de la intimidad». Llevadas al plano de la comunidad de El Boxo la economía del compartir, como economía moral de la intimidad, adquiere su sentido moral porque se reconoce dentro de los patrones del deber ser colectivo de los habitantes y, ha de presuponerse, se *impone* como obligación moral, como *obligatoriedad* en el sentido maussiano que envuelve la lógica del don.[44] Asimismo, esta

[44] Existe en la literatura antropológica y filosófica una extendida discusión respecto de la dimensión de obligatoriedad o el nivel coercitivo que implicados en el don y la reciprocidad. Mientras que los filósofos se refieren al don en sí, los antropólogos describen por su lado el sistema de donación. Esta idea inaugurada en antropología por Marcel Mauss (2009), es un sistema en el cual a cada don responde un contra-don, o un don recíproco. Mientras el don de los filósofos se opone radicalmente a esta concepción de sistema, cuestionando el hecho que un sistema o un gesto en el cual quien da, espera recibir pueda todavía llamarse donación (cf. Vinolo, 2017). La crítica filosófica más extrema, en Derrida (1995), deriva en la imposibilidad misma, a nivel empírico y fenomenológico, del don. Desde su punto de vista la sola enunciación del don

economía moral pertenece al plano de la intimidad porque tiene como *lugar* privilegiado para su práctica el espacio intramuros de la casa. En este plano, si las calles y los espacios públicos no son los espacios para la sociabilidad y el desarrollo del sentir público, es porque no son lugares, en el sentido antropológico del término (Augé, 2000). La sociabilidad se desarrolla por tanto, en y desde la casa, atrayendo lo público a lo privado por medio de la participación en el ciclo de reciprocidad de las visitas.

En un ejercicio de imaginación histórica (Comaroff y Comaroff, 1992), es posible pensar que en un tiempo pasado la lógica del don, representada por la economía del compartir, fuese extendida a un nivel comunitario en el Boxo y, más ampliamente, en el Valle del Mezquital. Las referencias a las formas en que otrora se celebraban las clausuras escolares o las primeras comuniones a nivel comunitario pueden estar haciendo referencia a aquello. También la extendida práctica de "mano vuelta" como organización de la fuerza de trabajo colectiva de los habitantes para la apertura de nuevos terrenos de cultivo, escardas, cosechas o la construcción de casas en el pasado. En estas actividades el ciclo de reciprocidad era claramente distinguible. Pero ello puede entenderse como parte de una organización económica diferente, como respuestas articuladas a necesidades que en la actualidad han sido colonizadas por el intercambio mercantil y con ello por otro tipo de agencia. Benítez (1972: 10) abría su reflexión respecto del pueblo otomí del Mezquital señalando:

> Si a mí se me preguntara qué grupo indio me ha causado una más viva impresión respondería sin vacilar que el otomí, pues la ingratitud de su medio y su condición de esclavo en vez de volverlo duro y egoísta le ha permitido mantener y afinar no precisamente un sentimiento de solidaridad comunal propia de los indios, sino la excepcional de que todo hombre es un dios y merece el respeto y la devoción debida a los dioses.

Desde luego la prevalencia de una economía monetarizada hace dudar de que la lógica del don sea la predominante en los intercambios contemporáneos entre los habitantes de El Boxo. No obstante, es necesario apuntar que en la trama social se entreveran lógicas de interés y valor dispares, muchas de ellas distante del plano meramente económico o, más bien, economicista. Por ello, en algunos esquemas relacionales, como el de las visitas, se estructuran ciertas prácticas sociales, en el sentido

---

por el donador invalida su existencia, en términos de lo señalado por Mauss. En antropología la recolocación crítica del interés en el don, busca distinguir la teoría de la práctica y su intersección en el *habitus* (Bourdieu, 2009; 2012), así como distinguir entre don y reciprocidad en consonancia con Mauss o desde una crítica, en relación con el interés en la transacción (cf. Sahlins, 1987, Godelier, 1998; Descola, 2012; Abduca, 2007, Moreno, 2011). Por último, una parte de la discusión antropológica sobre el don busca retomar y extremar la lógica maussiana antiutilitarista (Chanial, 2008).

de ser propiciatorias y ordenadoras de éstas.[45] Pero además, en dichas prácticas se hilvana la construcción de la totalidad real e imaginaria que denominamos comunidad (cf. Graeber, 2018) y que otorga valor a las prácticas que le constituyen como tal.

La importancia de la visita radica entonces en la sociabilidad. Expresada ésta última a nivel de la localidad, como economía moral y, a nivel de la familia/casa, como el mantenimiento de una red, de sus alianzas, de la expresión de sus afectos hacia otros fuera del núcleo del hogar, así como de conservar, afianzar, acrecentar y, del mismo modo, exhibir el capital social y simbólico con el que cuenta la familia. Por ello el intercambiar visitas, es parte fundamental de las actividades cotidianas. [46]

En las visitas se teje la urdimbre más fina de la micropolítica local. Éstas además de ser resultado genuino gusto por encontrarse y compartir, son una forma de administrar en la intimidad de la casa aquellos odios inveterados que se reprimen en el ámbito público. Así la visita sirve para hablar bien o mal de las autoridades locales, para criticar a los comités, para reclamar por las muchas faenas o por lo elevado del costo de la cuota para tal o cual actividad comunitaria o para acordar quienes deberían —como premio o castigo— ocupar un cargo de representación comunitaria el año venidero.

Cultivar alimentos y recolectar visitas

"Aquí tienes que acostumbrarte," me advirtió en mis primeras jornadas de campo Gerardo, "donde llegues te van a ofrecer de comer." En El Boxo es una norma social invitar alguna cosa de comer o tomar cuando se recibe una visita. Por las tardes, en las casas el fuego que calienta el café de olla o el té de monte parece nunca apagarse. Es un buen signo para interpretar que se espera a alguien para invitar a la mesa. "Pase por un taco", "agarre una fruta", "quédese a tomar café"; son frases consabidas del deber ser que guía la sociabilidad en la comunidad.

Muchas casas de la comunidad, incluso algunas de las construidas al estilo americano, tienen su puerta de acceso en el espacio ocupado como cocina. Al entrar, el visitante lo primero que ve es

[45] "…ningún esquema de relación es hegemónico; sólo puede decirse que uno u otro de ellos asume una función estructurante en ciertos lugares […] el intercambio […] no desaparece cuando domina el *ethos* del don: simplemente, queda englobado en él"(Descola, 2012: 455)

[46] Además de "la fuerza de trabajo de apoyo que asegura en ocasión de los grandes trabajos, el capital simbólico aporta […] la red de aliados y de relaciones a los que uno sostiene (y por los que uno se sostiene) a través del conjunto de los compromisos y las deudas de honor, de los derechos y los deberes acumulados en el curso de las generaciones sucesivas y que puede ser movilizado" (Bourdieu: 2009, 189).

un estufa y una mesa comedor. En ellas, como en otras que aun contando con el acceso principal a la sala, la mesa ocupa un lugar estructurador (cf. Pallasmaa, 2016) que organiza la visita y que puede percibirse como uno de los espacios de mayor frecuencia en el uso familiar y en el encuentro con el visitante. Incluso en algunas cocinas de humo, pese a ser utilizadas casi exclusivamente para la preparación de alimentos y no para su consumo, también se instalan mesas o, cuando el espacio no lo permite, bancos dispuestos para que la visita se siente a conversar con quien cocina.

Visitarse es una práctica fundamental en la sociabilidad de El Boxo y, como toda práctica, requiere de la movilización de energías y recursos. Forma parte de una actividad cotidiana que, como "trabajo de reproducción de las relaciones establecidas […] no es menos indispensable para la existencia del grupo que la reproducción de los fundamentos económicos de su existencia." (Bourdieu, 2009: 179). En tanto que la visita posibilita crear, mantener y exhibir alianzas, la práctica del visitarse debe ser cultivada, de ahí que la visita debe ser constante. Recibir visitas y, sobre todo, andar visitando, salir por la tarde a visitar a alguna familia, es una forma de cultivar amistades antiguas y de recolectar otras nuevas. La visita nutre la sociabilidad en la comunidad o, dicho en otros términos, la sociabilidad debe ser alimentada materialmente por el visitarse. Pero también los visitantes deben ser alimentados. Como advirtió Gerardo: "donde llegues te van a ofrecer de comer." La visita debe ser esperada con un alimento para servir o regalar. El café evaporándose y, en agosto, las bolsas de manzanas testimonian la espera de la visita.

La visita se recibe en la mesa y aquí se invita un alimento. He ahí el valor de la manzana. Además del consumo familiar, las manzanas sirven para eso: para socializar, para propiciar la ceremonia del visitarse y atender visitas. Por ello hay que bajar la barranca con una bolsa cargada en la espalda y otra abrazada. Esa movilización de energía, forma parte de la economía de regalos que se intercambia en las visitas.[47]

Recolectar manzanas es antecedente al cultivar alianzas. Lo contrario también es válido: cultivar alianzas es antecedente para recolectar manzanas. Los habitantes de El Boxo pueden acceder a productos cultivados o recolectados en otros espacios del Valle, por medio de las visitas a sus amigos o familiares de otras comunidades. Como ya mencioné, el clima y las condiciones agroecológicas de El Boxo difieren de manera considerable del semiárido que domina el altiplano del

[47] Recojo el término "economía de regalos" de Viveiros de Castro (2010).

Mezquital. Así por ejemplo, en El Boxo son prácticamente inexistentes las tunas o los garambullos pero; no obstante, en temporada de recolección de estos frutos, muchas familias de la comunidad pueden consumirlos porque, en una comunidad en que estos frutos abundan, le fueron obsequiados como resultado de la cortesía de la visita.

El excedente de manzanas en la familia de Alejandro o de doña Herminia, junto a otras recolecciones y cultivos en diferentes temporadas del ciclo agrícola y de recolección, se integran a lo que Eric Wolf (1982) denominó fondo ceremonial, uno de los imperativos sociales que presiona a la economía campesina para la producción de excedentes. La ceremonia del visitarse exige un fondo ceremonial que viabilice la práctica del encuentro en el espacio privado de la vivienda. Este fondo se moviliza como "economía de regalos" entre quienes se visitan.

En el registro antropológico de la reciprocidad, la cadena de transferencias recíprocas que producen solidaridad y cooperación son "el núcleo de la cohesión social" (Narotzky, 2016: 81). Bajo dicho registro podemos leer que las personas que circulan de casa en casa visitándose y los alimentos que se regalan en estas visitas, son la base material para el intercambio de ideas, el fortalecimiento de alianzas y, todo aquello, que simbólicamente solidifica la sociabilidad y hace real la totalidad imaginaria (cf. Graeber, 2013).

La visita hace visible la alianza ya que, como señalé, al visitar una familia las personas parecieran asumir públicamente su cercanía a ésta y, consecuentemente, su distancia con otras familias a las que no visitan. La circulación invisible de ideas y afectos que la práctica de las visitas posibilita, se hace visible en el espacio íntimo de la casa. Allí, dichas ideas y afectos tejen la fina urdimbre de la micropolítica local, que luego se hace manifiesta en espacios como asambleas comunitarias o ejidales. Las alianzas que toman cuerpo y se hacen visibles en los espacios públicos de deliberación comunitaria, fueron antes cocinadas y humearon junto al café que, en la intimidad de la casa, se sirvió para atender a la visita. El regalo del alimento, que se consume o el itacate, aquel que se lleva al finalizar la visita, es testimonio material de la alianza.

Como ha apuntado Godelier (1998: 224), los regalos acompañan los grandes acontecimientos de la vida. Pero, al mismo tiempo, al margen de estos obsequios obligatorios y formales, se donan cotidianamente o en cualquier momento, regalos informales tales como los "pequeños regalos de visita". El mantenimiento del fondo ceremonial para las visitas, para la donación

de pequeños regalos, al interior de los hogares de El Boxo, forma parte del imperativo que permite mantener la norma del visitarse y al mismo tiempo promover la reciprocidad o, si se quiere, la recursividad de ésta. Recolectar más manzanas de lo que consumirá como alimento la unidad familiar, es una forma de cultivar alianzas, mientras que visitarse es recolectar aliados. Mantener el fondo ceremonial es responder al imperativo social y normativo de la visita porque, como versa la lógica de la reciprocidad, "si los amigos hacen regalos, son los regalos quienes hacen amigos" (Sahlins, 1987: 204).

La norma del visitarse y su triple dimensionalidad bajo la lógica del don: dar, recibir y devolver visitas, es igualmente válida y aún más evidente, para el caso del regalo. Si los visitantes deben acostumbrarse a comer ("donde llegues te van a ofrecer de comer"), el anfitrión debe acostumbrarse a tener algún alimento que ofrecer ("por lo menos llévese estas manzanas"). Los pequeños regalos de visita "destinados a mantener el orden corriente de las relaciones familiares", decía Bourdieu (2009: 158), "consisten casi siempre en un plato de alimento." Estos "pequeños regalos deben ser de escaso valor, por lo tanto fáciles de retribuir, por lo tanto hechos para ser retribuidos y fácilmente retribuidos; pero deben ser frecuentes y de alguna manera continuos."

El imperativo de tener algo que ofrecer para regalar/alimentar la frecuente y continua visita, actúa como futuro del tiempo pasado del recolectar o cultivar alimentos. Aun cuando el escenario varíe y la manzana, en lugar de estar dispuesta en el centro de la mesa al interior de una casa, esté en un cajón de una de las tiendas de la comunidad, adquiriendo con ello apariencia de mercancía, el valor de la manzana no cambiará. "Tome una manzana," será el inicio o el fin de una plática en la tienda, si lo que se quiere es una relación que trascienda la compra y venta de cualquier otro producto. El pasado de la manzana, su lugar en la barranca, y su futuro, como regalo para una visita, será el mismo con independencia a su lugar en el presente de la comunidad y en el de las casas que esperan visitantes.

Economía de regalos y favores

El visitarse y el regalo de visita permite a las familias no campesinas acceder a productos recolectados o cultivados por familias campesinas. A nivel de los hogares, las familias que no tienen entre sus miembros alguna persona que se dedique al trabajo en el campo son, generalmente, matrimonios jóvenes con hijos en edad escolar y, en menor medida, matrimonios compuestos por profesionistas —maestros que, por ejemplo —independientemente de su edad—, ni son ejidatarios, ni poseen pequeña

propiedad agrícola. No obstante, a nivel de las familias extensas, difícilmente se puede hallar en El Boxo a alguna persona que no tenga un pariente en la comunidad que no se dedique de manera parcial o completa a las actividades agrícolas. Esto último cobra relevancia si se considera que, como antes apunté, la frecuencia de las visitas es mayor entre familiares (consanguíneos o putativos). De modo tal que mediante dichas visitas a alguno de los parientes que se dedique al campo, es posible acceder a los productos cosechados o recolectados.

En específico, en los ámbitos del intercambio y el consumo, el impacto que tienen las familias que no participan directamente de las actividades campesinas en la producción/recolección local de alimentos, posibilita vincular dos aspectos del imperativo de la producción de excedente de la economía campesina señaladas por Wolf (1982). La primera, ya descrita, la del fondo ceremonial, relacionada aquí con las obligaciones y responsabilidades mutuas emergentes de la ceremonia del visitarse y; la segunda, la del fondo de renta, en Wolf referida a la vinculación entre las sociedades campesinas y las sociedades mayores. Mientras que el primer destino del excedente campesino se puede relacionar con aspectos de la economía moral propia de la comunidad rural, el segundo, se liga más claramente con la economía política, tocante a las dinámicas de explotación y extracción de valor de la sociedad no campesina sobre la sociedad campesina. En tanto que, para Wolf (1982:19), el término campesino denota una relación asimétrica entre productores y no productores, del fondo de renta "resulta una transferencia de riqueza de una parte de la población a otra."

En los años setenta del siglo pasado, las etnografías del caciquismo en el Valle del Mezquital registraron el lugar que tenía lo que acá denomino economía de los favores en los procesos de control político y acaparamiento de tierras (cf. Bartra *et al.*, 1975). Aunque la coacción física, política y extraeconómica, fue la norma en el despliegue del control caciquil en la región, la economía de los favores muchas veces constituyó una de sus principales bases de origen y funcionamiento. De lo anterior dio cuenta Martínez Vázquez (1975:157) cuando apuntó que

> el cacique mediante "favores" a cierta gente se gana su incondicionalidad y la manipulación de ella […] El conocimiento de estas formas de explotación y de control deja entrever también cómo los grupos dominantes en el campo y especialmente los caciques justifican su posición y disfrazan las relaciones de explotación con relaciones de favoritismo, ayuda o paternalismo […] Los "favores" [… son] formas concretas de lograrse la incondicionalidad, el control y la manipulación de los favorecidos.

Si atendiendo a lo propuesto por Luisa Paré (1972) entendemos que, por una parte, los cacicazgos posibilitaban en la región un sistema de relaciones de mediación en diferentes niveles, de la cual la

mínima eran los individuos y los grupos sociales en la comunidad; y que, por otra, dichas relaciones de carácter recíproco y asimétrico abarcaban diversos sectores de la actividad social, económica y política en la región; podemos interpretar que para el despliegue del poder caciquil era necesario conocer las dinámicas socioculturales que permitían establecer dichas relaciones y explotarlas en beneficio de la acumulación de capital simbólico, político y económico por parte del cacique. En este último punto debemos recordar que, como apuntó Boege (1974:49), el cacique en el Valle del Mezquital generalmente fue un líder popular que emergió desde las bases comunitarias y llegó a representar los intereses de los campesinos frente al Estado. Por lo tanto, los caciques conocían bien su propia comunidad y lograban acumular prestigio y legitimidad por su capacidad para llegar a instancias a las que un campesino indígena, habitualmente monolingüe en otomí y analfabeta (cf. Medina y Quezada, 1975), no podía llegar.

Tanto los caciques locales como las personas con mayor preparación que arribaban al Valle del Mezquital, reconocían en la economía de los regalos y los favores una oportunidad para acaparar poder económico y político. Explícitos relatos de estos mecanismos fueron registrados por Paul Leduc y Roger Bartra en el documental "Etnocidio: Notas sobre el Mezquital" (1977). En este trabajo, comuneros de diversos municipios de la región relatan las formas en que ciertos caciques se hicieron del poder o cómo un sacerdote italiano se apropió de la explotación de minas y mantuvo trabajando en ellas a los comuneros, como forma de devolver los favores que éste hizo al llegar al Valle. El relato más extremo del regalo o pago en prenda por servicio de profesionista lo ofrece en el documental, un comunero de Pueblo Nuevo quien relata que los acaparadores y los caciques se hicieron de propiedad,

> a base de engaños, a base de *intercambios*. En este caso, por ejemplo, el doctor Romero, que él era profesionista, era sobresaliente aquí en Ixmiquilpan. Tonces ese señor se hizo poco poquito grande, iba agarrando tierra por todos lados. Decía: entonces, ¡sí te curo, cómo no! Pero ¿tienes dinero? —Pos no—. Pos tonces pásame un pedacito de tierra ¿No? Y se fue así ampliando su terreno. Es como así ahorita tiene aquí […] 80 hectáreas en el pueblo de nosotros.[48]

Estas dinámicas de despojo de la propiedad o de acaparamiento de parte de la producción de excedente campesino vía el control político y la manipulación de la desigualdad social, que registraron los investigadores de los años setenta del siglo pasado, puede agruparse en la definición propuesta

[48] Transcripción propia del lapso 1:04:17/1:04:49. Documental Etnocidio: Memorias del Mezquital.

por Wolf (1982) para la apropiación del fondo de renta.[49] Este tipo de apropiación, en el registro de la reciprocidad aquí tratada, tuvo en su base una relación de intercambio basada en el aprovechamiento desigual de las lógicas de reciprocidad propias de la economía moral local, dando pie a prácticas de reciprocidad negativa (cf. Sahlins, 1987). La distancia social y de parentesco que articula el esquema de reciprocidades,[50] se vincula aquí con los procesos de diferenciación social al interior de las propias comunidades en el marco de la economía política de México posrevolucionario.

En el Valle del Mezquital, el origen de los caciques se fundamentó en prácticas de coacción, usurpación y engaño, pero también en acuerdos propios de la relación entre las comunidades y el Estado, vale decir del aprovechamiento y reacomodación de estructuras locales.[51] Esa ambigüedad propició la eclosión y la reproducción de la reciprocidad negativa asimétrica (cf. Lomnitz, 2005), en que los favores y los favoritismos se integraron a un ciclo de reciprocidad en lógica de don, como reciprocidad positiva, pero en los que contradictoriamente *los bienes fluyeron, en proporción asimétrica, de sirviente a amo* (*ibíd.*: 334), consolidando así estructuras de desigualdad precedentes y posibilitando la emergencia de otras nuevas. El poder económico y político de los caciques devino, por tanto, del aprovechamiento y reconversión de lógicas de sociabilidad locales. Lo que se jugó en estas transacciones fue la transformación del capital económico en capital simbólico y viceversa. Ello permitió crear y recrear sistemas de dependencia, dominación y explotación que, como se explica en la cita precedente de Martínez Vázquez, al estar vinculados originalmente a un orden moral preexistente, fueron legitimados socialmente y, al mismo tiempo, ocultados tras dicho orden. Bourdieu (2009:196) explica este proceso, señalando:

---

[49] "Esta producción del fondo de renta […] es estimulada por la existencia de un orden social en el cual unos hombres, por medio del poder que detentan, pueden exigir pagos a los otros, de lo cual resulta una transferencia de riqueza de una parte de la población a otra. La pérdida del campesinado es la ganancia del poderoso, pues el fondo de renta proporcionado por el campesino es parte del fondo de poder que los dirigentes pueden atraer hacia sí" (Wolf, 1982: 19).

[50] Sahlins (1987:213) con base en dichas distancias esquematizó tres tipos de reciprocidad, desde el extremo solidario; denominada reciprocidad generalizada, al extremo insociable de la reciprocidad negativa. Esta última es, para el autor, la forma más impersonal de intercambio o el "intento de obtener algo a cambio de nada […] (y, por ello, se vincula con aquellas) transacciones iniciadas y dirigidas en vistas a una ventaja utilitaria neta." En las transacciones que iniciaban la reciprocidad negativa, estaban presente además de prácticas formales de apropiación por interés, otras ligadas al plano coercitivo, la violencia y el engaño.

[51] El despliegue de la hegemonía estatal y del desarrollo del capitalismo agrario en la región, propició y dependió de estructuras de mediación que cumplían con la doble función de articular, por una parte, la política regional en los marcos del corporativismo mexicano y, por otra, amortiguar y controlar social, política y económicamente la violencia intrínseca al proceso de rápida expansión capitalista. Roger Bartra (1975:27-8) apuntaba que "el desarrollo del capitalismo choca abiertamente con las formas de propiedad" promovidas por la revolución; empero, "el alto grado de institucionalización (legal e informalmente) alcanzado por esta estructura de mediación explica en buena medida la famosa estabilidad del sistema político mexicano".

> Se pasa, por grados, de la simetría del intercambio de dones a la asimetría de la redistribución ostentatoria que se halla en la base de la constitución de la autoridad política: a medida que nos alejamos de la perfecta reciprocidad, que supone una relativa igualdad de situación económica, necesariamente se acrecienta la parte de las contraprestaciones brindadas bajo la forma típicamente simbólica de testimonios de gratitud, homenajes, respeto, obligaciones o deudas morales.

La plusvalía simbólica, que legitima lo arbitrario y oculta una relación asimétrica de fuerza tras el velo de relaciones morales (Bourdieu*, ibíd*.), es —desde luego— acumulable. No en el sentido evolucionista bajo el cual diseñó Sahlins su esquema de reciprocidades, sino más bien en el sentido de la acumulación de capital (en todas sus formas) que las relaciones sociales de intercambio reproducen. En este marco, es menester recordar la dimensión del tiempo que, desde Mauss (2009), la antropología consideró para pensar el ciclo de dones y contradones; ya que "como el circuito de donaciones-contradonaciones casi nunca es inmediato, se producen ciclos de prestaciones que acaban por convertirse en relaciones casi permanentes —o incluso hereditarias— entre los grupos" (Moreno, 2011:211) involucrados. De tal modo que la lógica de la reciprocidad debe entenderse en el plano de la reproducción social toda vez que "permite la regeneración a largo plazo de relaciones sociales intergeneracionales (e intrageneracionales)" (Weiner, 1980:79, cit. en Narotzky, 2004: 80).

Pero al mismo tiempo que se retiene la dimensión reproductiva de la reciprocidad, ésta debe entenderse no como una fuerza mecánica que *obliga* a las partes y que transmite esa obligación como herencia en los mismos códigos que antaño. Es necesario, a la vez que se introduce la dimensión temporal, introducir la incertidumbre en el ciclo (cf. Bourdieu, *ibíd*. 159-61). Vale decir, es siempre necesario abrirse a la posibilidad latente de que el horizonte diádico se rompa, por la no respuesta, la incapacidad de acción, el rechazo o la contestación de una de las partes.

La política de gran parte del siglo XX en el Valle del Mezquital, es inentendible si no se atiende a las estructuras de mediación que controlaron la dinámica de poder en la región.[52] Algunas de esas estructuras fueron claramente contestadas por las luchas políticas del movimiento campesino mezquitalense de los años setenta. Otras, como el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, en

[52] Las estructuras de mediación política en el Valle del Mezquital, controladas durante gran parte del siglo XX por el partido oficial, adquieren importancia a la hora de analizar las formas de organización, así como la contención y resolución de conflictos sociopolíticos en la región. En general, la presencia de estas estructuras ha sido observada como generadora de una política institucionalizada, de conflictos no abiertos y atenuados (si se les, compara por ejemplo, con la movilización política campesina en la huasteca hidalguense) gracias a negociaciones que en muchos casos recurren al modelo de reciprocidad como fórmula para acciones clientelares, agenciadas mediante el favor político movilizado por figuras e instituciones que median entre las comunidades y las instancias políticas mayores.

especial en el periodo de Maurilio Muñoz, fueron en absoluto validadas y son recordadas con cariño nostálgico por habitantes mayores.[53] Finalmente persisten, otras cuantas estructuras de mediación que, contradictoriamente, emergieron tanto de la contestación agonística al caciquismo precedente (como el movimiento magisterial) o de la decadencia de las instituciones de intermediación vinculadas a la política indigenista o agrarista del estado mexicano en la región (como las organizaciones de corte cultural o política como Consejo Supremo Hñahñu). Las transformaciones socioculturales, políticas y económicas que, para el caso del Valle del Mezquital han sido vertiginosas, deben considerarse en la reproducción y reactualización de las relaciones sociales de reciprocidad e intercambio.

Los cambios y las permanencias bajo las cuales se engarzan contemporáneamente economía política y economía moral en la región, debe considerar la constante histórica de la figura de los intermediarios, validados localmente y acreedores de un capital simbólico emergente de las propias lógicas culturales locales. En este orden de ideas, al reconsiderar el papel que cumplen las lógicas de reciprocidad en la reproducción social contemporánea, no pretendo destacar una suerte de preeminencia de relaciones de reciprocidad generalizada, sino más bien describir las formas en que prácticas como la visita y la economía de favores y regalos, se vinculan con lógicas de intercambio y reciprocidad, pero además con formas cotidianas de vivir la economía local y; con ello, de integrar la agricultura y la recolección al conjunto de medios de vida que posibilitan la reproducción social contemporánea en la comunidad que estudio en esta tesis.

Pagar el favor

La transferencia de valor, que aquí he vinculado con la idea de Wolf de apropiación del fondo de renta, la podemos encontrar en dos aspectos de la vida social de El Boxo. En primer término consideremos a aquellos hogares que no tienen relación con la economía campesina. Los jefes de familia de estos hogares pertenecen a lo que los antropólogos clásicos, entre ellos el propio Wolf, entendieron como especialistas. Actualmente, las labores que estas personas desarrollan en la comunidad o fuera de

[53] El Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM), fue la principal institución indigenista en la región y una de las más importantes en el país. Fue creado en 1952 por el presidente Miguel Alemán, quien decretó como objetivo central del PIVM "el estudio y la solución de los problemas económicos y sociales" de la región (Art. 2 del decreto fundacional del PIVM). Aunque —con la excepción del periodo de Maurilio Muñoz como su vocal ejecutivo (1971-76)— esta institución fue desde un inicio, hasta su extinción en 1990, coaptada por los intereses del partido oficial y de los grupos de poder local (élites y caciques) (cf. Marzal, 1968; Vargas y Gutiérrez, 2001), su labor desarrollista (en particular en los ámbitos de la educación y la infraestructura vial y de riego) fue de gran calado en las transformaciones de la región.

ésta, requieren del pago de salarios u honorarios. Mientras mayor sea el grado de especialidad y profesionalización de su actividad, mayor es el precio de su trabajo. Pensemos por ejemplo en los dos jóvenes arquitectos de la comunidad. Difícilmente un hogar que construye sus bases de reproducción principalmente desde la actividad campesina y, secundariamente, de ocupaciones asalariadas informales y discontinuas, puede acceder a sus servicios para la construcción o la elaboración de un diseño de una casa. Del mismo modo, a nivel de la comunidad, difícilmente los fondos comunitarios pueden cubrir los honorarios de un arquitecto para la realización de una obra pública.

Aunque las relaciones de trabajo están prácticamente en su totalidad monetarizadas, las familias campesinas o la comunidad suelen realizar parte del pago por los servicios de especialistas, en especies (productos cosechados o recolectados) y/o con trabajo para los intereses propios del especialista; como por ejemplo, cubrir sus turnos de faenas comunitarias en las que estos no pueden o no desean participar. En este último aspecto el trabajo que se despliega como pago o parte de pago por el servicio de un especialista, se reconoce en la comunidad como favor. Devolver o pagar el favor se impone como compromiso para quien recibió una atención de un especialista. Aunque aún suele utilizarse la noción de "mano vuelta," devolver o pagar un favor se ocupa con mayor frecuencia, especialmente cuando quien debe hacerlo se encuentra en una situación económica inferior a quien realizó el servicio.

Pagar a profesionistas, tratar de intervenir en la buena atención o en el descenso del precio de los servicios mediante la entrega de especies (de cultivo o recolección) o de favores, es una práctica extendida en la comunidad de El Boxo y es observable en otras partes del Valle del Mezquital. Antes, me cuenta don Patricio, "los señores y las señoras bajaban al doctor o a ver a los del Patrimonio, con huevos, gallinas, borregos, piñones, papas de milpa o lo que tuvieran para darles. Ya ve que casi no tenía para pagar. Entonces lo atendían bien. Pero cuando iban sin nada, se portaban bien canijos los de Ixmiquilpan." En la actualidad, parte de algunas transacciones se realiza virtual o concretamente en el ámbito de la economía de los favores y los regalos. Al interior del Centro de Salud de Cardonal, un cartel impreso daba cuenta en 2015 de la vitalidad de esta práctica en la región, en ese cartel se leía: "No traiga ni ofrezca regalos, es nuestro deber atenderle bien."

La persistencia, ya no tan evidente como las descritas para el caso de los caciques de los años setenta y ochenta, de la economía de favores continúa permeando parte de las relaciones

sociales en el Valle del Mezquital. Aunque esta pueda ser más recurrente en el plano político,[54] en el ámbito de la economía y, particularmente, en lo relacionado con las prácticas de producción y recolección campesinas, la economía de regalos y favores se manifiesta en la posibilidad que tienen personas profesionistas (u hogares no relacionados con el cultivo o la recolección) de acceder a los productos de estas actividades.

En relación al pago a especialistas por servicio con productos cosechados o recolectados, estos no siempre pueden observarse en su estado natural, como en el "tome una manzana, ya están bien cocidas." En la comunidad de El Boxo el costo diario por trabajos como los de albañilería se acuerda dependiendo si el contratante ofrece o no comida. En la mayoría de los casos la familia que está construyendo, da diariamente a los "maestros" y sus "chalanes" la comida y el "chesco" (refresco); este último reemplazado por pulque, cuando se trata de trabajadores de edad avanzada. Esto ayuda a que el costo de la mano de obra descienda y que además el trabajo se desarrolle en un ambiente más familiar y distendido. La dueña de casa debe preparar los alimentos que dependiendo de las distancias entre su residencia y la obra, traslada al lugar de trabajo o sirve en la mesa de su casa. La comida incluye un guisado y tortillas, además del refresco o el pulque.

Si consideramos que, para el caso de las familias ligadas parcial o totalmente al trabajo campesino, parte importante de los ingredientes para la elaboración de los alimentos deviene de su propio trabajo de producción en la milpa (maíz, frijol, habas, calabaza y quelites), de recolección o de animales de traspatio, una parte del costo ahorrado en el pago diario a los albañiles no está en los dominios de lo monetario. Aun en el caso de aquellas familias que con su producción maicera no logran cubrir el consumo familiar anual, el que en la comunidad el proceso de nixtamalizado, molienda y elaboración de las tortillas se realice localmente, la mayoría de veces en cocinas de humo en las que se ocupa para la combustión, leña recolectada; hace presumir que parte del costo ahorrado en el

[54] Luego de que en 2016, por los artículos 207 y 208 del Código Electoral del estado de Hidalgo, Luís Vega (candidato del PRI) pese a ser derrotado en las urnas se convirtiera en diputado estatal, en la comunidad de El Boxo un colaborador de su campaña, me señaló: "Yo creo que ahora que Luís quedó como diputado nadie de la comunidad se puede acercar a pedirle ningún favor. La gente de aquí se fueron todos por el PAN, así que Luís no favorecerá en nada a esta comunidad". La ubicuidad de la economía de los favores en la dinámica política de la región puede verse también, como mostraré en el capítulo VIII, en la extendida presencia de las "obras". Éstas pueden leerse en el registro de los favores y el favoritismo. Votar por quien hizo obras puede ser un mecanismo de devolver el favor brindado a una comunidad y, del mismo modo, exigir obras a los gobernantes es una forma de reclamar que se devuelva el favoritismo expresado en el voto.

pago de los albañiles, deviene de una economía no monetarizada. Más aún, si a lo anterior sumamos otros ingredientes provenientes de la milpa o de la recolección, la proporción del ahorro se acrecienta.

Es relevante apuntar que la economía de favores y regalos tiene su base en el trabajo familiar. Como se mostró con las manzanas, la recolección es una práctica en la que se involucran las familias. De igual manera el trabajo en la milpa es casi totalmente familiar. Aunque para la escarda, algunos pequeños productores pagan uno o dos días de jornal, en la mayoría de los casos, todo el proceso de producción agrícola es asumido por la fuerza de trabajo de la familia. Así también, la preparación de los alimentos es producto del trabajo familiar, particularmente de las mujeres.

El alimento preparado por las mujeres, ocupando algunos ingredientes de producción o recolección local, es fundamental en la relación de las familias con los especialistas y, al mismo tiempo, lo es en relación a la vinculación comunitaria con especialistas. En este último aspecto, la materialización más concreta de dicha relación es la atención a los maestros del kínder, que llegan a la comunidad enviados por el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE). Desde hace más de una década la atención de los infantes en edad prescolar es realizada por adolescentes o jóvenes becarios de CONAFE, que llegan a la comunidad como parte de su servicio social. Por las distancias, y, en cierto modo, por la precariedad con la que estos jóvenes realizan su labor, no pueden viajar diariamente desde sus hogares a El Boxo. Por ello la comunidad, particularmente el Comité de padres de Familia de la escuela y los padres de los niños y niñas del kínder, deben hacerse cargo del hospedaje y la alimentación del maestro. Las mujeres a diario, bajan con sus cubetas de masa a preparar en la cocina de humo del kínder, o en las nuevas instalaciones del comedor de la escuela, las tortillas y los guisados que se servirán al maestro. El “favor” de CONAFE hacia la educación de los niños y niñas de la comunidad, es respondido con el favor comunitario de la elaboración de alimentos y el hospedaje para los maestros asignados.

Las manzanas excedentes

La temporada de manzanas marca un tiempo particular de recolección, intercambio y consumo en la comunidad. La reiterada presencia de este fruto en las casas es similar al de los gualumbos o los quelites, por mencionar dos de los alimentos que, en diferentes periodos concentran las dinámicas hasta aquí descritas. Pero como se ha dicho, no todas las familias de El Boxo cultivan o recolectan alimentos. Las familias más cercanas a la economía campesina o a prácticas relacionadas con la

campesinidad (Toledo, 1995), son las que se encargan de la tarea de traer desde las barrancas las manzanas a la comunidad. Estas familias planifican excursiones para el corte de frutas o, algunos de sus miembros, lo hacen mientras van o vienen de la milpa, el pastoreo, la busca de leña o los hornos de carbón. Pero aquí la distinción entre unidades familiares campesinas, pluriactivas o aquellas definitivamente no vinculadas con la agricultura,[55] no nos ayuda a entender de qué manera aspectos significativos de la cotidianidad comunitaria (como el intercambio y el consumo de manzanas) son marcados por la temporada de un producto cultivado o recolectado. De tal modo la pregunta sería ¿por qué la dinámica campesina de cultivo o recolección marca el tiempo de intercambio y consumo en toda —o en gran parte de— la comunidad? ¿De qué manera los alimentos de producción o recolección local llegan a la mesa de los hogares, tengan éstos integrantes campesinos o no?

[55] En la comunidad de El Boxo no es posible establecer categorías puras y polares entre hogares campesinos y hogares no campesinos. Con excepción de algunas personas mayores que se dedican exclusivamente al campo y de otras, jóvenes profesionistas, que no tienen vinculación alguna con las actividades campesinas, el resto de la comunidad construye sus bases de reproducción recurriendo tanto al trabajo asalariado (principalmente no agrícola), como a las actividades vinculadas a la economía campesina.

Recolectar/cosechar, intercambiar y consumir productos locales, forma un todo en la dinámica de la economía local que, además de estar ligada a exigencias propias de la economía moral local, como las descritas en torno a la obligación moral de la visita y el ofrecimiento u obsequio de alimentos, se relaciona con elementos que antes definimos dentro del campo de la economía política que mantiene la relación entre las familias más cercanas a las actividades campesinas y aquellas otras más distantes. Estas últimas familias no se encuentran directamente vinculadas a la primera acción (recolectar/cosechar) pero, a través de su integración —en el ciclo de reciprocidad— a la segunda (intercambiar) y tercera actividad (consumir), incitan y presionan su reproducción. Es por tanto necesario considerar de manera más extendida el ciclo agrícola y el de las actividades de recolección considerando no sólo el ámbito de la producción, sino además el de la distribución y el consumo.

Sin embargo, lo anterior no puede hacerse únicamente en el ámbito del cálculo relativo a la relación producción/consumo de las unidades familiares. En este punto es estéril redundar en la idea de que los niveles de producción maicera en El Boxo, como en gran parte de los espacios de cultivo minifundista de temporal en México, son insuficientes para cubrir el consumo anual de la unidad familiar. Ello no es nuevo y las memorias de los habitantes de El Boxo, en torno a sus bajadas una o dos veces por mes al tianguis de Ixmiquilpan a comprar grano da cuenta de ello. Otras memorias, de gente mayor de la comunidad, también remiten a esta situación y sitúan la insuficiencia productiva del maíz en etapas aún anteriores. Estas evocaciones refieren a aquellos tiempos en que se trabajaba en "joyas" o en rancherías distantes de la comunidad por un sueldo medido en granos (ver en capítulos IV Y V).

Pero la idea en torno a la negativa balanza producción/consumo no debe conducirnos a la antípoda, relativa al abandono del campo o al repliegue de la producción campesina como pasatiempo rural sólo para sostener, obstinadamente, una economía moral con sus necesarios fondos ceremoniales y de renta, para una suerte de renovada economía política. Siendo fieles al planteamiento de Wolf, ambos fondos se construyen de excedentes. De ahí que pueda constituir una aporía sostener que, en las condiciones de una negativa balanza producción/consumo, los fondos de ceremonia y renta se constituyan. O, en otros términos, la aporía en este caso se referiría a la inviabilidad para argumentar la formación de estos fondos en condiciones límites para el

establecimiento del *fondo de reemplazo*.[56] En este punto, el propio Wolf (1982: 71-81) advirtió la permanente precariedad del equilibrio de subsistencia campesina y su, materialmente, limitado espacio de maniobra para responder a las exigencias socioculturales y político-económicas de excedentes, más aún en condiciones de dominio mercantil.

Wolf, adscribiendo a la propuesta de Chayanov (1985), no es del todo explícito a la hora de responder teóricamente la cuestión planteada. No obstante, de su énfasis comparativo, puede interpretarse que el esfuerzo por alcanzar niveles de producción más allá del fondo de reemplazo y, al mismo tiempo, de ordenar lo producido —por limitado que esto sea— en diferentes fondos, obedece a requerimientos e incentivos sociales. De ahí que lo realmente relevante para el análisis, sean los medios institucionales y socioculturalmente establecidos para movilizar lo producido y, con ello establecer lo que «es» el excedente y de paso definir, según marcos socioculturalmente situados, lo que se entiende por escasez (cf.Mullainathan y Shafier, 2016)[57]. En tal sentido el excedente no deriva del cálculo entre producción, reemplazo y consumo, sino que se relativiza según las condiciones socioculturales y económicas bajo las cuales los campesinos realizan la ecuación y movilizan lo que producen y recolectan.

En El Boxo, bajar de la barranca cargando manzanas en exceso para comer y regalar a las visitas, guardar maíz para el consumo de la casa y para disponer de éste para las tortillas de los trabajadores de la obra o de los maestros de CONAFE, son formas de recolectar, producir y administrar lo recolectado y lo producido, más allá de la esfera consuntiva familiar. En tal sentido, esas manzanas o esos cuartillos de maíz, son excedentes y en tanto tales, son dispuestos para responder a las presiones de un orden moral y económico propio de la vida en la comunidad. En dicho marco adquieren su valor.

El intercambio que promueve la economía de favores y regalos, "no se puede decir que sea *intercambista* en el sentido capitalista-mercantil del término" (Viveiros de Castro, 2010: 175), sino que se reproduce en los márgenes de las relaciones mercantiles. Ni el origen de la manzana, ni su destino,

[56] Con fondo de reemplazo Wolf (1982) define el nivel de producción necesario para satisfacer el mínimo calórico necesario de la unidad de producción (la familia campesina) y de semillas necesarias para recomenzar el ciclo de cultivo.
[57] Retomaré la discusión sobre los contornos socioculturales de la escasez en el apartado "Estilo de vida, escasez y aspiración" del capítulo V.

es el de una mercancía,[58] pero su impacto no es menos relevante en la economía de la comunidad. El mantenimiento de las formas de sociabilidad descritas en este capítulo, presiona sinérgicamente a la reproducción de las prácticas de producción y recolección de alimentos y, por ello, puede informar a nivel etnográfico respecto de la continuidad de dichas prácticas en El Boxo, más allá de las presiones mercantiles sobre la economía campesina y las consecuentes reconfiguraciones en la ocupación y el ingreso de las familias.

[58] Chirs Gregory (1997: 12-3 cit. en Abduca, 2007: 117) apunta que los objetos materiales toman forma de dones de mercancías o de bienes, de acuerdo a las relaciones sociales en las que aparecen. Así, los dones serían valores que circulan entre las casas, las mercancías valores que van de la casa al mercado y, finalmente, los bienes, corresponderían a las reliquias y a los recuerdos que no salen de la casa.

Capítulo III

Saber hacer hornos.

“Encender en el pasado la chispa de la esperanza”.

Mantener la fragua

Alrededor de 1537 se descubrieron, en Santa María de la Concepción de Cardonal, los filones de plomo y plata en los que se creó el primer fundo minero de la Nueva España. Dicho descubrimiento y, con éste, el establecimiento del Real de Minas de Cardonal, dio a este árido rincón del Valle del Mezquital una temprana vocación minera que se acrecentó con descubrimientos minerales posteriores.[59] La minería de la porción norte del Valle, en los contornos del hoy municipio de Cardonal, otorgó a Iximiquilpan, principal asentamiento español de la zona, importancia económica y política

[59] Para el siglo XVI se sabe de la existencia de las minas de Santo Tomé de Buenaguía localizadas al norte del “mineral de plomo pobre”, mejor conocido como El Cardonal. Poco tiempo después se descubrieron vetas en los cerros de Santiago, Espíritu Santo, Santa Catarina, Tomillar, Los Alacranes y Guadalupe. En el siglo XVII hubo nuevos descubrimientos como el del sitio de San Diego (Ramírez, 2011: 68) y para 1791 el Padrón de la jurisdicción registraba la existencia de 22 minas y 19 haciendas de beneficio de metales localizadas en las inmediaciones de El Cardonal. Siete años después una matrícula de mineros del pueblo da noticias de un buen número de minas, posiblemente todas ellas en la misma veta de Santo Tomé de Buenaguía; entre las que se mencionan, por ejemplo, las de San Juan, El Saltillo, Santa Gertrudis, San Antonio, Santa María, Concepción, San Cayetano, El Carmen, Ánimas y la Purísima (Ramírez, 2012: 104-5).

desde los primeros años del virreinato. Si bien en décadas posteriores la minería de Cardonal pasó a ser marginal dentro de la producción argentífera novohispana,[60] ello no fue detrimento para la conservación de diversas explotaciones mineras en la región hasta entrado el siglo XX.

En los cerros del actual Santuario Mapethé, al norte de Cardonal, se localizaron algunas de las minas referidas. Por esta razón al poblado formado en torno a dichas explotaciones se le conoció como Mineral de San José Plomo Pobre.[61] Sin embargo, la relevancia de este poblado en la minería regional no se relaciona tanto con las vetas de mineral, como con su especialización en el lavado y la forja del mineral. De hecho, según la traducción que aporta Godínez (1982), Mapethé —término otomí con que se conoce al pueblo— en español quiere decir lugar de lavaderos. Desde tiempos coloniales, Santuario Mapethé (denominación que comienza a darse al poblado a partir del siglo XVII por la construcción del Santuario y la renovación de su imagen del Santo Cristo de Mapethé), se consolidó como un poblado de herreros con importante presencia de talleres y fraguas.

La localización de las fraguas en Santuario no se debe sólo a su cercanía con las minas de Cardonal. Más bien, dicha localización deviene de que este poblado es la frontera norte del árido Valle del Mezquital. Desde ahí se accede a la Sierra Gorda Hidalguense, rica en recursos forestales que, desde el siglo XVI, fueron ocupados como combustible tanto en los hornos castellanos de las haciendas de beneficio, como en la forja de los metales de la región.

La abundancia de bosque de encino, al norte del pueblo de Santuario, en comunidades como El Boxo, Barrio del Tixqui, el Nogal, El Tedra o Los Lirios (según sus denominaciones contemporáneas); garantizaba la producción constante de carbón para las fraguas. De hecho durante

---

[60] La producción de plata de las minas de la región de Ixmiquilpan-Cardonal fue marginal si se le compara con la de otras explotaciones de la época colonial ubicadas en el actual estado de Hidalgo, como las de Real de Tlaulilpa (Pachuca), Real del Monte, Real de Atotonilco (Mineral del Chico) o Zimapán. Aún más marginal fue la minería de Cardonal, si se le compara con la desarrollada en los actuales estados de San Luís Potosí, Guanajuato o Zacatecas.

[61] Según Godínez (1982) este nombre fue el primero que los españoles asignaron al pueblo que, posteriormente se denominó Real de Minas del Plomo Pobre. Por su parte, Peña (2006) apunta que no existen documentos para sostener esta última denominación. Fue, según la autora, el actual Cardonal el pueblo que se reconoció durante parte de la colonia como Real de Minas del Plomo Pobre. Aun cuando existen documentos fechados en 1577 en los que se menciona Santuario Mapethé, por la presencia aquí de una ermita, dicho territorio no era reconocido con ese nombre (cf. López, 2005: 204). La razón de la discrepancia puede hallarse en la tardía fundación del pueblo. Como señala López, Santuario Mapethé, corresponde a un pueblo de segunda generación, entre los que agrupa a aquellos fundados entre el siglo XVII y XVIII, respecto de los pueblos de primera generación, fundados en el siglo XVI; bajo la administración de la doble cabecera Ixmiquilpan-Tlazintla. Entre los pueblos de primera generación se encuentra Cardonal que, en tanto fundo minero (fundado en la década del cuarenta del siglo XVI)— reconocido posteriormente como Real de Minas, abarcaba los territorios al norte (que incluyen el actual Santuario y nuestra comunidad de interés), colindantes con Coyotepec, actualmente conocido como Tixqui.

el siglo XVIII el control de las tierras del norte, de entrada a la sierra boscosa, fue disputado por pueblos que reclamaban la exclusividad de dicho territorio. En este registro puede leerse los pleitos que durante el siglo XIX enfrentaron a la República de Orizaba (en torno a la actual localidad de Orizabita, municipio de Ixmiquilpan) y el pueblo de Santuario Mapethé. Las reivindicaciones territoriales de este último afectaron los intereses de Orizaba, particularmente respecto del acceso a los bosques de la Sierra Alta, a la cual accedían también los habitantes de Orizaba para la producción de carbón, la extracción de pino ocote y la elaboración de alquitrán y antorchas.

En una queja levantada por el pueblo de Orizaba contra el de Santuario, en 1809, el defensor de indios del primer pueblo denunciaba la producción carbonera de los "naturales de Mapete." Esta producción era llevaba a cabo, según el defensor, quebrantando las disposiciones legales de la Nueva España a través de la tala indiscriminada en montes reclamados por ambos pueblos. El defensor apuntaba:

> los naturales del Santuario se mantienen aniquilando y destruyendo nuestros montes situados bajo los parajes, que de todo modo que es compasión ver hay unos parajes que de pocos años a esta parte a penas se podían transitar a pie por lo tupido de sus muchos y crecidos árboles tan vacíos de ellos como lo pueden estar los más estériles llanos.

Mientras los poblados de los alrededores de Cardonal se especializaban en la producción de jarcia e ixtle, la mayor parte de los poblados otomí al norte de Santuario, se especializaron en la producción carbonera, actividad que integraban a la agricultura de temporal y subsistencia. Hacia 1844 la mayor parte de los hombres ocupados del Barrio de Tixqui y de Santa María Tepeji (actual Nicolás Flores) eran carboneros. Aunque para ese año, los carboneros registrados en Santuario eran sólo 16 (cf. Ramírez, 2012), es posible inferir que, por la ausencia de delimitaciones territoriales como las existentes en la actualidad, un grupo importante de los hacedores de horno de la comunidad de El Boxo hayan sido registrados como pertenecientes a alguna de las tres localidades señaladas.

Entre mediados del siglo XIX y comienzos del XX, la actividad minera de la región de Cardonal sufrió un importante deterioro. Por aquellos años, el último intento por capitalizar parte fundamental de las minas de plomo y plata de la región, fue el de la Compañía Alemana de Minas Elbeferld, que adquirió un conjunto de yacimientos mineros en Mineral del Chico, Pachuca y Zimapán, además de minas como las de El Saltillo en Cardonal, mismas que fueron declaradas en quiebra en 1837 (cf. von Mentz, 1982). Pese al periclitar de la minería de Cardonal, durante todo el siglo XX y hasta la actualidad, han existido explotaciones de plomo, cal, plata, hierro y zinc, en modalidad de pequeña

minería, por gambusinos o buscones, así como de mediana minería, ligada a inversionistas locales o extranjeros.

Aún con el deterioro de la minería, la demanda de carbón producida en los pueblos del norte de Santuario Mapethé, no se detuvo. Ello porque, como arriba se señaló, un destino fundamental del carbón vegetal fueron las fraguas de Santuario que, aunque encadenaban su producción a la minería, forjaban metales demandados por la agricultura y los medios de transporte de la época. Ya desde las primeras décadas del siglo XX, la producción herrera de Santuario abastecía la demanda de los mercados locales y regionales y tenía presencia también en ciudades fuera del estado de Hidalgo. Entre otras artículos, en Santuario se forjaban herramientas destinadas al trabajo agrícola tales como: machetes de punta curva y ancha denominados "güíngaros"; rejas, pieza del arado utilizado para romper y mover la tierra; enrejadas y azadones, utilizados en la zona serrana; coas, para barbecho, escarda y siembra; tejeras, para la poda del maguey; y raspadores, para la extracción de aguamiel del maguey.

Este vínculo entre la forja de Santuario y la demanda de herramientas para la agricultura, posibilita imaginar que, en términos cuantitativos y con posterioridad al deterioro de la minería regional, la herrería de Santuario logró su mayor esplendor y desarrollo entre la década del cincuenta y finales de los setenta del siglo XX, vinculada al auge del proyecto agrarista en la región del Mezquital. Corresponden, esas décadas, al tiempo en que, como me ha señalado el maestro Hermenegildo, en El Boxo "todos éramos carboneros". Aquellas décadas son las del apogeo en la producción agrícola ligada a la consolidación del reparto agrario y a la sucesiva ampliación del riego en la zona baja de la región.[62] En ese contexto la demanda de herramientas para el trabajo en la tierra creció, más aún si consideramos la dificultosa y tardía mecanización de la producción agrícola en la región, la que además presenta niveles de diferencia abismal entre los espacios de cultivo de temporal y los de riego.[63]

[62] Profundizaré en este aspecto en el siguiente capítulo.

[63] Además de la baja productividad de las tierras de temporal del Valle del Mezquital, durante el periodo agrarista, parte importante de éstas fueron excluidas de sistemas de préstamos (como BANRURAL) para la compra de maquinaria agrícola, por lo que la modernización agraria en dichos espacios fue prácticamente inexistente. Mientras tanto, como presentaron las investigaciones de los años setenta del siglo XX, en los espacios de riego del Valle del Mezquital la mecanización era mínima y controlada por caciques y acaparadores, por lo que gran parte del trabajo de la siembra y pisca de hortalizas, así como el corte y empacado de alfalfa era realizado a mano (ver en capítulo V). Ya en el siglo XXI, los niveles de mecanización eran extremadamente desiguales. En municipios como Ixmiquilpan, con una superficie de riego

Consecuentemente, el descenso en la actividad agrícola en las zonas de temporal, así como la creciente mecanización en las zonas con acceso al riego, sumados a la cada vez mayor presencia de herramientas e insumos importados, redundaron en la patente disminución de las fraguas en Santuario y con ello, en el descenso de la producción carbonera en El Boxo. Esta producción persiste, como muestro en este capítulo, como una de las formas para ganarse la vida para contadas familias de la comunidad que, esporádicamente, abastecen con la sustancia conbustible a las pocas fraguas que se mantienen el pueblo de Santuario.

Hacer horno

Con Don Arón me había recomendado el maestro Hermenegildo, después que en una conversación me contara que de niño todos en la comunidad eran carboneros. Entonces yo intenté inquirir sobre el proceso de producción del carbón y él me detuvo: "no Raúl, eso tienes que verlo tú mismo. Para que quede un trabajo bien bonito, con foto y todo, donde se vea bien de qué vive la gente aquí."

Un sábado el Comité de Agua había llamado a faena con el fin de cavar una zanja en la que se cambiaría la tubería para la bajada del agua desde el manantial a la comunidad. Acompañé a Isidra quien junto a sus hijos debían "sacar la faena" de Alejandro, su esposo, que ese día andaba de albañil en San Cristóbal, Cardonal. Cada ciudadano debía cavar tres metros a lo largo, con una profundidad de 40 centímetros. Tuvimos suerte, me dijo Isidra, cuando llegamos. La zona más pedregosa e inclinada del cerro ya había sido asignada. A nosotros nos tocó plano y blando, frente a la milpa de doña Alberta, una anciana que, pese a su avanzada edad, continúa cultivando.

El maestro Hermenegildo era parte del Comité de Agua, por lo que ese día estaba organizando la faena. Aprovechó de presentarme con don Arón. Éste le comentó que ahora no andaba "haciendo horno" que andaba "recogiendo el elote," pero que le habían "pedido para cortar unos árboles en su terreno" y que me podía presentar con esos señores. "Ahí se lo encargo," le dijo el maestro a don Arón y éste al término de la faena llegó a invitarme un pulque y a presentarme a otros señores que trabajan carbón. Entre bromas, uno de ellos dijo "hay que decirle al Enrique que lo suba." Don Enrique, quien

superior al 70% de la tierra cultivable, la mecanización es mayor al 90%, mientras que en Cardonal —municipio sin acceso al riego— la mecanización alcanza únicamente al 16.75%. Esta disparidad en los niveles de mecanización de la producción agrícola debe considerarse teniendo en cuenta la media que, en el estado de Hidalgo, es de 58,7% (cfr. Contreras, 2014: 178).

no estaba en aquel momento, era quien había comprado árboles del terreno de Don Arón para hacer horno.

Era finales de septiembre y como la milpa de don Arón estaba bien empinada en el cerro, él era de los pocos que ya estaba cosechando elotes. “Uno de estos días súbase a comer unos elotitos asados, yo ya le dije a Severo para que vayan;” fue su invitación cuando nos despedimos. Al domingo siguiente, Severo organizó un paseo para ir a ver la milpa de su mamá y aprovechar de pasar por unos elotes con don Arón. Cuando llegamos con don Arón, Severo y los demás se quedaron haciendo el fuego y don Arón y yo nos subimos a cortar elotes. “Ayer no más vi subir a Enrique. Ese y el Doroteo son los únicos que tienen horno ahora.” Por suerte, cuando nos disponíamos a bajar con los elotes, don Arón divisó a don Enrique y a su hijo. Le gritó en hñahñú, llamándolo. Cuando don Enrique se acercó, don Arón le dijo: “Este es el muchacho del que te hablé. El que dijo Mere [maestro Hermenegildo].” “Mucho gusto,” dijo don Enrique muy serio, y continuó: “Yo no sé si podrá subir ahora, la cosa está difícil.” Después vino un relato sobre el robo de la carga de carbón y de las herramientas a uno de sus compañeros.

“Los hijos de su pinche madre le quitaron toda la carga y se quedaron con las herramientas. Le hicieron pagar 250 pesos, que si no lo metían a la cárcel. No más por llevar carbón. Ahí en la mera curva lo estaban esperando los patrulleros. Son los viejos de Santuario los que dan el grito. Ellos no más ven tantito humo en el cerro y avisan a los [policías] municipales para que vengan a robar la gente. Pero los muy cabrones no saben que gracias aquí a la gente de la comunidad [de El Boxo] es que comen. Si no fuera por el carbón de aquí ni las fraguas tendrían.” Con voz dura y evidente enojo relataba esta historia don Enrique. Usted, me dijo, “si quiere subir puede, pero para que vea un horno y ya. No puede sacar foto, porque luego esas fotos ustedes las ponen en computadora y quién sabe si no llega allá al palacio Municipal. Yo ni motosierra tengo, pero esos cabrones me pueden quitar hasta la burra.”

Algo le platicó en hñahñu don Arón a don Enrique, y éste, sin convencerse mucho me dijo: “si quiere subir con nosotros es a las cinco de la mañana, pero pase por mi casa primero para platicar.”

Al día siguiente, a eso de las seis de la tarde, fui a casa de don Enrique. Hacía una media hora había arreciado la lluvia, transformada en llovizna cuando llegué a su casa. Me hizo pasar a su cocina de leña y le pidió a su esposa me sirviera un café. Mire, me dijo, “yo el miércoles tengo que

subir a abrir horno. Vamos con Doroteo. Subimos a las cinco de la mañana. Si usted quiere ir, tiene que venirse a esa hora. Allá nos quedamos hasta las tres o cuatro de la tarde, dependiendo el trabajo. Volvemos a eso de las cinco. Si está el clima así como ahora no subimos, pero tantito escampe se puede subir."

El martes, a eso de las cuatro de la tarde, las nubes invadieron El Boxo. Era uno de esos días en que entre niebla y nubes la comunidad queda aislada. No se puede ver nada hacia Pilas, ni hacia el Tixqui; hasta el imponente Cerro Bola desaparece tras el telón de humedad que presagia una borrasca de viento y lluvia. Esa tarde el presagio no demoró en revelarse. Desde entonces, llovió toda la noche y sólo a eso de las tres y media de la madrugada, la lluvia se hizo menos intensa. "No creo que pueda subir así", me dijo Alejandro, mientras se preparaba para ir a trabajar. "Se ve que no va a parar." A las cuatro y media de la mañana, la lluvia se detuvo, pero el cielo parecía no abrir. Como don Enrique me había dicho que si escampaba subía, me decidí a salir. "Si quiere lo acompaño, está todo oscuro y los perros lo pueden desconocer" me dijo Alejandro.

De camino a casa de don Enrique, Alejandro me insistía que el clima estaba malo. Aunque ya no llueva, me decía, "va a estar todo lodoso, muy mojado todo. Así no se puede subir el cerro". Aunque yo veía que el panorama no parecía mejorar, quería llegar a casa de don Enrique para mostrar mi compromiso de acompañarlos al carbón. "Acortemos vereda," me dijo Alejandro cuando subió por la ladera que lleva a la iglesia. Cuando llegamos a la iglesia, desde donde —durante el día— se puede ver la casa de don Enrique, a unos doscientos cincuenta metros de ahí, Alejandro guardó silencio. Me pidió que apagara la linterna de mi celular y mandó también callar a Tigre, el perro que nos acompañaba. El silencio se hacía más intenso por la profunda oscuridad que las nubes brindaban a la madrugada de El Boxo.

Después de dos o tres minutos, eternos para mí, en que no se veía luz en ninguna casa, Alejandro me dijo: "vamos, ya se levantó Enrique." Desde el camino, bajo de la casa de don Enrique, Alejandro llamó con un tenue silbido. Don Enrique salió y con él los alterados perros. Durante un largo rato platicaron en hñahñú. Gracias a ciertos préstamos del español que utilizaron, pude armar alguna vaga idea de lo que hablaron. Alejandro le pidió que me cuidara, le dijo que yo nunca había subido hasta arriba en los cerros y que andaba estudiando "en la comunidad una tarea de la escuela". Luego de eso me dijo: "dice que sí va a subir, pero que de seguro está todo lodoso. Va ser complicado, ya ve que allá es muy montoso y hay mucha roca resbalosa también. ¿Si va irse con ellos?" —Sí —, le

respondí y en ese mismo instante Don Enrique me hizo subir a su casa para pasar por un café. “Agarre un pan dulce que el camino es largo,” me dijo. Desde ese momento la actitud de Don Enrique cambió. La desconfianza que éste había mostrado en nuestro primer encuentro parecía desaparecer. En esto habían ayudado don Arón y la plática de Alejandro. Pero también, imaginaba en ese momento, que mi presencia ahí, a la hora señalada por don Enrique, pese a la lluvia y a las nubes que no dejaban de amenazar, había colaborado en el cambio de actitud del antes desconfiado carbonero.

Mientras Don Enrique prendía la lumbre para recalentar un café de olla, me contaba que hacía unos quince días que había armado el horno. Hasta ese momento yo no tenía una imagen de un horno. ¿A qué se refería la gente cuando me hablaba de los hornos? Pensaba que en la punta de los cerros había una instalación artesanal en que metían la leña para convertirla en carbón. Entonces pregunté a qué iríamos ese día. “Ya nos toca abrir horno, quitar lumbre,” me respondió. Doroteo, me dijo, “ya quitó lumbre, ayer ya bajo carga. A ese canijo le gusta que subamos juntos, así nos echamos la mano y aprovechamos la burra para bajar las cargas”. Asomado en la puerta de su casa, don Enrique miraba hacia “otra banda,” a casi un kilómetro de ahí, para vigilar si venía Doroteo. “Ni luz se ve en casa del Doro, no creo que lo espantó la lluvia. Ya no tarda, quedamos ayer que subíamos juntos.”

Pasaron cerca de cuarenta minutos en que Don Enrique preparaba sus cosas y se asomaba insistentemente a la puerta de la cocina de humo. “Ahí viene ese canijo. Vamos bajando,” me dijo. Me presentó a Don Doroteo que ya estaba arreglando la cubierta del lomo de la burra. Aún estaba todo oscuro, pero ya se veía algo más de movimiento en la comunidad. A esa hora, faltando para las seis de la mañana, algunas personas que trabajan en Ixmiquilpan o que viajan, por trabajo o estudio, a Pachuca, ya están esperando la primera combi.

Los tres y la burra, caminamos por la carretera Cardonal-Nicolás Flores unos ochocientos metros al norte, hasta la curva por la que “bandean” camino para subir a las milpas, a la leña o a las manzanas los habitantes de El Boxo. Ahí, luego de unos veinte minutos en plano de veredas, entre milpa y milpa, comenzó el ascenso. Había mucho lodo y la yerba estaba mojada. El camino se hacía corto entre bromas de Don Enrique y Don Doroteo. “Seguro te pararás a desayunar tu pulque. Pero ¿qué crees? se te metió el tlacuache y no te dejó ni gota de aguamiel.” Le decía Doroteo a Enrique y éste le respondía: “¡Cállate cabrón! yo siempre tapo bien, qué pinche tlacuache se va meter.”

De camino encontramos a Don Santiago. Éste ya iba a su milpa. Don Santiago, un hombre de edad avanzada, es la persona que más siembra en El Boxo. Muchos en la comunidad admiran que sus milpas siempre están sembradas y bien cuidadas. Al igual que Don Arón y que otros campesinos de la comunidad que tienen sus milpas en las laderas serranas, al norte de la comunidad, Don Santiago barbecha entre febrero y comienzos de marzo. A mediados de ese último mes ya está sembrando. Por ello, en septiembre ya puede estar cosechando elotes. A diferencia de lo que pasa en los caminos del centro de la comunidad, los encuentros de trayecto a las milpas o los espacios de recolección son muy frecuentes en la comunidad. Existen pocas alternativas de veredas para subir a las milpas y los horarios de trabajo que se dan los campesinos de El Boxo suelen coincidir. El encuentro con Don Santiago, que sirvió para que se preguntaran los tres qué iba pasar con la lluvia, cómo estaba la cosecha y el carbón, era parte del cotidiano de don Enrique que desde que armó el horno, tenía que subir diariamente a vigilar que "el fuego caminara bien."

Cuando llegamos a un nuevo plano ya se anunciaba el alba. "Ahora ya estas contento que llegaste a tu pulque ¿verdad?", dijo don Doroteo, entretanto don Enrique sacaba su raspador de una bolsa que colgaba del lomo de la burra. Ahí tenían un pequeño espacio precariamente techado. "Aquí nos protegemos de la lluvia," dijo don Enrique. "Más bien aquí te quedas cuando te pones bien borracho",

bromeó Doroteo. “Cuelgue sus cosas, que aquí se suben las hormigas. Véngase con nosotros a raspar.”

“¿Ya probó el agua miel? Está bien bueno en la mañanita. Pero lo mero bueno es lo que tengo allá donde dejamos las mochilas, debe estar bien fresco”. Para que fermente el aguamiel, don Enrique deja colgadas botellas pet de dos o tres litros durante varios días. “Va depender del maguey y del agua miel que saque,” me dijo. “También varía qué tan fuerte quiere usted su pulque. También del clima. Si está con calor demora menos, puede que en tres o cuatro días ya tenga un buen pulque, pero si no tiene que dejarlo más. Pero aquí casi no tarda.”

Terminando de raspar nos fuimos bajo el techo. Don Enrique sirvió pulque y nos invitó. Ya había clareado cuando salimos para continuar el camino rumbo a los hornos. Don Enrique cargó dos botellas de pulque a la burra. “Para la chamba que va estar dura”, me dijo. Continuamos subiendo el cerro. A esa altura el paisaje había cambiado. Mientras antes dominaban los matorrales, los árboles de tronco fino, los magueyes y las milpas; ahora, árboles antiguos; pinos piñoneros, encinos y enebros dominaban el horizonte. Ello hacía que la vereda por la que ascendíamos se tornara, a ratos, penumbrosa, aunque ya había transcurrido más de media hora desde el alba.

Cuando el bosque se hizo muy tupido y el cerro muy inclinado, don Enrique dijo: “hasta aquí na más puede subir la burra.” Entonces la amarró a unos árboles y continuamos ascendiendo. A eso de las ocho y media llegamos al primer horno. Éste era el de don Doroteo, que ya había llenado unos veinte costales que dejó arrimados a un desnivel, cubiertos con una carpa para evitar que se mojaran. El horno de Doroteo ya era invisible. Lo que quedaba de éste era un círculo de unos tres metros de diámetro, de ceniza, ínfimos trozos de carbón y tierra quemada, rodeada de troncos a medio quemar y tizones[64], en un leve desnivel respecto del suelo. Comencé a entender entonces que los hornos no eran medios de producción fijos. Por ello los carboneros hablan de hacer o armar horno y no de ir a los hornos.

En tanto que unidad de producción, el horno como tecnología fundamental en la centenaria adaptación de los habitantes de El Boxo a su territorio, produce y consume, se hace y deshace, es a

[64] El tizón es madera a medio quemar resultado del proceso inacabado de transformación del carbón. Al final del proceso también acaban convertidos en tizón, por el contacto con el calor, los trozos gruesos de madera que son colocadas alrededor del horno con piedras que actúan como topes para evitar el desmoronamiento del horno. Esos troncos de madera, me dijo Don Enrique, sirven para “ir atrincando el horno, para que no se desarme”.

la vez productivo y absolutamente consuntivo en el proceso de producción del carbón. No obstante, el que el horno se consuma totalmente, al punto de hacerse invisible, es contradictorio si se piensa en su centralidad en el proceso productivo. Siendo un factor extinguible, el horno podría considerarse secundario en el proceso. Pero sin ese horno, que debe desaparecer para producir carbón, nada del proceso sería materialmente posible. Por ello, en el imaginario que en la comunidad nombra la actividad del carbonero, el horno tiene mayor presencia que el propio carbón. El giro metonímico se expresa en que los carboneros arman o hacen hornos en los cerros, cuidan los hornos para que el fuego camine, abren los hornos para sacar el carbón. Quien se especializa en esta actividad, aprendió el arte de hacer horno. Ello es lo que define la práctica del carbonero. En ese saber hacer (y usar) la tecnología horno, es en el que se juegan los riesgos de la actividad, se controlan incertidumbres y se depositan esperanzas.

Imaginar el horno ausente de Doroteo y constatar el círculo de cenizas como prueba de aquella ausencia, permite recordar la idea marxiana en torno a que toda "producción es también inmediatamente consumo" (Marx, 2007:10). Más aún, que toda producción es consumo en el sentido subjetivo y objetivo del término. En el segundo sentido, el horno es la máxima en la dialéctica producción/consumo, vale decir forma parte del "consumo de los medios de producción que se

emplean y se usan, y que se disuelven" (*ibídem*.) en el proceso de producción. Pero después de más de dos horas de empinado camino hacia los hornos, para que recién inicie la labor propiamente dicha, el primer sentido —el subjetivo— se hace igualmente relevante: "el individuo que al producir desarrolla sus capacidades, las gasta también, las consume en el acto de la producción, exactamente como la reproducción natural es un consumo de fuerzas vitales" (*ibídem*).

Cuando pregunté la edad de Don Enrique se hizo más evidente aquella dimensión subjetiva de la dialéctica producción/consumo ligada al proceso productivo del carbón. Las bromas entre ambos hicieron menos dramática la constatación de que el individuo que produce se consume, no tan rápido como los hornos, pero a una velocidad mayor que el retoñar de los nuevos encinos, allí donde un horno se hizo invisible. "¿Qué? Cabrón. Yo no estoy tan madreado como tú. Tú dices que el pulque me acaba, yo te digo que por eso estoy bien pinche fuerte para sacar mi carbón," decía don Enrique a Don Doroteo, después de que éste le hiciese bromas sobre la "mala condición" en la que Enrique llegaría a los cincuenta años.

"Tome foto no más, que después con lluvia no se puede", me dijo don Enrique ya más confiado de mi presencia luego de casi cinco horas de estar juntos. Mientras yo fotografiaba los restos del, ya invisible, horno de don Doroteo, don Enrique le dijo bromeando: "Ya abriste cabrón, ora te toca irme a ayudar a mí, para que después bajemos todo junto." "Sí, hasta bajé ya dos cargas ayer. Si tú no fueras tan borracho ya tendrías todas las cargas" contestó Doroteo. "Eres bien wey. No más porque tu vieja te quita la lana andas de apurado trabajando," dijo Don Enrique y, entre risas, continuamos hacia su horno. Desde el horno de Don Doroteo caminamos cerca de veinte minutos más. "Es más fácil por la loma," dijo don Enrique y entonces subimos hasta ahí, desde donde se veían diminutas luces de Cuesta Colorada y el Banxu, comunidades serranas del municipio de Ixmiquilpan. "Hasta allá me voy a ir, por ahí de noviembre, a hacer horno. Aquí en la comunidad está muy jodido," me dijo.

Luego de caminar unos trecientos metros por la loma, comenzamos a descender otros doscientos metros. Entonces llegamos al horno de Don Enrique. Ahí, al final de unos veinte metros cuadrados de encinos talados, ramas y hojarascas, se levantaba un montículo cónico de tierra apisonada, en extremo compacta, de un metro y medio de alto aproximadamente. Eso es un horno de carbón. Un pequeño volcán artificial que, luego de unos quince días de quemar madera en sus entrañas, exhala desde su base humo azul transparente.

Me explicaron que cuando ya no se oye mucho ruido, "de ese que viene de adentro y que se nota que está cociendo leña, porque se va escuchando como van desbaratando y cayendo los trozos, el horno ya está listo para que lo abramos". "Tiene que fijarse en el humo. Cuando está crudo, el humo es blanco o muy oscuro, es así grueso, irrita un chingo los ojos," me dijo don Enrique. Y continuó: "Ahora el humo ya es delgado, usted puede ver entre la humareda, como es azul el humo y no arde los ojos."

Después de acomodar sus cosas y de beber agua don Doroteo y pulque don Enrique, ambos se quedaron un buen rato mirando y evaluando el horno. "Ya está listo, pero seguro no coció[65] todo," coincidieron. ¿Por qué cree que no coció todo? Le pregunté a don Doroteo. "Ya ve que de arriba está echando humo también. Eso es porque abrió antes. Cuando no abre sale nomás tantito humo de abajo," me respondió. Al abrirse o fracturarse parte del horno, se arriesga la entrada de aire o agua (cuando llueve) al horno, lo que dificulta el proceso de cocción de la madera en el espacio de la grieta. Para evitar que se formen estas aberturas, los carboneros suben una o dos veces al día a sus hornos a compactar o, cuando es necesario, a echar más tierra. Desde luego no todos los factores del proceso están bajo control de los carboneros. Además de compactar las paredes del horno, para evitar que éste abra, al formar el horno los carboneros ubican ordenadamente la madera, seleccionándola por tamaño y grosor. Ello permite que el horno adquiera su forma cónica antes de taparlo. Pero en el proceso de quemado el movimiento interno de los trozos de madera puede ir afectando la forma del horno, provocando grietas en sus paredes.

Al movimiento interno promovido por la combustión de la madera, los carboneros lo identifican como el caminar del fuego. El fuego camina al interior del horno. Durante los diez a quince días que dura el proceso de cocción del carbón, el carbonero debe vigilar que el "fuego camine bien," que no vaya a "salir del horno" (lo que provocaría un incendio), o que el fuego deje de caminar y se apague el horno. Agudizar el oído para escuchar el caminar del fuego es fundamental para evitar infortunios.

[65] Los carboneros de El Boxo llaman cocer al proceso de quemado de la madera y formación del carbón. La misma expresión la encontró Gutiérrez (2012) entre carboneros de San Lorenzo El Zembo, Municipio de Huasca de Ocampo, Hidalgo. De esta idea se valió el autor para denominar a los carboneros de esa localidad "cocineros del fuego." La atinada metáfora de Gutiérrez, para el caso de El Boxo debe relativizarse, ya que en la comunidad se utiliza la misma idea del "cocer" o de "algo cocido" para definir la maduración de un fruto a recolectar (v.g. "las manzanas ya están cocidas en la barranca", "las peras no tardan en cocer"). La función del calor del fuego para el carbón o de los días de sol y lluvia que acompañan la temporada de frutas en la comunidad pueden ayudar a entender la polisemia del término.

En ese momento el sonido y el color del humo les ayudó a concluir, a don Enrique y don Doroteo, que era hora de sacar el carbón.

Al proceso de sacar el carbón, que implica el desarmado del horno, los carboneros lo llaman quitar lumbre. Ayudados de pala, pico, rastrillo y uña (o hierro de cuatro dedos), los dos carboneros— uno en cada extremo del horno— comenzaron a sacar la tierra y la hojarasca. En este proceso los carboneros van juntando tierra removida, haciendo pequeños montones que les permite ir apagando parte de la hojarasca aún encendida. Luego parecen arar en esos montículos, buscando trozos de carbón. Sobre los trozos de carbón aún rojizos, van esparciendo la tierra que antes separaron en montones, hasta que ya no se perciba lumbre. Con la uña, van juntando el carbón y haciendo una primera selección según el tamaño de los trozos.

El proceso de quitar lumbre es meticuloso. El área de trabajo de los hornos no es muy grande, por lo que el espacio de maniobra para ir esparciendo y seleccionando el carbón no es mucho. Fuera del diámetro del horno, de unos tres metros, no hay más de un metro y medio de tierra limpia. Vale decir, un espacio sin hojarasca, ramas u otros árboles que puedan encenderse por contacto con trozos aun flameantes de madera, al momento de abertura del horno. En ese metro y medio, los carboneros deben resolver todos sus movimientos. Por ello el quitado de lumbre es lento. Hay que cuidar que la

horadación del horno no provoque su derrumbe, lo que además de esparcir lumbre fuera del espacio de maniobra, podría provocar la pérdida de carbón por la pulverización del mismo. Por esta razón se va quitando de arriba hacia abajo la tierra del horno.

Aunque la forma de ir abriendo el horno y la ubicación que toman los carboneros en esta tarea, permite que la dirección del humo no vaya directamente contra ellos, la cantidad de humo y polvo en suspensión afecta constantemente sus ojos. Por ello, de vez en cuando, paran de trabajar para limpiarse la cara y los ojos con sus paliacates.

Al medio día más de la mitad del horno de Don Enrique había desaparecido. El resto era tierra removida en lo que antes fue el espacio de maniobra. Ahí también, y en los espacios liberados por la abertura del horno, estaba el carbón amontonado y seleccionado según su tamaño. Paramos un rato a descansar. Ese descanso sirvió para esperar que la temperatura del carbón bajara. Tomamos pulque. Observando el carbón, Don Enrrique y Don Doroteo, concluían que no era mucho tizón el que estaba saliendo, aunque en parte del horno se podía ver aún flama, lo que es una mala señal en el momento de apertura del horno. Ahora venía el proceso de llenado de las cargas.

El carbón se deposita en costales de rafia que, aunque varían en tamaño, suelen ser de unos 60x100 cm. Éstos son costales reciclados, principalmente de maíz —aunque originalmente pudieron haber contenido otros productos (azúcar, semillas, fertilizantes, etc.) — que los carboneros deben comprar a los vendedores del tianguis de Ixmiquilpan.[66] Para el llenado, los carboneros —de rodillas o en cuclillas— van tomando trozo por trozo el carbón y depositándolo en los costales. Al hacerlo a mano y no con palas, se cercioran de que los trozos no estén aun encendidos, lo que podría quemar el costal y provocar la pérdida de la carga. En el fondo del costal se depositan los trozos medianos de entre cuatro y ocho centímetros. Cada cierto tiempo se va moviendo el costal y metiendo el brazo para ayudar a que el carbón se ordene y el llenado sea simétrico. Hasta la parte superior del costal se colocan, a modo de colmos, los trozos de carbón de mayor tamaño (de entre 15 y 20 cm). Esto último, ayuda al cierre del costal y, posteriormente, a distinguir qué costal corresponde a qué medida de carbón.

[66] Es importante resaltar que los costales son un objeto muy preciado en la comunidad. En gran parte de las actividades productivas o de recolección, los costales se tornan un artículo de primera necesidad, pudiendo aparecer en su forma original o transformados en bolsa de mandado o en mecapales. Por ello suelen escasear. La forma de acceder a éstos es a través de la compra a los vendedores de maíz o verduras en Ixmiquilpan. Los costales forman, de esta manera, parte de un mercado no muy evidente, pero de primer orden en el consumo de los habitantes de la comunidad.

El proceso del llenado es lento y cansador. El contacto más directo con el humo y el polvo del carbón ya seleccionado, y de la parte del horno aún encendida, provoca mayor irritación en los ojos. A esa altura la posibilidad de limpiarse no es mucha. Todo: ropa, manos y cara de los carboneros, está cubierto de tizne. De vez en cuando un grito, un quejido o una grosería, anuncia que uno de los carboneros quemó su mano. Ello da pie a bromas y risas que hacen más distendido el proceso de llenado que, en términos generales, se hace de manera muy atenta y silenciosa.

“Tienes que apurarte Enrique, según Santiago ahora en la tarde se va soltar la lluvia,” dijo don Doroteo. En el encuentro de trayecto con Don Santiago, éste les había dicho que la lluvia comenzaría a eso de las tres de la tarde. A esa hora la niebla ya había cubierto todo el bosque. Por ello Don Enrique y Doroteo, decidieron concluir con el llenado de los costales de carbón mediano y dejar bien seleccionado y esparcido los trozos más pequeños. Entonces, a eso de las dos de la tarde, paramos a comer.

Don Doroteo agarró un trozo de carbón encendido y con ramas y hojarascas armó un pequeño fogón. Sobre él colocaron una lata vieja que hacía de comal. Compartimos la comida y el pulque. Mientras comíamos, las primeras gotas de lluvia comenzaron a caer. Don Enrique corrió a tapar el carbón con una carpa y sobre ella puso troncos gruesos y piedras. Entonces, la comida terminó

intempestivamente. “Los cabrones de Santuario no quieren comprar el carbón si está húmedo.” Dicho eso, Don Enrique, se agachó a recoger el carbón restante.

Lo que restaba poner en costales eran los trozos pequeños de carbón. El trabajo para llenar estos costales es más lento y laborioso. Además de la exigencia motriz y visual que exige el ir tomando cada trocito, en cada momento los carboneros deben volver a pasar el rastrillo para evitar que trozos de carbón se vallan entre la tierra y la ceniza. Don Enrique me decía que la venta de una u otra presentación del carbón varía según quien compre. La mayoría de las veces, me decía, “las fraguas en Santuario compran los trozos medianos, pero también piden del pequeño, porque es más fácil para hacer lumbre.” Por esta razón también el carbón más trozado es comprado por familias para cocinas de humo, para asar o para calefacción.

Mientras terminábamos de llenar los últimos costales, la lluvia se intensificó. Era cerca de las cuatro de la tarde. Don Enrique, se apresuró a cubrir los costales y con otra carpa nos cubrimos los tres mientras caía el chaparrón. “Ya se va tener que quedar aquí para siempre. Esta lluvia no nos va dejar bajar,” bromeaba don Doroteo mientras esperábamos que amainara. En cuanto eso aconteció, don

Enrique terminó de acomodar sus costales y le dijo “Apúrate cabrón que si no nos va a agarrar cuando vamos bajando.” Comenzamos a bajar entre la niebla y la hojarasca mojada.

Cuando llegamos al área de trabajo de Don Doroteo, su horno invisible, este sacó un mecapal y cargó dos costales de carbón en su espalda. Don Enrique hizo lo propio y yo cargué, a duras penas, un costal abrazado. Caminamos cerca de veinte minutos hasta llegar al lugar donde don Enrique había dejado la burra. Entonces cargaron tres costales en su lomo y don Doroteo siguió bajando con su carga de dos costales. “¿A poco te crees muy chingón cabrón?” le dijo don Enrique. “No me creo, soy, pero al rato me tendrás que echar la mano,” respondió riendo don Doroteo.

Esperanza cíclica

Tanto Don Enrique, como Don Doroteo; para hacer sus hornos tuvieron que comprar los árboles, en este caso a Don Arón. El costo que los propietarios de dichos espacios cobran a los carboneros, por un horno de las proporciones arriba descritas, es de 800 pesos. Inversión considerable si se toma en cuenta la deficiente condición socioeconómica de los carboneros de El Boxo. A ello se suma el pago de una o dos jornadas de trabajo a una persona propietaria de motosierra y, junto a él, de un “chalán” para el trozado (con hacha y machete), de la madera más pequeña y para la limpia del área de trabajo.

El trabajador y propietario de la motosierra cobra 200 pesos/día por su labor y el chalán 70.[67] Luego de esos dos días de trabajo, el carbonero continúa solo su labor. En algunas jornadas, cuentan con la ayuda de familiares o, como en el caso de Don Doroteo y don Enrique, con ayuda mutua entre carboneros.

Don Martín alimentando y apisonando su horno

En total el proceso de producción del carbón dura entre 20 y 25 días. A los dos días de corte de la madera y preparación del área de trabajo, se suma otro para el armado y encendido del horno. La combustión de la madera demora cerca de 15 días, periodo durante el cual, como ya se describió, el carbonero debe subir diariamente (una o dos veces por día) a vigilar que el "fuego camine" bien, apisonar la tierra para evitar grietas y poner troncos para "atrincar el horno." El quitado de la lumbre, dependiendo de la cantidad de carbón, se puede hacer en dos días si se realiza esta actividad solo, o uno si se hace con ayuda. Los días siguientes son de bajada de las cargas. Como no existe camino

[67] Al trabajador de la motosierra el carbonero debe proporcionarle, además de su pago por día, la gasolina y el aceite. Asimismo, a éste y a su "chalán", el carbonero debe ofrecerles el "chesco" y/o el pulque.

hacia el cerro, no puede accederse a las áreas de trabajo con vehículos motorizados. Por ello, considerando la utilización de un animal de carga y la posibilidad de bajar costales en la espalda, los carboneros no logran llevar más de seis costales por día a la comunidad.

El proceso acaba con la venta de las cargas. En algunas ocasiones los compradores de las fraguas suben a El Boxo en camionetas para comprar la totalidad de la producción de un horno. En otras ocasiones compran sólo una parte. Existen también oportunidades en que los carboneros deben bajar cargando en sus espaldas o con animales de carga el carbón hasta Santuario, para ofrecerlo en talleres de herrerías o en casas particulares.

Un horno, de las dimensiones antes descritas, produce entre 18 y 26 costales de carbón.[68] Una carga la constituyen dos costales de carbón. Al momento de la realización de esta etnografía (septiembre de 2016), la carga se vendía en 220 pesos. Si calculamos la ganancia del carbonero, según el número máximo de costales producidos (26, equivalentes a 13 cargas), a razón del precio pagado por carga (220 pesos), el carbonero logra obtener 2860 pesos. Si a ello se le descuentan los costos asociados al proceso de producción (paga de árboles y espacio, paga de dos jornadas de trabajo a un trabajador con motosierra y a un chalán), la ganancia total real del carbonero es de 1520 pesos. En proporción a los días trabajados (considerando nuevamente el máximo: 25 días), el carbonero obtiene 60.8 pesos por día.[69]

Considerando la inversión de dinero y energía que significa "hacer horno" en El Boxo, es comprensible el miedo al tizón. "Si la lumbre no caminó va salir puro tizón," me decía don Enrique mientras comenzaba con una uña a abrir su horno. "Da un pinche coraje, una pinche tristeza" concluyó. "Siempre sale algo de tizón" señalaba Don Doroteo. El problema se produce cuando parte mayoritaria o importante de la madera no acaba de cocerse. Ello sólo puede ser develado en el momento de abrir el horno. Vale decir, sólo al cabo de veinte o más días del trabajo que comenzó con la selección y el corte de los árboles, los carboneros sabrán si esos veinte días tuvieron sentido.

---

[68] Los carboneros de la comunidad coincidieron en que logran sacar cerca de 20 costales por horno. No obstante, considerando el tizón y la calidad de la madera de encino, lo señalado (18 y 26 costales) corresponde al número mínimo y máximo que me referenciaron en nuestras conversaciones.

[69] En el margen de ganancia señalado no he considerado el fondo de reemplazo (cf. Wolf, 1982). Es decir, no he vinculado dicho margen con el ahorro de metálico para poner en marcha nuevamente el proceso. Aunque el fondo de reemplazo no se hace de un solo ciclo de producción de carbón (y no siempre se constituye únicamente de la ganancia vinculada a la venta de éste), debe ser considerado dentro de las presiones económicas imperativas para hacer horno.

Como cualquier empresa humana que apuesta en un conjunto de acciones presentes una recompensa futura, la práctica del hacer hornos supone una serie de incertidumbres ligadas a variables que están fuera del control de los carboneros. Desde este punto de vista la práctica presente para la recompensa futura, siempre estará debatida entre la esperanza y el temor. Como ha señalado Frédéric Lordon (2015:44),

> Temor y esperanza están implicados como segundo plano casi permanente del deseo dado que la captura no es inmediata y que el tiempo que separa del objeto abre "necesariamente" (desde el punto de vista del agente) cierta incertidumbre [...] el afecto alegre de la esperanza (obtener) está (lógicamente) acompañado del afecto triste del temor (carecer). Las condiciones externas en las cuales los individuos persiguen su deseo determinan el balance entre la esperanza y el temor, y la tonalidad afectiva dominante que acompaña su esfuerzo.

Abrigar esperanzas no es tener la certeza de que el resultado final será el esperado. El temor al tizón está siempre presente. Pero lo importante aquí, no es tanto la tonalidad afectiva dominante que acompaña la práctica del hacer horno, sino que lo es la respuesta frente a un posible fracaso. Más aún, desde el punto de vista antropológico, lo relevante es interpretar la persistencia en la práctica, pese a la probabilidad del fracaso y, en términos más generales, a las condiciones externas que arrinconan a prácticas productivas tradicionales de los habitantes rurales a meras sumatorias de estrategias pluriactivas, en extremo defensivas. La cuestión radica en preguntarse: ¿qué hace que las personas insistan en prácticas económicas aparentemente inconvenientes?

El temor al tizón, así como las condiciones externas a la práctica del hacer hornos, aun abriendo incontables incertidumbres, debe ser puesto en un marco de entendimiento. En este plano, la práctica de los carboneros puede entenderse, siguiendo a Miyazaki (2004; 2006), como un método de esperanza. La probabilidad de que "salga mucho tizón" es alta y el conocimiento de la tecnología horno, el cuidado para que camine bien el fuego y la constancia de subir una o dos veces cada día a escuchar su caminar, no es garantía de éxito. El método práctico que alimenta esta esperanza es retrospectivo, en el sentido en que es resultado de la experiencia histórica de los habitantes de El Boxo que aprendieron y heredaron su saber hacer (y usar) la tecnología horno. Es, del mismo modo, prospectivo, en el sentido de constituir un compromiso con el futuro. Ese compromiso se expresa en todas las acciones vinculadas al proceso de producción del carbón.

En un registro bourdieano, cuando el horno no resulta y sale mucho tizón, no es el habitus del carbonero lo que se pone en cuestión, porque ese habitus se despliega nuevamente en el método de la esperanza. La respuesta al tizón, desde el habitus del carbonero, es volver a hacer un horno para cocer el tizón. En otros términos, armar un nuevo horno, es volver a poner el fracaso puntual de un pasado reciente, en la lógica esperanzadora de un futuro cercano. Porque "el habitus es esa presencia del pasado en el presente que posibilita la presencia del presente en el porvenir" (Bourdieu, 1999: 279-80).

"Si salió mucho tizón, lo junta y hace otro horno," es la síntesis de don Doroteo. El abandono es, en términos prácticos, poco probable, por la inversión material que soporta la tecnología horno y por la impasible sensación de no saber hacer horno. En este último sentido, quedarse en el fracaso del tizón y no volver a intentarlo, es un improbable abandono de la propia condición y, con ello, la negación del pasado en el presente. No saber hacer horno es no ser carbonero, no haber aprendido de los *antiguas* ese saber. Si se subió al cerro como carbonero, la única forma lógica de bajar a la comunidad, es con la carga de carbón.

La esperanza que anida en el hacer horno es la parte de la parte subjetiva que no se consume en el proceso productivo. Se consumen las materias brutas, las herramientas y las energías de los carboneros, pero la esperanza no. Hacer horno es alimentar la esperanza. Es decir, decidirse a comenzar el proceso productivo del carbón es, de nueva cuenta, un compromiso con el futuro que se renueva cada vez que se toma esa decisión. Es activar una esperanza cíclica, inconsciente y aparentemente automática en tanto que *habitus*, pero totalmente consciente, creativa e imaginativa, en tanto que improvisación presente proyectada al futuro, frente a un fracaso puntual ya entendido como pasado.[70] Por ello el *habitus* del carbonero, vinculado al método de la esperanza, no es únicamente la repetición, en sentido pasivo. Aunque actuar, afirma Deleuze (2002: 126-7),

> no es nunca repetir […] remite sin embargo a la repetición como la base oculta sobre la cual construye […] la repetición es, en su esencia, imaginaria, puesto que sólo la imaginación forma aquí el «momento» de la vis repetitiva desde el punto de vista de la constitución.

La paradoja deleuziana, afirma Žižek (2006: 29), es que algo verdaderamente nuevo sólo puede aparecer en la repetición. Sin embargo, "lo que la repetición repite no es la forma en que el pasado

[70] Volveré al vínculo entre habitus, improvisación, reflexividad e imaginación en el capítulo X.

«fue efectivamente», sino la virtualidad inherente al pasado." El potencial del pasado se revela en tanto su repetición imaginativa, y por ello diferenciadora, proyectada al futuro.[71] En tal sentido, el compromiso con el futuro que sugiere el método de la esperanza, bajo el cual entiendo la práctica de los carboneros, es también un compromiso con el pasado. Porque aun cuando la esperanza debe estar anclada en el presente, en las acciones presentes comprometidas con el futuro imaginado, "es el pasado lo que nos confiere los recursos de la esperanza, no solo la posibilidad especulativa de un futuro algo más gratificante" (Eagleton, 2016: 58).

En la repetición creativa, evocadora de un pasado virtual, y esperanzadora del volver a hacer horno, los carboneros manifiestan su compromiso activo con el pasado, especialmente con el pasado como tradición; tradición inventada (cf. Hobsbawm y Ranger, 2005), repetida y por ello reinventada en el relato local de lo que ha sido vivir en la entrada a la sierra desde tiempos inmemoriales, sabiendo hacer hornos y proyectando ese saber hacer al futuro mediante la práctica presente. Aquí, la noción

[71] Para Deleuze (2002) el tiempo se constituye por medio de síntesis, vale decir es experimentado y representado como tal. De este modo la repetición se expresa a través del pasado, el presente y el futuro. El presente, desde el hábito o la costumbre; el pasado desde la memoria; y el futuro desde el eterno retorno.

de tradición, se expresa siguiendo a Roseberry (2014:100), no como peso muerto del pasado, sino como fuerza activa del pasado que moldea el presente.

El valor retrospectivo del método de la esperanza, indeleble en el habitus del carbonero, no se revela exclusivamente en tanto práctica que requiere un saber hacer heredado, sino más exactamente, en la obligatoriedad de ese saber hacer bien. Porque en el bien obrar para que el horno dé buenos resultados, para que no salga tizón, no se juega únicamente la habilidad y capacidad del carbonero presente, sino también todo aquello que aprendió de los *antiguas*. En este aspecto, la esperanza presente no sólo se vincula activamente con el futuro, sino que lo hace también con el pasado. En la repetición imaginativa del pasado, la esperanza se compromete con éste o, en el registro de Walter Benjamin (2008), lo reivindica, le otorga nuevo significado, lo redime. Los muertos suben al cerro a hacer carbón en la memoria práctica de los vivos, porque la existencia virtual de los muertos en la tradición presente, exige que los vivos suban al cerro a hacer horno, lo hagan bien y, en consecuencia, bajen a la comunidad con carbón.

Disputar esperanzas

Días antes de que subiera a los hornos, Severo me había comentado que "los ejidatarios de Santuario no quieren que la gente trabaje la tierra ni los recursos que son de aquí de la comunidad. Los ejidatarios de Santuario siempre han querido tener el poder del ejido, pero nunca han trabajado la tierra. Los que han trabajado siempre ha sido la gente de El Boxo. Ven esta tierra como capital a futuro, más ahora con lo del Parque Ecoturístico. No como un espacio para la producción y sustento de las familias que no tienen a otra cosa que echar mano. Por eso se han puesto a perseguir a la gente que trabaja el carbón. No entienden que acá la gente lleva más de un siglo trabajando el carbón y saben bien como reforestar y no acabarse el bosque."

Esta situación se ha agudizado desde 2013, cuando el ejido entró en proceso para su decreto de área natural protegida, tendiente a prestar servicios ambientales relevantes que requieren de actividades de conservación. El área propuesta para proteger comprende dos fracciones colindantes que integran un polígono de 571.59 hectáreas totales, de las cuales 343.8716 son de uso común y 227.72 corresponden a pequeña propiedad (cf. Padilla, 2013). Vale decir, se busca transformar en área protegida la totalidad de la dotación ejidal de 1939 y del casco del ex-Rancho de San Juan,

comprada y parcelada bajo régimen de pequeña propiedad privada, por los ejidatarios de Santuario y el Tixqui en 1980.

Los conflictos por el uso de los recursos forestales del ejido y de los espacios de pequeña propiedad de los ejidatarios, no son del todo nuevos. Los señores mayores de El Boxo reconocen que los ejidatarios avecindados en Santuario hace ya mucho tiempo que no trabajan la tierra de labranza. Dicha situación fue documentada por la etnografía de Pedro Godínez (1982) quien señaló el temprano abandono de las tierras por los ejidatarios de Santuario. Éstos, según Godínez, argumentaban el abandono por la mala calidad de los suelos, las inclemencias climáticas, la ausencia de riego y apoyo gubernamental y la necesidad de dedicarse a otras actividades remuneradas. No obstante, no perdían su condición de ejidatarios ya que, con salvadas excepciones, las autoridades ejidales fueron personas de la localidad de Santuario, casi siempre maestros.

Un comisario ejidal, entrevistado por Godínez (*ibíd*.: 72) a finales de los años setenta, apuntaba:

> se tiene unas partes del ejido boscosas y de ésta hay compañeros ejidatarios que se dedican a hacer carbón, pues a veces si abusan trozando madera desde luego […] claro que sí hay inconveniente porque son personas señaladas las que se dedican a esta actividad, entonces los demás compañeros que no trabajan esto (fabricando carbón) se oponen; más sin embargo yo, como comisariado ejidal, he considerado que los ejidatarios que son de la comunidad de Boxo son los que se dedican a esta actividad, pues yo a veces he estado en defensa de ellos porque es el único medio de subsistencia de estas personas ya que no tiene otro medio de qué vivir, salvo que se vayan a las ciudades urbanas a trabajar durante la temporada, es decir después de haber terminado de sembrar su milpa y regresar hasta que piensen regresar y, cuando no emigran, el tiempo que les sobra lo ocupan para destrozar la madera y hacer carbón.

Esta situación conflictiva respecto del bosque de encino permite evidenciar la, hoy menos evidente, relación de dominación y discriminación entre el pueblo de Santuario y la comunidad de El Boxo. Ahora el registro de esa dominación aparece en la determinación de transformar el ejido en parque, lo que no sólo afecta a los ejidatarios que quieren continuar con prácticas de cultivo y recolección agrícola y producción de carbón, sino que afecta también a quienes poseen tierras colindantes de pequeña propiedad y deseen continuar con dichas prácticas. Las actividades extractivas y de producción campesina de los habitantes de El Boxo, son puestas en cuestión, ahora que —como me dijera

Severo— "los de Santuario se sienten los defensores de los bosques." Entonces, la gente de El Boxo emerge como un peligro para la conservación. [72]

"Algunos miembros ejidatarios" —concluye una investigación sobre el manejo forestal del ejido de Santuario Mapethé, en el marco de la propuesta de conservación,—"tienen la sensibilización para salvaguardar y mejorar las condiciones forestales." (Cruz, 2015: 54). El mismo estudio, en líneas precedentes, señala la existencia de una considerable tala en modalidad de tala hormiga, llevada a cabo "por algunos miembros de la comunidad ejidal," al tiempo que denuncia que "las autoridades federales como municipales no han actuado o frenado este tipo de actividad." (*ibíd*.: 32). Probablemente si la autora de la investigación entregase más elementos para distinguir quiénes son "algunos sensibilizados" y quiénes son "algunos miembros" del ejido que continúan la tala, podríamos no concluir que los primeros son ejidatarios de Santuario y los segundos de El Boxo. Sin esos antecedentes y confiado en mi etnografía, me es imposible no llegar a esa conclusión.

Lo cierto es que contadas familias de El Boxo continúan teniendo a la producción de carbón como una de sus fuentes de recursos, en el despliegue de una estrategia de pluriactividad en extremo defensiva. Evidentemente no es por falta de sensibilización ambiental, ni únicamente por la presión material de la pobreza o por el peso del habitus carbonero al que antes me referí. La actualidad de esta actividad debe entenderse en el marco de una antigua dinámica económica local que, ya no con la misma intensidad que en décadas pasadas, aún persiste: fraguas de Santuario y los hornos de carbón de El Boxo.[73]

Una de las críticas a las políticas de conservación ambiental, particularmente a las ligadas a los pagos por servicios ambientales en el marco de la neoliberalización de la naturaleza y de lo que Ricardo Macip (2014) reconoce como *greenwashing*, es que el enfoque de estos programas promueve un desligamiento entre la conservación de los ecosistemas y las estrategias productivas y de desarrollo

[72] El 18 de junio de 2018 en el Periódico Oficial del Estado de Hidalgo, se publicó el Certificado de Preservación por medio del cual: "Se declara como Área Natural Protegida, en la categoría de Zona de Preservación Ecológica de competencia Estatal y Municipal el área denominada Santuario de Mapethe ubicado en el Municipio de Cardonal, Hidalgo, que contempla una superficie de 345.59 hectáreas". Esta área es menor a la que figuraba como solicitada en la literatura arriba citada, no obstante colinda con pequeña propiedad donde se limitará el uso productivo del territorio. En toda el área de preservación las restricciones a las actividades productivas son patentes. Únicamente en la denominada zona de "Aprovechamiento Sustentable de Recursos Naturales", correspondiente a 129.156 ha., se autorizan algunas prácticas productivas como el aprovechamiento forestal, bajo plan de manejo previamente autorizado.

[73] Una dinámica similar es la que posibilita que otras familias de El Boxo sigan explotando el bosque del sur poniente de la comunidad para la producción de cal en comunidades más distantes, ubicadas al sur del municipio de Cardonal, como Los Reyes y Sabanillas.

de los dueños de la tierra (cf. Madrid, 2011). Ello no sólo afecta a los habitantes de los espacios sujetos a ser conservados, sino que tiende a romper encadenamientos productivos mayores que han propiciado economías locales y, más aún, han promovido formas históricas de adaptación, apropiación y, con sus lógicas propias, protección y valoración del espacio.

En tal sentido, para entender la conservación del espacio y las formas de vida locales, es necesario ampliar el foco más allá de los cerros circundantes a la comunidad de El Boxo y reconocer los encadenamientos de producción y consumo locales que han posibilitado la reproducción de prácticas como la de los carboneros. Como señaló Marx (2007: 11),

> La producción es mediadora del consumo, cuyos materiales crea y sin los cuales a éste le faltaría el objeto. Pero el consumo es también mediador de la producción, en cuanto crea para los productos el sujeto para el cual ellos son productos […] Sin producción no hay consumo pero sin consumo tampoco hay producción ya que en ese caso la producción no tendría objeto […] El consumo crea el impulso de la producción y crea igualmente el objeto que actúa en la producción como determinante de la finalidad de ésta.

Políticas de conservación, como la sugerida para el caso del ejido de Santuario, no sólo desconocen los encadenamientos productivos locales, sino que tienden a criminalizar la parte de la producción; en este caso, a los carboneros de El Boxo. Reconocer los encadenamientos productivos locales, implica tomar en cuenta la profundidad histórica de éstos y las dinámicas secundarias que han promovido en su desarrollo. Ello cobra relevancia si pensamos por ejemplo que el carbón producido en El Boxo tiene como segundo destino, después del de las fraguas, el consumo doméstico. En este caso la producción carbonera no se vincula sólo a su consumo en formas tradicionales de preparación de alimentos o uso para calefacción, sino que también se vincula con respuestas locales y contemporáneas frente al sucesivo aumento en los precios del gas u otros energéticos. Es por tanto necesario reconocer, nuevamente con Marx (*ibíd*.: 12), que "sin necesidades no hay producción. Pero [que, al mismo tiempo,] el consumo reproduce las necesidades."

Toda esta disquisición me permite entender mejor la rabia y la desconfianza de Don Enrique. Porque además de perseguir una de sus formas de ganarse la vida, la ideología conservacionista que profesan algunos miembros del ejido de Santuario, desconoce que más allá de una quimérica "sensibilización ambiental," ha sido en los habitantes de la comunidad sobre quienes ha caído el peso de la reforestación de encino y piñón, particularmente después de la eclosión de la plaga sobre el pino piñonero en la comunidad (ver en capítulo I). Pero además desconoce la razón inmediata de la rabia

de Don Enrique: a diferencia de lo apuntado por Cruz (*ibíd*.), las autoridades locales sí han perseguido a los carboneros de El Boxo. Esta persecución se ha instalado en las conciencias de los productores de carbón que ven criminalizada su actividad, aun cuando puedan realizar ésta fuera de la propiedad ejidal, es decir en la tierra propia.

De lo último es posible apuntar dos elementos. El primero, se relaciona con la rabia y la incomprensión, por parte de los hacedores de hornos, de las razones por las cuales la actividad de los carboneros es criminalizada. El segundo, vinculado al anterior, deviene del contradictorio entendimiento de la noción de propiedad que en términos prácticos delinea los márgenes de la producción de carbón en los bosques de El Boxo.

Los carboneros y otros habitantes de la comunidad reconocen una fricción en torno al interés para uso del bosque entre los ejidatarios de El Boxo y el de los de Santuario. De esa fricción se deriva que cada vez que la policía incauta los costales de carbón y, como reproduje en el testimonio de don Enrique, las herramientas y los insumos para la producción a los hacedores de hornos, se concluya que fueron "los viejos de Santuario" los que dieron "el grito" que alertó a la policía de que se había hecho horno. Tras esta delimitación entre los interesados en producir carbón y los interesados en frenar dicha práctica; los carboneros de El Boxo, a la vez que enuncian nociones de identidad (comunidad / pueblo de Santuario), ocultan/desconocen las razones jurídicas que hacen legal o ilegal la producción de carbón, al tiempo que entienden el operar de la justicia como acción injusta.

En este punto entran en juego las nociones de propiedad y derecho de uso que, claro está, van más allá, o se expresan en los márgenes del derecho mexicano sobre el aprovechamiento de recursos maderables.[74] La legitimidad del explotación del bosque por los carboneros de El Boxo, éstos la vinculan con su ancestralidad en el uso del mismo. En este sentido, es la propia práctica desarrollada desde antaño por los habitantes de ese territorio, lo que otorga el derecho sobre éste y valida la práctica del hacer horno.

[74] La Ley General de Desarrollo Sustentable consagra como atribución de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), el otorgamiento y/o suspensión de permisos, autorizaciones, certificados para el aprovechamiento de recursos forestales maderables. Dichos permisos se otorgan por diez años a privados (incluidos empresa social forestal, ejido o comunidad) que cuenten con un programa de manejo para el aprovechamiento forestal sustentable. En 2018, comunicación con el Departamento de Ordenamiento Territorial y Política Regional de la Delegación Federal de SEMARNAT en el Estado de Hidalgo, se me informó que para el municipio de Cardonal solo existe vigente un permiso para el aprovechamiento de recursos maderables, el cual no corresponde a ejidatarios de Santuario Mapethé ni a propietarios privados de la localidad de El Boxo.

El pueblo, decía el joven Marx (2015: 17) en su discusión en torno al robo de leña, ve el castigo pero no ve el crimen, porque detrás de la criminalización a la recolección de leña se escondían nuevas formas de propiedad ajenas a las dinámicas de supervivencia de los pobres. En este temprano trabajo Marx va situar su discusión en lo que, siguiendo a Bensaïd (2015), constituye una defensa de los bienes comunes, de aquellas prácticas y espacios que resisten a su mercantilización y que alojan su definición de propiedad en ámbitos distintos a los de la propiedad privada. El absolutismo de las formas modernas de propiedad privada, se topaba según Marx, con formas híbridas de propiedad, de derecho consuetudinario, que otorgaba derecho por el uso común que desde tiempos pretéritos se hizo de los bienes naturales. Los pobres, dirá Marx (*ibíd*.: 31), en su propia actividad encuentran su derecho.

Los carboneros de El Boxo desconocen las razones jurídicas que hacen legal o ilegal la producción de carbón y entienden el operar de la justicia como acción injusta, porque ven el castigo y no el crimen. Los hacedores de horno sitúan su derecho al hacer horno en su propia tradición y en la naturalidad de una práctica que aprendieron desde niños. Esa práctica les vincula, a ellos y a los demás habitantes de El Boxo, al uso del bosque, de *su bosque*, situado al norte de *su* comunidad. Pero además les vincula con una tradición que les hace carboneros no sólo por la acción misma de hacer horno, sino por la profundidad temporal que esa práctica sugiere, en tanto que aprendida desde siempre en las formas de construir el territorio y de responder al imperativo cotidiano e intemporal de ganarse la vida.

No obstante, junto a la idea de la ancestralidad de la práctica que vincularía su validez a nociones del derecho consuetudinario, en la fricción en torno al interés para uso del bosque entre los ejidatarios de El Boxo y los de Santuario, se expresan nociones de propiedad cercanas también al derecho moderno de la propiedad privada. Los “viejos de Santuario” con su accionar no limitan la práctica del hacer carbón a la propiedad ejidal, sino que persiguen también aquella desarrollada en espacios de pequeña propiedad. Los carboneros “compran” los árboles donde harán carbón a un propietario privado que vende dichos árboles sabiendo cuál será el destino de los mismos. El interés de los ejidatarios de Santuario se expresaría por sobre el interés del propietario privado que vería limitada su capacidad de decidir y actuar sobre su propiedad.

Al erigirse como “defensores de los bosques”, los ejidatarios de Santuario se vuelven también os decidores respecto del futuro de estos y con ello del definitivo periclitar del hacer carbón en El Boxo. Más aún, al estar los bosques situados en la porción norte de la comunidad y ocupar espacialmente

parte importante de ésta, amparados en la ley,[75] los nuevos defensores de los bosques pueden determinar la relación que establecen los habitantes de El Boxo con gran parte del espacio comunitario. De nueva cuenta, más allá de la ley, en la práctica las nociones de propiedad y control sobre su territorio peligran volverse obsolescentes para los habitantes de la comunidad.

Por dicha criminalización, cada vez que se hacen horno, al miedo latente al tizón, los carboneros de El Boxo suman otro miedo que ya no es controlable desde su saber hacer y usar la tecnología horno. Un miedo que escapa a su método de la esperanza.

En su saber hacer, los carboneros reconocen su labor como beneficiosa para los bosques. Don Enrique me decía: "Este horno lo armamos con puro árbol viejo. El encino viejo hay que tirarlo, sino se pierde y no deja retoñar. Esto aquí, casi todo, los árboles son retoño. Las gentes desde antes aquí hacían carbón. Todo aquí nuestros papás hacían el carbón. El Arón siempre ha hecho carbón aquí. Eso no sabe los viejos de Santuario. Nunca saben hacer horno, entonces no saben que aquí puro retoña. Si usted no cosecha los encinos viejos va matar el bosque." Desde este punto de vista la conservación del bosque tiene que ver necesariamente con su apropiación productiva.[76]

Pero además, la práctica productiva que protege el bosque de encino no es cualquier forma de explotación. Es, como ya he apuntado, un saber hacer consecuencia de una adaptación centenaria de los otomíes al territorio serrano. Es ese saber hacer que enseñaron los *antiguas*, que no son en este caso figuras inmemoriales, sino que son los ascendentes más próximos que, desde niño llevaron a los actuales carboneros al cerro a aprender haciendo, desarrollando habilidades de percepción para escuchar, oler y mirar el caminar del fuego dentro del horno.[77] En términos prácticos, lo anterior se

---

[75] La Ley de Desarrollo Forestal Sustentable para el Estado de Hidalgo (vigente desde 2006) prohíbe transportar, almacenar, transformar o poseer materias primas forestales, sin contar con la documentación o los sistemas de control establecidos para acreditar su legal procedencia. Al mismo tiempo, esta ley promueve la denuncia popular ante los municipios y, por parte de éstos, ante las autoridades las violaciones a la Ley, a su Reglamento y a las demás disposiciones forestales.

[76] Un habitante de El Boxo reflexionaba de manera similar para explicar la plaga del pino piñonero. "La gente se acostumbró nada más a ir a sacar el piñón," me decía, "como no es cada año que da piñón, entonces había años que ni se miraban los árboles, no le daba mantenimiento. Entonces vino la plaga, porque la gente no trabajó. Nada más iba cuando componía, sino no. Pero aquí si no trabaja los árboles, si no cuida, así como la milpa, ya no compone, por eso dio plaga".

[77] Todas las personas de la comunidad que me señalaron saber "hacer hornos" manifestaron haberlo aprendido de sus padres. Aún en la actualidad, como me señalara Guadalupe Rivera, socióloga de El Boxo, las prácticas campesinas en la comunidad continúan siendo un espacio de socialización y aprendizaje fundamental en la relación intergeneracional. Ahí radica, para Rivera, el valor que —más allá de lo meramente económico— adquieren dichas prácticas en la comunidad.

expresa en el cuidado para evitar incendios,[78] para controlar que el horno no se desmorone o que no salga tizón. Más directamente, para el cuidado del encino, la cuestión radica en cómo propiciar el retoñar de los árboles. “Va depender de cómo lo corte” me dijo don Doroteo. “Antes que se hacía con puro hacha y machete ya se sabía que se tiene que hacer el corte abajo, casi pegado del suelo, igual es con la motosierra ahora. Si usted no lo corta así no va a retoñar.”

Una investigación sobre la situación de los bosques de encinar en la Sierra Madre Oriental de México, confirma la apreciación de don Enrique. En ella, el autor sostiene,

> Quizá la forma más intensiva de explotación de los encinares es el uso de su madera para la leña y para la manufactura del carbón, pero aun en los lugares más afectados por tal tipo de aprovechamiento, la capacidad de estas plantas de retoñar a partir de los tocones permite una relativamente rápida recuperación del arbolado (Rzedowski, 2015:8).

El compromiso con el saber hacer y usar la tecnología horno, que forma parte del habitus del carbonero y que fundamenta su método de la esperanza, es lo que condiciona la realización de la labor presente dentro de marcos aprendidos en el pasado. Esos marcos en los que se encauza la práctica del hacer horno, son los que permiten a los carboneros y a otros habitantes de la comunidad entender que “el bosque ahí está”, aunque como me dijera el maestro Hermenegildo, “hace más de doscientos años que la gente aquí hace hornos. Antes era más. Cuando yo era niño todos hacíamos carbón, tú en las tardes podías ver la fila de gente cargando carbón bajando a Santuario. Y no nos acabamos el bosque porque sabemos cómo trabajarlo”.

[78] Una parte de los habitantes de El Boxo no recuerda incendios forestales producidos por la práctica de los carboneros. No obstante, aunque los incendios no han sido frecuentes en la historia de la comunidad, otros habitantes más críticos con la producción de carbón recuerdan algunos casos de quema de monte vinculados al mal manejo de los hornos. En este mismo punto hay quienes no logran identificar incendios producidos por la quema de esquilmos y malezas, para iniciar el barbecho o en el periodo de escardas, de aquellos posiblemente imputados a los carboneros.

La separación entre ejidatarios sensibilizados en la conservación del bosque y otros que, como antítesis de los primeros, persisten en la tala hormiga; es ficticia. Como he intentado mostrar, los carboneros de El Boxo no diferencian su práctica productiva de la necesaria conservación de los encinos. La una determina la otra. Asimismo, los propios ejidatarios de la comunidad que tienen dentro de sus estrategias posibles el hacer hornos, también depositan esperanzas en el proyecto del Parque Ecoturístico. Estas esperanzas son manifiestas en prácticas concretas como el cumplimiento activo de las, no pocas, tareas vinculadas al proyecto: las constantes faenas, los turnos diurnos y nocturnos para vigilar las cabañas y demás instalaciones del parque, la preparación de alimentos para vender a los posibles turistas que —como decía el comisariado ejidal a las mujeres que cumplían un sábado con su turno en el restaurante del parque— "aún no vienen, pero hay que estar preparados para dar una buena imagen para cuando comiencen a llegar."

Igualmente ficticia es la distinción entre prácticas del pasado y proyectos orientados al futuro, cuando se inserta dentro de las primeras a las actividades productivas campesinas y demás medios de vida tradicionales *en la comunidad*; y, dentro de las segundas, a los discursos conservacionistas que promoverán el turismo en ésta. Es una distinción ficticia porque ambas cosas son parte del presente en que se vive la ruralidad, como experiencia situada. La verdadera distinción radica, a mi juicio, en las formas de entender lo contemporáneo y con ello intentar situarse en las ventanas desde las que miran el futuro los habitantes de El Boxo. La contemporaneidad, desde el punto de vista antropológico, es siempre un esfuerzo por la construcción del tiempo compartido, que "remite a "un dominio real de objetos en el presente cuyas formas emergentes, del futuro cercano, y del pasado reciente, pueden ser observadas" (Rabinow, 2008: 5).[79]

En la contemporaneidad de El Boxo, coexisten la lógica conservacionista y la de la explotación de los recursos naturales, pero también están presentes aquellas lógicas por completo desvinculadas y, al mismo tiempo, desinteresadas respecto del futuro del bosque. Pero todas esas lógicas no son totales, en el sentido de que no son posiciones fijas de actores posibles de clasificar, sino que corresponden más bien a posiciones situacionales (cf. Van Velsen, 2006). Un mismo ejidatario que participa activamente en actividades vinculadas al proyecto eco-turístico, entre ellas charlas de

[79] Volveré a la discusión en torno a la construcción de la contemporaneidad en el capítulo IX.

sensibilización, puede en otro momento subir al cerro a hacer horno, participar voluntariamente en la reforestación o mostrarse indiferente respecto de ésta.[80]

La faena, arriba descrita, para la recolocación de la tubería del agua, acabó en casa de la familia del ingeniero Ángel, uno de los miembros del Comité de Agua de la comunidad. Él y el maestro Hermenegildo, pidieron a la gente que se trasladara ahí para la entrega de árboles que serían regalados para que la gente los plantara en sus casas, en sus milpas o en otros espacios de la comunidad. "Nos tocará de a tres por ciudadano. Tenemos que hacer que El Boxo sea un tanque de oxígeno para el futuro, ¿verdad?" Decía Ángel, mientras incitaba a la gente a ir por sus árboles.

No todas las personas que participaron en la faena fueron a recoger árboles jóvenes para plantar. Una de las personas preguntó de qué especies de árbol se trataba. Ángel respondió que habían llegado encino, piñón, cedro y camelia. Entonces la persona le dijo, "yo ya no necesito tanto árbol de sombra, más bien tienen que ser frutales, sino mucho trabajo para nada." Aunque a casa de Ángel llegó la mayoría de quienes habíamos participado en la faena, el grupo se había reducido bastante, entre quienes no quisieron pasar por árboles y quienes manifestaron que lo harían en otro momento. Las mujeres y los niños, eran los más entusiastas.

Si en el registro de la contemporaneidad de El Boxo están presente, tanto las lógicas conservacionistas, como las que reclaman el uso productivo del bosque, es también por la presencia activa de un pasado virtual que hace a la mayoría de los habitantes potenciales o virtuales carboneros. El pasado reciente, el tiempo de la infancia y adolescencia de los que —como el maestro

[80] Lo mismo podría imaginarse respecto de ejidatarios avecindados en Santuario. El mismo ejidatario que ve humo en el cerro y llama a la presidencia municipal para que detengan a los carboneros de El Boxo, puede trabajar o ser dueño de un taller de herrería, comprar carbón para su casa o adquirir una herramienta de hierro fundida con el carbón vegetal de encino producido en El Boxo.

Hermenegildo — en la actualidad tienen entre cuarenta y cincuenta años, es el de los que tuvieron entre su socialización y forma de ganarse la vida el subir al cerro a hacer horno. Estos adultos son virtualmente carboneros no sólo porque recuerdan su saber hacer horno, sino porque en un momento pueden hacerlo. Quizás esta latencia en la posibilidad de hacer horno, y no necesariamente la conservación del bosque después de décadas de explotación, es lo que se quiere expresar con la frase “el bosque ahí está.”

El pasado virtual del saber hacer horno, puede ser imaginativamente repetido como una habilidad, por ejemplo, frente al desempleo. Aquí la práctica del carbonero se expresa como el hacer de la necesidad virtud, arrancando del pasado lo necesario para actuar en el presente y “encender en el pasado la

chispa de la esperanza" (Benjamin, 2008:40). La latencia del hacer hornos, es lo que vincula el pasado virtual a un futuro posible. Ello también permite engarzar el pasado de los muertos, los *antiguos* que hicieron horno, con el presente de los medios de vida de los actuales habitantes de El Boxo y con el futuro de los que vendrán. Para estos últimos, ahí estará el bosque, para que desplieguen el antiguo saber hacer, creen nuevos saberes hacer o desarrollen una relación contemplativa con el entorno. Es este registro de la contemporaneidad el que otorga un valor concreto y estimulante para el cuidado práctico de los encinos, del mismo modo que es el encadenamiento productivo local y la necesidad contemporánea, lo que presiona el despliegue del saber hacer horno, como aprovechamiento productivo del encinar por los carboneros del presente.

Segunda parte

ANDAR TRABAJANDO

Capítulo IV

Andar trabajando: El precario equilibrio y la salida

Me picó ganas de andar
y apalabré al capataz,
y ansí, de golpe nomás
el hombre me preguntó:
¿Tiene mula? Cómo no le dije.
Y hambre, de más…
Atahualpa Yupanqui

El precario equilibrio y la salida

Lo que diferencia el andar trabajando de los señores mayores de la comunidad como don Patricio, don Santiago o Don Martín y a los cerca de veinte hogares de El Boxo que viven casi exclusivamente del campo, de la de otros que tienen al trabajo en la milpa como uno más de sus medios de vida, es que los señores, por su edad, no pueden reconvertir ese andar trabajando en ocupaciones asalariadas de ocasión. Antes lo hicieron. En su juventud, ellos se hicieron mineros, jornaleros agrícolas, albañiles o comerciantes, en un ir y venir que acentuaba más la dimensión del arraigo que la de la diáspora.

Otrora, el proceso de trabajo campesino establecía la relación con el mercado de manera mucho más esporádica y; en cierta medida, con menor dependencia que en la actualidad. Las unidades domésticas resolvían, aunque "con muchas carencias" —y bajo una configuración de la

escasez ligada a nociones tradicionales de vida buena[81]—, el ámbito del consumo, mediante la producción campesina familiar, dentro de la cual debe incluirse la recolección de frutos e insectos (tratada en el capítulo I) y la caza de animales menores (*venados*, ardillas, conejos, liebres, cacomixtles, tlacuaches y ratas de campo),[82] así como la trasformación primaria ligada al uso del maguey (aguamiel, pulque y miel).

Vale recordar en este punto que en El Boxo, aún después de la dotación ejidal, la producción campesina siempre se destinó al autoconsumo. De modo tal que el modelo de la reproducción mercantil simple, para el caso del pasado de la comunidad, funciona sólo si se integra al proceso de trabajo campesino la parte de la pluriactividad tradicional (Schneider, 2009) destinada parcial o totalmente al mercado regional, aún cuando este mercado estaba mínimamente desarrollado. En dicha pluriactividad, se desarrollaba la producción de carbón, el pastoreo en pequeña escala de ganado ovino y caprino, de artesanía de palma, así como la recolección y venta del piñón. Entre estas actividades, la única constante y, por ello, posible de integrar a las bases de reproducción social permanentes de las unidades familiares, era la del carbón. Como me manifestó el maestro Hermenegildo, "hacer carbón era el único *trabajo económico* que teníamos en aquel tiempo."

Por su parte, la producción de piñón se desarrollaba sólo en la temporada del fruto (octubre y noviembre) y su venta estaba subordinada a la llegada de compradores externos y/o acaparadores que pagaban precios mediante tratos directos con cada recolector. Situación similar ocurría con la eventual venta de borregos[83].

---

[81] El vínculo entre nociones de escasez y vida buena se discutirá en el siguiente capítulo.

[82] El Valle del Mezquital es reconocido por el tradicional consumo de diversos insectos y animales silvestres (mamíferos menores, roedores, marsupiales y reptiles). De ello, cada año, hace gala la Feria Gastronómica del Valle del Mezquital, desarrollada hace más de tres décadas en el municipio de Santiago de Anaya. No obstante, tal y como sucede en el Valle en general, para el caso de El Boxo, hay que considerar la disminución o pérdida de especies otrora consumidos. Los mayores recuerdan que en su infancia y juventud en los cerros de la comunidad aún se podía cazar venados y que abundaban animales menores (como las ardillas) que hoy escasean. A nivel regional Peña y Hernández (2014:51) han apuntado: "la gastronomía hñähñu enfrenta varios retos entre los que destacan: la transformación de su ecología, pérdida de espacios territoriales útiles para la siembra, deforestación de mezquites y magueyes, las especies de flora y fauna aprovechables han comenzado a modificar su ciclo reproductivos y varias de ellas están en peligro de extinción, lo que ha detenido su recolección y caza en el afán de conservarlos, por lo que los recursos aprovechables van siendo menos cada vez y difíciles de encontrar no sólo por la alta demanda del pueblo hñähñu sino por el mercado negro de flora y fauna".

[83] Si bien la cría de ganado ovino en El Boxo se vinculaba al autoconsumo y al ahorro, eventualmente se llegaba a vender algunas cabezas de ganado entre vecinos o, como se mencionó, a compradores externos. Otro rédito que esporádicamente aportaba la cría de este ganado era la venta de lana de borrego a los "cobijeros" de Santuario Mapethé. En décadas pasadas en el pueblo de Santuario existían pequeños talleres textiles que elaboraban especialmente cobijas. Estos talleres posibilitaban un mercado interno para la compra de lana lavada, escarmenada o hilada.

Los equilibrios entre los ámbitos productivos y consuntivos eran, para la mayoría de los habitantes de El Boxo precarios. Un número muy reducido de campesinos lograba mantener una producción relativamente suficiente en relación al consumo familiar. A este respecto, Don Arón reflexionaba:

> "En ese tiempo todo eran pobre, eran pobre la gente. Había unos que otros que tenía un poquito más pero diríamos que así rico, rico no, que no había. Ricos sí, esos pocos que le digo, porque sembraban milpa, hacían pulque solos, nunca sabían comprar pulque, nunca sabía comprar maíz; ellos sí, como quien dice eran ricos en ese tiempo. ¿Pero nosotros? Pos no. Todo el tiempo comprábamos, que su maíz, comprábamos su pulque; pos porque no alcanzaba."

Para la mayoría de los habitantes de la comunidad la producción maicera no cubría las necesidades anuales. Aunque es difícil establecer un cálculo en la actualidad y, más aún ligar ese cálculo a las necesidades de décadas pasadas, es posible estimar que el maíz producido por cada unidad, lograba satisfacer la demanda de entre 4 y 7 meses.[84] Para el resto del año se requería comprar el grano. Don Patricio, evocando su infancia (de los años treinta del siglo pasado) me comentó:

> "Mi papá tenía 25 burros y cada que se acababa el maíz íbamos hasta la Vega Metztitlán, por allá de Molango. Mi papá sabía que siempre había maíz porque el antes trabajó en Metztitlán. Entonces íbamos para traer el maíz cargando los animales. Le cargaba 20 o 25 cuartillos[85] por burro, era lejos, bien lejos eso que le digo. Eran dos días de la ida y dos días en el regreso, bandeábamos barranca, joyas y teníamos que cruzar río. Íbamos hasta allá a traer el maíz porque allá valía 15 centavos el cuartillo y Cardonal lo daba a 30. Es que allá había mucho desgranadores, todo a mano, unos montonzotes de maíz y harta gente trabajaba hasta allá. Ahí llegaban los compradores, cargaban el

[84] Los campesinos de El Boxo manifestaron producir entre 250 y 300 kilos de maíz seco (desgranado) por hectárea. En promedio cada productor siembra anualmente 1.5 ha. si se considera la producción máxima (300 kilos), en esta superficie podrían cosecharse 450 kilos de maíz seco. Isidra destina para masa cerca de 2.5 kilos de maíz nixtamalizado, con ello logra hacer a mano cerca de 40 tortillas equivalentes al consumo diario de su familia (2 adultos y tres niños). Si se destinara el total del maíz producido (450 kilos) a la elaboración de tortillas, la unidad familiar de Isidra cubriría 6 meses de consumo. Este estimativo debe ser considerado sólo de modo referencial en tanto que se hace a razón de una extensión promedio de cultivo, el que puede variar hacia abajo o hacia arriba. Además de lo anterior el cálculo incluye únicamente la preparación de tortillas, mientras que el consumo de maíz se realiza en diversas preparaciones (entre otros: atoles, gorditas, tlacoyos y tamales). Del mismo modo no se considera el destino del maíz como alimento para animales de traspatio, en especial para gallinas. Finalmente, el cálculo no considera el fondo de reemplazo destinado al banco de semillas (cerca de 25 kilos de grano seco por ha), ni los fondos que, siguiendo a Wolf (1982), discutí en el capítulo II.

[85] En esta parte del Valle del Mezquital, aun en la actualidad la unidad de medida para la venta y compra de maíz en grano (al menudeo) sigue siendo el cuartillo, equivalente a un kilo y medio aproximadamente.

maíz y vámonos. Entonces traíamos ese maíz para consumo. Éramos siete hermanos y duraba dos o tres meses."

Otros espacios para la compra de maíz eran las plazas o tianguis, principalmente las de los lunes de Ixmiquilpan[86] y la de los domingos en Cardonal. Ya en la década de 1970, era posible encontrar vendedores de maíz por cuartillo en Santuario Mapethé, además de un vendedor en la comunidad vecina de Pilas Yonthé.

Hacia mediados de los años setenta, según cálculos del maestro Hermenegildo, se necesitaban dos o tres cargas de carbón para comprar unos 20 cuartillos de maíz. Considerando que el proceso productivo del carbón, como se revisó en el capítulo III, demora entre 20 y 25 días y su producción máxima promedio es de 13 cargas, es posible establecer retrospectivamente que se requerían entre 3 y cinco jornadas de trabajo en el carbón, para conseguir los 20 cuartillos de maíz, referidos por el maestro.[87]

La precariedad en el equilibrio producción/consumo que desde antaño experimentaron las familias de la comunidad El Boxo, es vital para entender el temprano imperativo de sus habitantes para recurrir a actividades asalariadas y, con ello, verse obligados a salir de la comunidad. Pero, es necesario historizar los modos en que la heteronomía material se fue haciendo mayor entre los habitantes de la comunidad. En este capítulo, y en el siguiente, me concentraré en dicho aspecto.

Los padres de los actuales ancianos de la comunidad, accedían a algunos trabajos asalariados en la pequeña minería de plata, plomo, zinc y caliza de las inmediaciones de Cardonal[88]

---

[86] La Plaza o Tianguis de los lunes en el centro de la cabecera municipal de Ixmiquilpan ha sido, desde su fundación en 1552 por el corregidor Orduño de Ibarra, fundamental en el comercio y, más generalmente, en las dinámicas económicas regionales. En un comienzo, esta plaza fungió como centro articulador del comercio y el abasto para los emprendimientos mineros coloniales del Valle del Mezquital y Zacatecas y, ya en la etapa republicana, como articulador de las porciones centro y norte del Valle. Con posterioridad a la irrigación de la porción sur del Valle, en el siglo XX, la plaza sirvió como centro para la venta de producción agrícola y artesanal a la que llegaban acaparadores e intermediarios de Ciudad de México. Hacia la década del setenta de ese siglo, la plaza fue centro también para la contratación de mano de obra jornalera para el pizque de granos y hortalizas y el corte de alfalfa (Cartón, 1982; Paré, 1997). Desde esa década, la plaza ha sido la principal vía de introducción de mercancías exógenas al Valle ("fayuca"), por medio de las cuales se han modificado los patrones de consumo en la región.

[87] A partir de los mismos criterios establecidos anteriormente, vale decir, estimando un consumo de 2.5 kilos destinados a la elaboración diaria de tortillas para el consumo de una unidad doméstica de cinco integrantes, los 20 cuartillos de maíz equivalentes a 2 o 3 cargas de carbón, alcanzarían para cubrir 12 días de consumo de la unidad.

[88] Los dueños de pequeñas explotaciones mineras de Cardonal establecían faenas también en otros municipios del Valle del Mezquital, como Zimapán o Huichapan. Por ello, es reconocible en algunos relatos de los mayores de la comunidad, trayectorias laborales en la minería que incluyen otros municipios a los que iban llevados por los mismos patrones.

u ocupándose temporalmente como jornaleros en espacios de cultivo sin riego pero de alta producción agrícola, denominadas en la región joyas, generalmente ubicadas entre cerros con nacimientos de agua de manantial.[89] El trabajo como jornalero agrícola no siempre se desarrolló a cambio de salario, en ocasiones éste era reemplazado por el pago en cuartillos de maíz.

Una de las joyas cercanas a la comunidad, donde se emplearon los padres de los actuales ancianos, así como algunos de ellos en su infancia y juventud, fue el Rancho de San Juan, de propiedad de Alberto Ramírez Bautista, cacique del Alto Mezquital y presidente municipal de Cardonal en tres ocasiones (1932-33/1940-41/1944-5). En el Rancho de San Juan se producía maíz, frijol, alfalfa y cebada. Además, en su propiedad, Ramírez Bautista criaba ganado ovino y, en menor medida, bovino. Para el trabajo de pastoreo en el Rancho de San Juan se contrataban niños y niñas, hoy adultos mayores de El Boxo.

Entre los relatos de los ancianos de la comunidad respecto de las ocupaciones de sus padres, pude localizar a un comerciante. Éste recorría, a lomo de burra la Sierra Gorda hidalguense, revendiendo mercancías producidas en Santuario Mapethé, tales como textiles (cobijas, jorongos y sarapes) y herramientas para el trabajo agrícola. Además, entre sus mercancías, vendía algunos productos de recolección del Valle del Mezquital, especialmente hierbas medicinales.

La mínima vinculación con los mercados de trabajo asalariados que establecieron los padres de los que hoy son ancianos en la comunidad, debe entenderse en el marco de las condiciones institucionales y estructurales de la región y sus mercados de trabajo. Con excepción de las pequeñas y medianas explotaciones mineras de Cardonal, ya decadentes hacia los años cincuenta del siglo pasado,[90] y de la pizca en pocos ranchos existentes hacia la Sierra; en la primera mitad del siglo XX, no existía en las cercanías de la comunidad, ninguna actividad económica importante e la absorción de mano de obra asalariada. Las distancias hacia otros poblados y, más aún hacia Ixmiquilpan —el principal centro urbano de la región—, se acrecentaba por la mala calidad de los caminos o, de plano, por la ausencia de estos. Entre El Boxo y Santuario, salida hacia Cardonal y su cabecera municipal, no existió camino sino hasta la década de 1950, misma década en la que se abrió el camino entre la

[89] A ello hay que sumar algunas migraciones menores de jornalerismo agrícola a espacios más distantes como los de la Vega de Metztitlán (municipio de San Cristóbal).
[90] Por esos años parte importante de las minas estaban abandonadas. Sin embargo, en la década posterior existió un nuevo auge de la minería de oro y caliza especialmente en la comunidad San Clemente (próximo a Santuario Mapethé) y San Miguel Jigui (próximo a la cabecera municipal de Cardonal).

comunidad y la de Pilas Yonthé. Mientras que hacia el norte la antigua carretera que comunicaba El Boxo con Nicolás Flores comenzó a abrirse en 1975, llegando en aquel año hasta la comunidad de La Unión (conectando además El Boxo con Tixqui, Barrio del Tixqui y El Potrero).

Tanto la situación de los mercados de trabajo, como las de la conectividad comenzaron a cambiar en la segunda mitad del siglo XX. Las obras de regadío en el bajo Mezquital habían promovido un despertar agrícola de la región que, en esas décadas pasó a ser denominada el "Granero de Hidalgo" (Peña *et al*., 2013). [91] Gracias al reparto agrario y a la progresiva ampliación del territorio irrigado, se extendió la producción agrícola comercial de alfalfa, jitomate, tomate, chile y ejote; al mismo tiempo que se amplió el cultivo de maíz, avena, cebada y frijol.[92] Aun cuando continuó destinándose parte mayoritaria de la tierra laborable al maíz, el cultivo que mayor ampliación mostró fue la alfalfa. Derivado de la ampliación de la tierra cultivable y la diversificación de los cultivos, la zona

[91] A finales del siglo XIX comenzó la construcción de un sistema de evacuación de aguas de desecho de Ciudad de México hacia el Mezquital mediante el túnel del Tequixpac. El crecimiento de la capital mexicana, significaba también el aumento en la disposición de agua para nuestra región de interés que, tempranamente, comenzó a emplear dichas aguas en un importante despertar agrícola. En 1894 los municipios de Actopan y Mixquiahuala solicitaron a la Junta Directiva del desagüe, el permiso para el uso y aprovechamiento agrícola de las aguas (Arroyo, 2001). A comienzos del siglo XX, "en 1904 se inicia la operación del que sería posteriormente el distrito de riego 003 (Tula), aunque formalmente el acuerdo presidencial que lo establece como distrito no se aprobó hasta 1955. Esto fomentó un cambio en la agricultura de la zona, de ser una temporalera a convertirse en una zona de riego con aguas residuales. Con el sistema Taxhimay-Requena, a finales de los treinta, el riego se hizo generalizado en la zona, lo que marcó una tendencia hacia el acelerado crecimiento demográfico […] debido a sus especiales condiciones y a una época de auge de la agricultura, marcada sobre todo por esta expansión de áreas de riego […] Con la construcción y puesta en marcha del drenaje profundo creció la captación del sistema de desagüe de la capital, pero sobre todo permitió mantener una mayor cantidad de recursos hidráulicos disponibles [para el Valle del Mezquital], pues el drenaje profundo desemboca su caudal en la presa Endhó a partir de 1975 […Por] el crecimiento del servicio de drenaje de la Ciudad de México, así como el incremento demográfico de la misma […] se valida que el distrito dispondrá siempre de volúmenes crecientes de líquido para riego agrícola" (Peña *et al*., 2013: 49-53).

[92] Entre las décadas de 1960 y 1980, los estudios socioantropológicos en el Valle del Mezquital distinguieron una zona irrigada de otra árida, para dar cuenta de los procesos diferenciales de transformación. Así se apuntó que en una parte de la región, gracias al riego, se desarrollaba un acelerado proceso de consolidación de un capitalismo agrario, con concentración de tierra, emergencia de burguesía agraria, amplio sector jornalero asalariado y presencia de producción agrícola en mercados nacionales. Mientras tanto que, en la otra zona, persistía una agricultura de temporal e infrasubsistencia, frente a la cual la migración laboral de sus habitantes se configuraba como la principal base de reproducción económica (cf. Finkler, 1974; Martínez Assad y Canabal, 1973; Boege, 1974; Calvo y Bartra; 1975; Carton, 1982). Aun cuando dichas tendencias persistieron, la diferenciación entre zona irrigada y árida se fue haciendo cada vez menos exacta en el Mezquital. Esto se debió a la progresiva ampliación del riego. Mientras en 1931 se irrigaban 12 mil hectáreas, en la década del 70 dicha porción se extendió a 70 mil, para llegar a la última década del siglo XX con más de 90 mil hectáreas irrigadas (Fabré, 2004). Con ello, "la condición de aridez quedó reducida a unos cuantos municipios de la región como Cardonal y, parcialmente, Santiago de Anaya y Tasquillo" (Mendoza, 2006: 128). Al interior de los municipios de la región el acceso al riego es diverso, existiendo algunos como Francisco I. Madero, Mixquiaguala de Juárez, Chilcuautla o Ixmiquilpan que, según datos de 2012, cuentan con una superficie superior al 70% de su tierra de cultivo irrigada. Contrastantemente, existen en la región otros municipios, como Huichapan o Cardonal, donde el riego es prácticamente ausente o alcanza a cubrir una superficie no superior al 7% del territorio cultivable (cf. Contreras, 2014).

irrigada del Valle del Mezquital se transformó en una región de atracción de mano de obra jornalera, tanto del interior del mezquital como de otros estados de la república. Particularmente, como documentaron Paré (1977) y Carton (1982), la producción y cosecha de jitomate y la de chile, eran las que más requerían de jornaleros migrantes. En las temporadas de cosecha de estos cultivos, las exigencias de mano de obra rebasaban la oferta de trabajadores del Valle, por lo que llegaban a los campos de Ixmiquilpan o Actopan cientos de jornaleros provenientes de otros estados del país.

Aunque más distantes de la comunidad de El Boxo, otras dinámicas económicas que comenzaron a transformar el mercado de trabajo en el Valle del Mezquital, se relacionan con el desarrollo de la industria cementera, energética y manufacturera. Las dos primeras con presencia en la zona de Tula[93] y, la tercera, vinculada a Pachuca y al Corredor Industrial de Ciudad Sahagún.

Entre los aspectos que proporcionaron cambios en los mercados de trabajo regionales, especial atención debe otorgarse al proceso de desarrollo de las vialidades que brindaron mayor conectividad tanto al interior del Valle, así como entre éste y la Ciudad de México y la zona metropolitana. A este respecto el trabajo del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital fue fundamental. Desde su fundación, el Patrimonio contó con una oficina técnica de conexión y caminos (Tranfo, 1990 [1974]) que a mediados de la década de los setenta había logrado la apertura de rutas a gran parte de las comunidades y poblados de la región, conectándoles con las principales ciudades intermedias del Valle y del estado. Como apuntó Serrano Avilés (2006: 87),

> habrá que reconocer que [para las décadas finales del siglo XX] en todas las localidades […] la inversión pública aplicada en el desarrollo de infraestructura como caminos, ha sido garantizada por la ubicación estratégica del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital. Tal vez a eso se deba que no hay ningún pueblo que carezca al menos de camino de terracería.

La apertura de vías de comunicación y la mejoría en éstas permitieron la instalación de empresas de transportes que comunicaban, aunque con baja frecuencia, los poblados y comunidades cercanos a El Boxo con Ixmiquilpan. Este elemento es fundamental, ya que pese a la ampliación regional de la oferta de trabajo asalariado antes descritas, para el caso de los trabajadores de la comunidad, las

[93] La presencia de la industria cementera en el Valle del Mezquital, como trataré en el capítulo VIII, tiene larga data y experimentó un crecimiento significativo ligado a los requerimientos de la industria de la construcción en el periodo histórico reconocido como el Milagro Mexicano y el consecuente crecimiento de las ciudades del centro del país. Respecto de la industria energética, en 1974 comenzó la construcción de la refinería Miguel Hidalgo en Tula, que inició operaciones en 1976.

migraciones laborales se establecieron, desde mediados del siglo XX, fundamentalmente hacia Ciudad de México, para integrarse como albañiles a la industria de la construcción.[94]

Estas vías de comunicación posibilitaron el establecimiento de ciclos migratorios temporales subordinados, la mayoría de las veces — y especialmente entre los ejidatarios—, al ciclo agrícola. El aprender el oficio de albañil, "el hacerse macuarrro" y "andar de macuarro", en una parte del año y; la otra, volver al trabajo campesino, fue la primera desestabilización en la identidad productiva. En este ir y venir, los trabajadores de El Boxo no se hicieron ni proletarios, ni dejaron de ser campesinos. Karl Kautsky (2002: 226) ya había descrito este proceso señalando:

> Pero no se hallan siempre numerosas ocasiones de trabajo suplementario y no siempre alcanzan para satisfacer la necesidad de dinero de los pequeños campesinos. Cuando el ingreso accesorio no le es ofrecido al campesino, a éste no le resta otro recurso que marchar a buscarlo, aun a costa de separarse temporariamente de su tierra. Cuanto más se desarrollan los medios de comunicación modernos, […] tanto más fácilmente el campesino se decide a dejar su aldea, al menos temporariamente, y aun se atreve a aventurarse más lejos. Una parte de la familia del pequeño campesino —naturalmente, la que tiene mayor capacidad de trabajo— va y viene periódicamente para procurarse la alimentación y para ganar además un poco de dinero para toda la familia. Es solamente esta forma de emigración temporaria y no la permanente la que aquí nos interesa, pues en esta parte no estudiamos las formas de proletarización del campesino, sino aquellas mucho más importantes en las que el campesino conserva las características exteriores que ha tenido hasta ahora, pero que comienza a asumir las funciones del proletariado.

¡Y que me voy a México!

Yo los vi ahí, estaban echándose unos pulques en Santuario. Esos chavos estaban bien vestidos y se veía que traían su dinero. Era porque trabajaban en México. Me invitaron a tomar con ellos. Yo les pregunté: ¿y hay trabajo allá donde están ustedes?

-Que sí. Que hay un chingo de trabajo.

Y me dijo uno ¡vámonos! Pos vamos. Ahí que me gustó a mí ¡y que me voy a México!

[94] La apertura de caminos y transporte público para bajar desde El Boxo a Ixmiquilpan es importante para comprender la migración desde la comunidad hacia Ciudad de México. En 1936 se había interconectado Ixmiquilpan con Ciudad de México, a través del paso de la carretera México Laredo. Llegar a Ixmiquilpan era la única forma de salir, desde este rincón del Valle del Mezquital, hacia la capital del país.

Tenía 14 años. Los otros chavos tendría unos 20. Ahí llegamos a México, a Polanco. Unas obras que había.

Y ahí ¿pos donde me quedo? No conocía nada México. Pos en la obra. Así lo hacían los otros chavos. Ahí conocí otro chavo, Alberto se llamaba, no sé si todavía viva, tenía como 18 años. Me decía:

-¿No te gusta estudiar? ¿No?

-¿Cómo no? Que sí, le dije. Vamos a la escuela entonces me dijo.

- ¿A poco tienes clases?

-Que sí.

Ahí comencé a ir en la escuela con él. Pero ahí me regué. Yo solito, mientras más conocí México más me regué. Conocí un señor de acá de Barrio de Tixqui. Ahí el me enseñaba porque yo era su chalán en la obra.

-¿Pa' qué estudias? Me decía, ¿A poco no sabes trabajar? ¡Pos sí chingao'! ya le sabes. Ya te puedes defender ¿o a poco no te he enseñado?

Pos sí le decía. Entonces dejé de ir a la escuela.

De esa vez que me fui fueron seis meses. De ahí regresé acá y me metí en las minas de vuelta. Ahí me quedé más tiempo en la mina. Antes siempre trabajé en las minas. Ahí aprendí el castellano. Con los patrones que eran buenos, los de las minas. Ahí cuando volví Don Ramón, el patrón de la mina, me decía:

- Oye chingao' ¿para qué te sales? ¿A qué te vas pa México cabrón? tú chíngale al trabajo. Órale, necesito metales…

-Pero me pagas bien barato, le decía.

-¿Ya aprendiste el gusto del dinero chinga o qué? Me decía Don Ramón. Pero acá bien cerca de tu casa estás, no sufres… allá tienes que pagar comida y de todo y acá qué, acá no te falta nada.

Estábamos unos meses por minas de San Clemente, otros por San Miguel. Entonces entrábamos a las siete de la mañana. A la una comíamos. Mis hermanas me llevaban mi comida. A las dos volvíamos a la mina y hasta las cinco.

En la mina era bueno. Te daban las herramientas. Una barrena, una pala. Nos vendían la pólvora por kilo. Una pólvora así tipo caña que había. También el fulminante por kilo y la mecha por rollos, vendían. Pero duraban mucho, varios meses.

A las minas llegaba gente a trabajar a sacar piedra, como yo. Otros nada más para acarrear. Tenían que llevar sus propios animales de ellos para llevar el mineral hasta Cardonal. En ese tiempo no tenía camino hasta la mina. Otros les pagaban por andar fijando el cerro, poniendo postes y entarimados para atrancar el cerro y que no se viniera abajo cuando las explosiones.

Nos pagaban por toneladas. Así cada 15 días llegaban a pesarte lo que habías sacado. Supóngase 70 u 80 toneladas. Dependía de la veta. En unas no más metías la barreta y sabías que la veta era buena. Ahí el patrón te pagaba lo que habías hecho los 15 días. Podías ir a la plaza de Cardonal de los domingos que se ponía bien bonita. Estaba chingón ese trabajo, pos a mí me gustaba.

Pero entonces llegó el momento que dijeron que iban a cerrar, que iba a parar la mina. Que iba a ser no más un tiempo. Pero hasta hoy nunca más se abrió. Se abandonaron, después los patrones murieron. Don Ramón me había ofrecido para llevarme a Zimapán y yo no había querido. Pero después supe que allá también paró.

Cuando paró las mina ¿Pos pa dónde? Varios de los de las minas se fueron al Rancho de Don Beto [Alberto Ramírez Bautista, Rancho de San Juan]. Ahí me fui también. Ese trabajo no era de Don Beto, era de su señora que vivía en Cardonal, porque este viejo ocupaba la gente, era bien canijo. Persona que llegaba, fuera hombre o mujer le daba trabajo pero era bien mañoso el pinche viejito. Pagaba poco y daba de comer nomás una tortilla, una tortilla no más, con quelites de ahí de las milpas y no más daba pulque revuelto con agua. No pos así no era bueno. Después que te pagaba, ¿qué? Pos tres o cuatro pesos, pero había que ir hasta Cardonal porque era allá que pagaba su señora. A mí no me gustaba.

Ese Beto era bien abusivo, tenía un buen de hectáreas. Todos esos cerros [norte de la comunidad de El Boxo] hasta el otro lado eran de él. Como fue presidente municipal podía abusar de la gente aquí que no tenía nada más para trabajar. Por eso después los de Tixqui empezaron a pelearle los terrenos.

A mí no me gustó trabajar con ese viejito y entonces que me voy pa' México de nuevo. Ahora llegué cerca de Tacuba. Ahí me renté un cuartito y pagaba como cuatro pesos. Comencé a trabajar en una compañía que piloteaba con bomba los edificios del Seguro que estaban construyendo. Ya ve que allá en México hay pura agua, había que sacar el agua para construir los edificios. Más de 60 metros de profundidad para bombear el agua y meter castillos de los edificios. Ahí aprendía a usar esas máquinas grandes para sacar el agua.

En esa compañía anduve trabajando varios años. Iba y venía. A mí siempre me ha gustado sembrar. Entonces en tiempos de siembra les decía a los maestros encargados de la obra. ¿Sabe qué? Ya me voy a ir a sembrar a mi tierra.

-¿Cuántas semanas vas?

-Pos unas cuatro, les decía.

-Pos vete, no más cuando vuelvas nos vienes a ver. Me decían los maestros.

En ese tiempo México tenía un chingo de trabajo. Para donde le mirara había obra. Varios de aquí Santuario, Tixqui, Pilas, Piedra Chica, Decá, nos encontrábamos por allá. *Todo andaba trabajando allá*. Armábamos barbacoa en México. Tonces algunos que venía acá llevaban su pulque. Pero después me encontré un señor de Actopan allá en México. Y que me dice:

-Pos pa qué chingado andan encargando pulque de allá. Aquí también hay pulque bueno.

Ahí nos llevó a Magdalena Contreras. Pura milpa que era ahí. Harto maguey. La gente raspaba. Tonces ya nos íbamos cada semana a buscar nuestro pulque allá.

Pero como le digo, México todo había mucho trabajo. México estaba tranquilo. Por eso podíamos venir y volver a ir, para ver las familias, la milpa y después para tener trabajo allá. En ese tiempo le tocó de presidente a López Mateos (1958-64). Le tocó parar harto edificio.

Entonces había un chingo de trabajo. Y después ya no hubo, después ibas pero tenías que buscar más.

Yo seguí yendo pero ya no era lo mismo. Porque allá no había tanto trabajo y porque ya me había comprado mi tierra. Antes nada más venía a sembrar la tierra de mi papá y con mi hermano que si es ejidatario. A veces le sembraba a un señor que era dueño de acá donde vivimos ahora. Ahí le compré este terreno en 1964.

Aquí en el pueblo era bueno. El Boxo siempre tenía más humedad. Más agua. Año con año tenía su siembra. En Santuario y para abajo no es así. Por eso me gustó acá en este pueblo. Ahí ya tuve la familia, iba a México pero me venía para trabajar la tierra más seguido. Hasta que ya no hubo más trabajo allá.

Felicidades que ya sacamos un nuevo albañil

Aquí siempre hubo como quien dice mucha pobreza. Nosotros éramos así de andar descalza. Ya era un sueño comprarnos los huaraches. En aquel tiempo era más de una o dos cargas de carbón comprar unos huaraches. Hasta Cardonal íbamos así no más sin zapato por las piedras, los cardones, ¡imagínese!. No pos en ese tiempo estábamos bien jodidos, porque aquí no había nada de trabajo. Dónde conseguir un dinero, no había. Por eso algunos, antes así de la edad de nuestros papás, ya se habían empezado a ir a México. Allá ya conseguían su chamba y podían traer algo de dinero para la familia, para comprar lo mínimo de acá que era maíz y el combustible para alumbrar lo que cada quien tenía, sus casitas, así de penca [de maguey], allá en el cerro.

Cuando yo fui a México tenía yo 17 años, ni conocía yo cómo hacer la mezcla ni conocía yo cómo hacer una revoltura y no pos, ¿Cómo lo saqué? ¿De dónde? Si acá casi no había albañil, así macuarro, puro carbonero que había.

Nos fuimos allá con mi carnal que es mayor, un poco mayor que yo. Por ahí del 1977 nos fuimos.

Llegué y encontré un albañil y anduve con él un año así, de chalán. Después con otro, también cerca de un año. De ahí después encontré un otro albañil, otro maestro que tenía

otra obra grande que era por estajo, o sea que agarraba una obra por un tanto pues. Y entonces, me decía:

-No pos ¿Sabes qué? Órale, tú chavo vas estar con los dos maestros y entonces, propone dos chalanes y dos maestros. Tú vas a atender la mezcla y tú la vas a atender la piedra, ándale.

No pos, nosotros atendíamos piedras, no pos piedras, pinchas piedrotas así, con carretillas y órale. Órale maestro,

-No pos trae más.

Te decía:

-A ver chalán, tráeme esa piedra, ándale tráeme esa, tráeme otra… no pos ya.

Tonces yo empezaba yo a buscar las piedras que más o menos no le costaba pegarlas al maestro, que se ajustaban pues, y ya más o menos vio que estaba aprendiendo.

-No, tú sí lo sabes hacer cabrón, tú si lo sabes trabajar, me decía el maestro.

Entonces ya después, me dice:

-¿Oye porqué tú no puedes agarrar la cuchara así como maestro?

No pos es que me da pena.

-No, pena sólo robar. Pos no sí ya le sabes, ya mejor ponte de maestro.

Yo ya tenía 20 años.

-¿Cuántos años andas de chalán? Me preguntó el maestro.

Tres años, ahí le dije.

-¿No manches? Yo duré no más tres meses. Para tres años y ya estuvieras de maestro me dijo.

Préstame una cuchara, esa que utiliza pa sacar la mezcla, y yo lo pego la piedra, le dije.

-¿Sabes qué? Te voy a regalar un martillo, una cuchara, una broca de así de mano. Te lo regalo esto y sale tú a trabajar.

Los otros me dieron una maceta y un cincel.

-Pos órale, me dijo. Mira yo te voy poner tu plomo, me vas a pegar estas piedras acá. Agarra a tu carnal de chalán.

Yo ni sabía ni mandar. Tampoco así de decir: vas ¡échame la piedra! ¿Sabes qué? Pos haz la mezcla. Pos no, yo no sabía así de mandar, me daba pena. Entonces le decía a mi carnal, arréglame las piedras y así. Ya después que llega el ingeniero. Yo me llevaba con él. Él me decía por mi apodo que me habían puesto, me decían Chato. Y me dice:

-Órale y este albañil. Órale Chato ¡Qué bonito, así se trabaja chingao! Ora sí te vamos a festejar.

El primer semana y que me festejan de albañil. No pos me compraron sus caguamas, su comida, ahí era día sábado, y comimos.

-Orále pos ¡felicidades que ya sacamos un nuevo albañil!

Como al mes ya que me llevan a pegar unos azulejos en unos baños, unos detallitos. Yo nunca había pegado nada de eso, llego y los pego. Después llegó el ingeniero y me mandó hacer unos letreros de azulejos. Unos azulejos que ya venían con letras, así tipo talavera. Ahí que hago los pinches letreros y ahí sí. ¡No'hombre! Ora sí que me hice albañil, gracias a estas gentes que conocía allá en México.

Después me dejaron una obra más grande de encargado, para unos locales. Eran como de cinco o seis cuartos.

-Tú te vas a encargar de esto ¿Pero sí lo vas a hacer? Me dijo el ingeniero.

-Pos sí ¿cómo no?

Si me estaban dando esa oportunidad cómo no lo iba a hacer. Pos no, ahí había que demostrar.

Y entonces a los otros maestros más chingones na'más me venían a supervisar.

-Órale pinche viejito, si ya le aprendió.

Antes, de chalán me pagaban la mitad de lo que ganaba después de albañil. En ese tiempo venía cada 15 días o un mes aquí en la comunidad, a ayudar a mi difunto papá en la milpa. Les dejaba un dinero yo. Pero nunca me dejaba así de no venirme acá al pueblo.

Cuando ya se murió mi difunto papá, me vine. Me dijo antes, te vas a encargar de ver los terrenos. Por eso me quedé como ejidatario, como mi difunto papá que era ejidatario, y compré otra pequeña propiedad de ahí frente del ejido y unos animales, para cultivo y para el carbón. Entonces ya casi no radiqué en México, na más *anduve* aquí o me iba a Pachuca a Santuario, así en obras, de macuarro pues, o donde había chambita pero no tan lejos. Y así hasta que después me crucé pal otro lado [Estados Unidos], por ahí de 1985.

La ambigua valoración del trabajo campesino

Ambos relatos pueden considerarse arquetípicos en las trayectorias laborales que comenzaron a establecer los habitantes de El Boxo, desde mediados del siglo pasado. El primero corresponde a Don Patricio Callejas, nacido en 1927 y; el segundo, a Don Arón, nacido en 1960. Mientras la experiencia de don Patricio, es la de aquellos que iniciaron la migración a Ciudad de México, la de Don Arón es la de la generación posterior que consolidó, para los habitantes de la comunidad, a la capital del país como espacio central en el repertorio de formas de ganarse la vida.

Ambas generaciones marcaron un punto de inflexión respecto de la relación que establecían los habitantes de El Boxo con los mercados de trabajo. Desde entonces el “andar trabajando”, fue primordialmente el andar fuera de la comunidad. Hacia la década del cincuenta y sesenta del siglo pasado comenzó a hacerse cada vez más común que los hombres jóvenes migraran a Ciudad de México a trabajar, como obreros de la construcción, en temporadas que alternaban con los principales momentos del ciclo agrícola. Esta migración, pauteada temporal y espacialmente por el calendario agrícola, respondía a dos necesidades/obligaciones: llevar dinero a la comunidad y trabajar la tierra familiar.

Como ha mostrado Arias (2009:83) el establecimiento de Ciudad de México como principal espacio para la migración temporal, así como la incursión de los trabajadores en el sector de la construcción, no fue particular a los trabajadores de El Boxo. Para muchos trabajadores rurales el

sector de la construcción en Ciudad de México fue un nicho laboral que, a la vez que demandaba grandes contingentes de trabajadores de origen rural, les permitía a éstos regresar a sus pueblos durante las lluvias, periodo durante el cual se requería su presencia en la siembra del campo y, al mismo tiempo, disminuía la demanda de obreros de la construcción en la capital. Sobre este punto, y para el caso específico del Valle del Mezquital, Carton de Grammont (1982:87), apuntaba que

> En temporada de lluvia el peón eventual que tiene tierras se queda en su pueblo para cultivar su parcela pero también porque en este mismo período disminuye el trabajo de construcción en la ciudad. En temporada de sequía aumenta la migración a la ciudad porque no hay trabajo en la unidad de producción campesina y aumenta la actividad en el sector de la construcción urbana.

La experiencia migratoria de las generaciones de Don Patricio y Don Arón, impactó en la comunidad en varios niveles. Ésta marcó la progresiva e irreversible monetarización de la economía local, expresada, por ejemplo, en el gradual abandono de prácticas de trabajo mancomunado, de "mano vuelta" o "prestada de fuerzas" en las milpas o en la construcción de casas. Pero además propició una vía de vinculación con el mercado de trabajo sin el abandono definitivo del terruño, ni de la economía campesina. La construcción de las casas da cuenta del compromiso con el primer aspecto, permanecer en El Boxo; mientras que la compra de tierra en la comunidad y el retorno a ésta para heredar derecho ejidal, da cuenta del segundo (profundizaré en estos aspectos en el capítulo siguiente).

La vinculación con los mercados de trabajo fuera de la comunidad y el establecimiento de ciclos migratorios ceñidos al calendario agrícola, no solo propiciaron que la dimensión del arraigo se acentuara por sobre la de la diáspora, sino que además viabilizaron la reproducción de la propia economía campesina en El Boxo. En primer lugar, permitieron que un sector de la comunidad —la familia del migrante— permaneciera en ésta atendiendo los cultivos. Gracias a los salarios que obtenían los trabajadores en Ciudad de México, las familias podían comprar la porción de maíz que no producían, además de acceder a otros alimentos y mercancías. Entre ellas la compra de combustible para iluminación, vestimentas y utensilios para casa (en especial aquellos utilizados en la preparación y el consumo de alimentos).

En segundo lugar, porque —aun estando orientado exclusivamente al autoconsumo— el proceso productivo campesino es, a la vez, productivo y consuntivo. Vale decir, en tanto proceso

productivo, el trabajo campesino requiere insumos, algunos de los cuales no son producidos por el propio campesino y deben comprarse fuera de la comunidad. Entre estos insumos, pueden considerarse herramientas, cuerdas, costales para el guardado y transporte de cultivos, además de abonos y otros productos del paquete tecnológico introducido al Valle del Mezquital en los años setenta e incorporados paulatina y discontinuamente en algunos espacios de cultivo de temporal como El Boxo. En el ámbito de lo consuntivo del proceso de producción campesino de la comunidad, debe incorporarse además la compra de alimentos para animales en tiempos de seca.

Finalmente, en tercer lugar, la migración temporal de trabajadores a Ciudad de México viabilizó la reproducción de la propia economía campesina en El Boxo, porque permitió su mantenimiento y, en algunos casos, su ampliación. Como se muestra en los dos relatos expuestos, parte de los salarios conseguidos por el andar trabajando en la ciudad, permitieron la compra de tierras en la comunidad y de animales para el trabajo campesino de siembra y producción de carbón. A este respecto las tempranas reflexiones de Kautsky (2002: 230-1) ayudan a entender cómo la migración temporal de campesinos a los centros industriales podía promover la permanencia y la relativa consolidación de la pequeña propiedad. Los trabajadores temporarios, decía Kaustsky,

> regresan a sus hogares con regularidad y destinan sus ahorros a su pequeña hacienda […] para sostener a la familia que no puede vivir de su pequeño predio […] A pesar de la miseria del campo, muchos regresan a la tierra donde nacieron; regresan para casarse o para heredar, para recobrar la pequeña propiedad paterna, y traen consigo sus ahorros que mantienen por un tiempo más esa explotación amenazada por la ruina y permiten a más de una pequeñísima hacienda la compra de nuevas tierras, de una vaca, la reparación de una choza en ruinas [… En conjunto, todo] eso consolida la pequeña propiedad agraria.

En México, esta tesis fue confirmada por los estudios de migración campo-ciudad (Arizpe, 1985; Guerrero, 1977). No obstante, el equilibrio temporal entre el trabajo en la parcela y el trabajo como asalariado fuera de ésta, más aún en espacios distantes de los pueblos del campesino, fue provisional (cf. Arias, 2009). La necesidad cada vez mayor de mercancías y, consecuentemente, de dinero para adquirirlas, redundó en que la producción de autoconsumo de la milpa y la pequeña producción mercantil, fueran relegadas temporal y económicamente por los campesinos que buscaron resolver, cada vez con mayor intensidad, sus formas de ganarse la vida en los mercados de trabajo asalariado.[95]

[95] Volveré a la discusión teórica sobre este punto, en el apartado "Consecuencias espacio-temporales del andar trabajando" (capítulo V).

Para el caso de El Boxo, el acceso relativamente constante a empleos asalariados fuera de la comunidad, comenzó a diferenciar temporal, espacial y económicamente, dos tipos de ocupaciones. Aunque el calendario agrícola siguió preponderando en la organización del ciclo anual de los habitantes de las generaciones referidas; el trabajo, y el interés por ocuparse, pasó a tener cada vez más un fin económico. De esta forma se propició una diferenciación entre la dimensión reproductiva del trabajo campesino en la comunidad y el trabajo productivo fuera de ésta, ligado a la obtención de salario. A medida que la heteronomía material se hizo mayor, esta desvinculación se profundizó.

Hacer carbón era, como lo expresó el maestro Hermenegildo, el "único *trabajo económico*" que se tenía en la comunidad y con eso no alcanzaba. Pero además algunos de los espacios cercanos de trabajo asalariado, que habían marcado las trayectorias laborales de la generación anterior a la de Don Arón, ya habían colapsado. Las minas, como el propio relato de don Patricio lo expresa, habían cerrado y el perfil minero de esa parte del Valle no se recuperó. Las joyas dejaron de ser atrayentes de mano de obra jornalera porque algunas ya no fueron productivas y se abandonaron, mientras que otras, fueron entregadas a ejidos o, como el caso del Rancho de San Juan, fueron vendidas a pequeños propietarios. Por más de tres décadas, Ciudad de México fue para los trabajadores de El Boxo el principal, si es que no el único, espacio donde adquirir un "trabajo económico". De ahí que andar trabajando fuera de la comunidad era esencialmente, por aquel tiempo, andar de albañil o macuarro y, en menor medida de empleada doméstica,[96] en la capital del país.

Desde entonces, es posible imaginar, comenzó a emerger una relación contradictoria o ambigua respecto del trabajo campesino. Por una parte, la economía campesina se valoraba al punto que se compraba tierra para sembrar o se abandonaba la trayectoria migrante para asumir derechos y obligaciones ejidales por herencia. Pero, por otra, como se aprecia en la primera parte del relato de don Arón, se entendía la imposibilidad de vivir sólo de la tierra. En otros términos, se asumía la, cada vez mayor, dependencia del empleo asalariado.

Las necesidades de los habitantes de El Boxo, propias de la precariedad en el equilibrio entre producción campesina y consumo, así como todas aquellas emergentes de un vínculo cada vez mayor con la economía capitalista, no podían resolverse desde el trabajo campesino de autosubsistencia. La

[96] Hacia la década de 1970 comienza a registrarse la incorporación de mujeres de El Boxo a la migración a Ciudad de México. Ellas se ocupaban en el servicio doméstico y retornaban a la comunidad, la mayoría de las veces, para contraer matrimonio. Una vez casadas la movilidad laboral de las mujeres era casi siempre bloqueada (volveré a este punto en el apartado "Para tener lo de una", capítulo VI).

limitada capacidad en la producción local de mercancías o la mínima y discontinua vinculación de la producción local (considérese: carbón, ganado ovino y caprino, artesanías, piñón), con los mercados, hizo a los campesinos de El Boxo trabajadores libres, en el sentido marxista del término, antes —o sin la necesidad— de despojarles de su tierra, porque de ésta no podían vivir. Para los campesinos de El Boxo, la necesidad de dinero se podía resolver sólo en su condición de trabajadores libres, vale decir, como poseedores de fuerza de trabajo, como ofrecedores de trabajo fuera de la comunidad, en Ciudad de México donde había "un chingo de trabajo", donde el desarrollo estabilizador mexicano generaba un sinnúmero de procesos productivos ávidos de brazos.[97]

El valor de uso de la fuerza de trabajo de aquellos habitantes de El Boxo que comenzaron a migrar, se segmentó en dos espacios y tiempos. Uno, el de la comunidad y el ciclo agrícolas. Otro, el de Ciudad de México y sus obras. Entonces la ambigua valoración del trabajo campesino, que comienza a emerger desde los tiempos de las generaciones acá descritas, se relaciona con el dinero o, más específicamente, con la imposibilidad o la disminuida capacidad de obtener dinero desde la milpa o el bosque. En El Boxo, como dijo don Arón, "no había nada de trabajo. Dónde conseguir un dinero, no había".

Quienes comenzaron a acceder a salarios adquirieron mayor capacidad de consumo, con la cual se promovió —como discutiré en el próximo apartado— una primaria diferenciación social y económica, a partir de la cual los más ricos ya no serán más, como lo expresaba el mismo don Arón, aquellos habitantes de la comunidad mayormente vinculados a la producción campesina. Por el contrario, en décadas ulteriores, tener al trabajo campesino como único o fundamental medio de vida, comenzará a ser sinónimo de pobreza, porque el acceso al dinero modificaba las nociones de vida buena y bienestar que previamente habían orientado la vida social en la comunidad.

Los ricos de tiempos pretéritos, aquellos que según Don Arón "sembraban milpa", los que "hacían pulque solos, [los que] nunca sabían comprar pulque, nunca sabía comprar maíz"; dejaron de ser los ricos, porque el bienestar ya no podía entenderse fuera de la órbita del dinero. Desde entonces

[97] "…un campesino semiarruinado que sólo saca de su parcela una pequeña parte del cereal que necesita y que obtiene el resto (aunque sea en cantidad menor y de peor calidad) mediante «ingresos ocasionales», suplementarios, no disfruta de bienestar, pero posee recursos monetarios […] Los campesinos pobres, como consecuencia de la penuria en que viven, se ven indefectiblemente obligados a buscar medios de producción ajenos para aplicar su trabajo, es decir, a vender sus brazos (Lenin, 1969: 34-56).

los que antes eran percibidos como ricos, al igual que aquellos que antes eran percibidos como pobres, tuvieron que salir de la comunidad tras la procura de salarios.

Diferenciación social primaria

Con la salida migratoria se modificaron las lealtades y las aspiraciones. Mientras la comunidad perteneció a Santuario Mapethé, los hombres debían acudir constantemente a faenas en beneficio del pueblo viejo. La ausencia de los hombres en la comunidad, redundaba en la ausencia en las faenas y, frente a ello, en sanciones por parte de los ciudadanos de Santuario hacia los habitantes de El Boxo. Esto incentivó la opción de separarse del pueblo antiguo y constituir una comunidad autónoma. A ello también respondió una modificación en el nivel de las aspiraciones.

La primera generación a la que nos hemos referido, la de don Patricio, no tuvo educación formal, siendo en su mayoría analfabetas. Estos habitantes de El Boxo, tuvieron como primera lengua el hñähñu y, algunos de ellos, adquirieron en su adolescencia o juventud, un dominio incipiente del español ligado a sus experiencias laborales, especialmente a partir de la migración a México. La modificación de esta condición incentivó a esta generación a bregar por la instalación de una escuela en su comunidad. Formalmente, la instalación de la escuela en la localidad significó la separación respecto de Santuario Mapethé. La solicitud ante instancias de gobierno regional y federal, en particular, la insistencia ante los representantes del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, resultó que en 1960 se estableciera la escuela, provisionalmente instalada en casa de un vecino de la comunidad. Gracias a ello, la generación posterior —la de don Arón—, aunque siguió teniendo al hñähñu como lengua materna, adquirió mucho más temprano (en edad escolar primaria) el español y aprendió, prácticamente en su totalidad, a leer y escribir.

Al logro de separarse de Santuario Mapethé e instalar la escuela primaria en la comunidad, se sumaron nuevas gestiones para la construcción de los primeros salones de escuela y, quince años más tarde, la instalación del prescolar. A estas demandas y acciones por la mejora comunitaria, dirigidas por la gestión de ciudadanos de la generación de don Patricio, debe sumarse la mejora de la carretera, así como los más de diez años de gestión para la llegada de la energía eléctrica a El Boxo.

El acceso a trabajos asalariados, la progresiva monetarización de la economía local y la modificación en el ámbito de las aspiraciones, se vieron reflejadas en una primaria diferenciación social

entre aquellos que no migraban y los que sí lo hacían. Mientras los primeros continuaron dependiendo casi exclusivamente de la economía local y sus escasas y discontinuas vinculaciones al mercado, los segundos comenzaron a constituir sus medios de vida recurriendo al salario y, al cada vez mayor, consumo de mercancías.

También entre quienes migraban se evidenciaba aquella primaria diferenciación social. Para miembros de las generaciones acá referidas, dichas diferencias se vincularon con la capacidad de ahorro y el comportamiento de los trabajadores de El Boxo que migraron a Ciudad de México. "Muchos se chingaron el dinero. Nada más les pagaban y se tomaban todo allá en México. Llegaban acá en la comunidad sin nada. Ahí las señoras bien pobres con un buen de chamacos tenían que seguir chambeando de la milpa, del carbón o de lo que fuera para tener para comer", me había contado don Doroteo.

El consumo de mercancías, que tuvo quizá su efecto más notorio en la construcción de las casas con materiales exógenos (bloques de cemento, metales, láminas de zink, etc.), fue la materialización de la primera diferenciación social a la que me he referido. Ésta se consolidará en décadas ulteriores y será más clara en la generación posterior, ligada al nivel de formación y la aparición de los primeros profesionistas en la comunidad. El maestro Hermenegildo sintetizaba este proceso señalándome:

> "Algunos del tiempo de nuestros padres lograron tener un poquito más de economía gracias a que se iba a trabajar a México. Comenzaron a construir sus casas de material y se empezó a notar que les iba mejor, entonces otros quisieron también hacerlo, sobre todo los más jóvenes que observaron eso, nos fuimos así, como quien dice, contagiando para querer superarnos. Pero ahora ya no fue sólo con irse a México, no. Ahora fue por la educación. Porque todos acá gracias a que se instaló la escuela en la comunidad ya tuvimos nuestros estudios de primaria y pudimos defendernos mejor".

Capítulo V

Dinero y escasez

Consecuencias espaciotemporales del andar trabajando

Cuando era joven no tenía ni futuro ni pasado. Después trabajé.
Pavimenté carreteras, rompí cemento, excavé bajo viviendas y retiré barro.
Conté paladas…conté ladrillos.
Fue el tiempo en que tuve un pasado. Era pesado como los bloques…
Sin pasado me habría hundido. Creía que tenía futuro también, pero no podía verlo.
Estaba en las cosas que levantaba y acarreaba y en lo que me daban por hacerlo.
Era un futuro que parpadeaba y se oscurecía cuando intentaba mirarlo.
Timothy O'Grady

Apuntes históricos sobre la monetarización

Desde una perspectiva histórica no es posible considerar al conjunto de comunidades indígenas del Valle del Mezquital como completamente separadas respecto del dinero, los mercados y el trabajo asalariado, porque en la región éstos tuvieron un temprano, aunque desigual, desarrollo. Ya con los inicios de la explotación minera, a mediados del siglo XVI, se constata la aparición de trabajadores asalariados[98], así como de un conjunto de comunidades indígenas especializadas en la producción de insumos para la minería, alimentos, servicios y artículos de consumo para españoles, mestizos y

[98] Othón de Mendizábal, ([1947] 2016: 123) apunta que por el temprano desarrollo de la minería en el Valle del Mezquital, aquí se localizaron los primeros "*naborios* (laboríos), es decir, indígenas que, por diversas causas, no estaban sujetos a tributos en aquella época, ni a jurisdicción política determinada, y que fueron los primeros trabajadores a salarios en la Nueva España". Esta prematura presencia del dinero entre los indígenas del Valle del Mezquital se puede rastrear en el pago en metálico por servicios eclesiásticos. Particularmente para mi zona de interés, en el Archivo Parroquial de la Parroquia de la Purísima Concepción de Cardonal, pude localizar documentos de cofradías de indígenas de Cardonal, Santuario Mapethé y alrededores (donde se sitúa El Boxo) que, desde el siglo XVII realizaban pagos en dinero por misas en honor a la imagen de la Virgen de la Purísima Concepción o al Señor de los milagros.

castas[99]. A ello debe sumarse la importancia mercantil que adquirió Ixmiquilpan como centro articulador de la porción norte del Valle del Mezquital, así como por su ubicación estratégica en las vías de comunicación de los centros mineros de la Nueva España.[100] A su vez, en este desarrollo económico, debe considerarse la presencia de haciendas agrícolas que, aunque fueron de menor importancia durante el periodo colonial, se expandieron durante la primera centuria de la República.

Sin embargo, la existencia de dichos desarrollos mercantiles no convirtió automática y homogéneamente al Valle del Mezquital en una región capitalista. El desarrollo territorialmente desigual de polos de producción capitalista y mercantil derivó, para la región, en lo que Roseberry (2014:262) denominó procesos de proletarización desigual, del que podemos abreviar el consecuente desarrollo desigual de la monetarización. A nivel regional, el desarrollo territorialmente disímil del capitalismo fomentó también procesos de proletarización y monetarización desigual, respecto del acceso a los mercados por las poblaciones indígenas cercanas y/o distantes de los polos de desarrollo capitalistas.

Diversas investigaciones históricas sobre el Valle del Mezquital constataron que desde el siglo XVI, las constantes invasiones de las tierras indígenas por el ganado de los españoles, los cambios en las condiciones del suelo, además de las pestes, el sometimiento a trabajos forzados y las hambrunas; diezmaron la población indígena, a la vez que le arrinconaron a la dispersión poblacional en los espacios altos del Valle (Melville, 1998; López, 2005; Ramírez 2011; 2012). Este

[99] Es posible sostener que, con excepción de la mano de obra directamente empleada en las minas y en la producción de granos (así como de otros productos agrícolas de escasa producción local), el desarrollo de la economía mezquitalense sostuvo la explotación minera regional casi en su totalidad. Respecto de la mano de obra ocupada en las minas, es patente la llegada de indígenas naborios de otras regiones y la temprana incorporación de esclavos africanos por la merma en la población indígena (tras las epidemias de los primeros años de la colonización del Mezquital), así como por la dispersión de la población otomí y su oposición a mantenerse permanentemente en las haciendas. Aun cuando se ha considerado que la ocupación de indígenas otomíes en la explotación de las minas fue relativamente baja, su participación en el encadenamiento productivo abierto por la minería fue protagónico. Entre otros ámbitos productivos vinculados a la minería, es posible constatar la participación indígena en la construcción de caminos y puentes, en las haciendas de beneficio, en la carga de mineral y en la arriería; en el corte de la madera y la leña, en la producción de carbón y cal; en el pastoreo de cabras y ovejas, en la elaboración de artículos de lana y de piel curtida; en la fabricación de enseres textiles, de alfarería, cestería, carpintería y herrería; en la obtención de alimentos y bebidas derivados del maguey como la miel, el aguamiel y el pulque; así como en la creciente y fundamental industria regional del ixtle, la jarcería y la cordelería obtenida del raspado de pencas de maguey y lechuguilla (cf. Lastra, 2010; Othón de Mendizábal, *ibíd.*, Melville 1998; Ramírez, 2011; 2012).

[100] Además de su importancia estratégica en el cruce de caminos de los primeros centros mineros de la Nueva España (especialmente Zimapán, Guanajuato y Zacatecas), que incentivó el desarrollo de obras para el permanente trasiego de mercancías, comerciantes y población en general (cf. Ramírez *ibíd.*); Ixmiquilpan adquirió centralidad comercial como articulador en los intercambios internos de la porción norte del Valle. En ello tuvo importancia cardinal la instauración en 1552 de la plaza o tianguis de los lunes en la ciudad.

desplazamiento de la población indígena, instauró el paisaje de caseríos otomíes dispersos, muchas veces inconexos de los pocos espacios urbanos de población mayoritariamente española y mestiza, que hasta mediados el siglo XX marcó la tónica demográfica del Mezquital.[101] Aun cuando parte de estas comunidades se integraran al desarrollo mercantil de la región, especialmente vía la venta de productos obtenidos de la transformación primaria de recursos naturales y, en menor medida, como jornaleros eventuales en la minería o como arrieros; es posible afirmar que en términos de sus medios de vida y, más ampliamente de la reproducción social, estas comunidades vivían en una situación de relativa autarquía respecto del polo mercantil capitalista. Esta situación no se explica porque estas comunidades fueran verdaderamente autónomas respecto de la satisfacción del conjunto de sus necesidades, discusión que desarrollaré en el siguiente apartado. La relativa autarquía tampoco se explica sólo por la distancia respecto de los polos de desarrollo capitalista, sino que más bien ello se debió a la incapacidad de dichos polos para absorber a la amplia población mezquitalense y, en particular, a los habitantes de las comunidades indígenas distantes de los pueblos principales.

Sabemos que la euforia minera que en el siglo XVI despertó el descubrimiento de vetas argentíferas al norte de Ixmiquilpan, en el actual municipio de Cardonal (y en menor medida en Nicolás Flores), se desplomó a finales de ese siglo (cf. Ramírez, 2011). Gran parte de las minas fueron abandonadas o mantuvieron una explotación de baja intensidad, la que recuperó impulso durante el siglo XVIII para descapitalizarse nuevamente en el siglo XIX.[102] No obstante, la explotación minera fue

[101] Este patrón de asentamiento no era necesariamente el de los otomí previo a la llegada de los españoles (cf. Melville, *ibíd.*; Lopez, 2008). Más bien, este tipo de asentamiento, correspondía a la población chichimeca que era la mayor población indígena de la porción norte y serrana del Valle del Mezquital. Citando documentos de 1617, Ramírez (2011:98) señala que "tanto gobernadores de Ixmiquilpan como los de Tlacintla, reconocían la dificultad de juntar a los pueblos chichimecos para llevarlos al repartimiento, porque vivían esparcidos en chozas muy distantes unas de otras y en serranías de difícil acceso". Hacia mediados del siglo XVIII ya era patente la dificultad de censar a los otomíes dispersos en el territorio, frente a la concentración de los no indígenas en los espacios urbanos. En la enorme región de Ixmiquilpan (dentro de la cual se agrupaban los actuales municipios de Ixmiquilpan, Chilcuautla, Cardonal y Nicolás Flores), según el Teatro Americano de Villaseñor y Sánchez la población de españoles, criollos, mestizos y mulatos, superaba numéricamente a los indígenas (3000 contra 2685) fenómeno que, según Othón de Mendizábal (*ibíd.*:160), "nos indica claramente la concentración urbana en la cabecera de la jurisdicción política, sede de la alcaldía mayor". Por su parte, Ramírez (2012: 102-3) con datos del "Padrón de la Jurisdicción de Ixmiquilpan" de 1791, señala que esta jurisdicción tenía una población de 17 mil personas, de los cuales el registro de los indígenas ocupaba únicamente 0.10%. Empero, la autora señala que al restar la población no indígena registrada del total de población señalada en el documento, el porcentaje —no registrado— de indígenas respecto de la población total de la jurisdicción alcanzaría un 77.08%. Hay que considerar en este punto que pese al señalado decrecimiento de la población indígena en el primer siglo de ocupación española, con posterioridad experimentó un crecimiento permanentemente (cf. Miranda, 1995).

[102] En 1824 la compañía alemana Deutsch-Amerikanischer Bergwerkverein adquirió diversas explotaciones mineras mexicanas, entre ellas algunas localizadas en el estado de Hidalgo. Aunque aquí las principales adquisiciones de la compañía fueron las ubicadas en el distrito de Chico y Pachuca, también se acordó la incorporación de minas de Cardonal (mina El Saltillo) además de algunas explotaciones en las barrancas y de la hacienda de beneficio de Itatlaxco (Nicolás

durante todo ese periodo el principal polo económico de la región y, si se considera la minería de los alrededores de Pachuca y Zimapán, del Valle del Mezquital en general. Por estas razones, la minería —aun siendo fundamental— en la configuración económica regional no representó la transformación económica de toda la región, ni la subsunción económica de comunidades periféricas como El Boxo. Ello porque su población, como la de otras comunidades distantes de los centros mineros, se encontraba confinada a sus propias lógicas de reproducción y se relacionaba, cuando lo hacía, de manera parcial y discontinua con el polo mercantil.

El otro polo económico en la dinámica regional durante la colonia y la primera centuria del México independiente, fue la hacienda agropecuaria. Su impacto en las bases de reproducción de la mayor parte de la población indígena no distó mucho de lo hasta aquí descrito. Por las condiciones de aridez y pobreza de suelo, en la hacienda mezquitalense se generaron, como ha apuntado Jonh Tutino (1999), relaciones sociales agrarias distintas de las reinantes en las regiones productoras de grano de los valles centrales de México. Refiriéndose al panorama de las haciendas de la región hacia 1810, Tutino (*ibíd*.: 178-9) señala:

> Las comunidades campesinas del Mezquital sufrían fuertes penalidades e inseguridades de sustento. Si bien unas pocas ciudades de mayor tamaño como Atitalaquia e Ixmiquilpan tenían algunas tierras de cultivo con riego, la mayoría de los aldeanos del Mezquital vivían en comunidades más chicas con tierras que sólo servían para criar cabras y cultivar magueyales. Pocos aldeanos del Mezquital podían emplear recursos comunales para cultivar maíz indispensable para un sustento autónomo. En cambio cultivaban el maguey y fermentaban pulque con su savia, mientras con la fibra hacían cordeles y otros productos. Se dedicaban a otras varias labores de artesanía, y periódicamente trabajaban en haciendas cercanas o en las minas […] Pero las minas dependían primordialmente de trabajadores permanentes y calificados. Y lo mismo pasaba con las haciendas del Mezquital. En vista de la aridez de sus tierras, la actividad primordial de esas haciendas era el pastoreo y la producción de pulque. Nada de eso necesitaba gran número de trabajadores. El cuidado del ganado de la hacienda ocupaba a un pequeño núcleo de subordinados permanentes de la hacienda en su mayoría mestizos y mulatos hispanizados. La producción de pulque requería mayor número de trabajadores temporales no calificados solamente cuando se hacía el trasplante de renuevos para el cultivo, proceso que sólo tenía lugar una vez al año. La extracción de la savia y fermentación del pulque sólo necesitaba unos pocos trabajadores calificados, en su mayoría indios, por tratarse de un producto indígena apenas comercializado recientemente como actividad de hacienda.

Flores). Antes de la quiebra de la compañía, en 1837, una comisión investigadora decidió descartar la explotación minera de Cardonal. Ello dio paso a que la explotación minera cardonalense volviese a desarrollarse por gambusinos (cf. Menz, 1982; Cahuich, 1997).

Durante el Porfiriato hubo en el Valle del Mezquital y zonas aledañas (como en los Llanos de Apan) un considerable aumento en el número de haciendas, particularmente en aquellos espacios con acceso al regadío u en otros de rica producción de maguey pulquero. Estos desarrollos fueron beneficiados por su cercanía con la capital del país y por la construcción del ferrocarril ocupado para el traslado del pulque a ésta (cf. Hernández, 2000). Sin embargo, la inclusión de la mayor parte de la población indígena de la región a relaciones de producción capitalistas continuó siendo escaza, así como también lo fue su impacto en la monetarización de las relaciones sociales de la región.

De este modo, ninguno de los dos polos de desarrollo capitalista lograba absorber a la mayor parte de la población indígena y, en particular, a la de las comunidades territorialmente distantes de las explotaciones mineras o de las grandes haciendas. Ello no quiere decir que esta población fuese del todo ajena a las dinámicas mercantiles que dichos polos favorecían. La importancia regional que tuvo desde el siglo XVI hasta mediados del XX la industria ixtlera, la del cal, así como la crucial implicación de los habitantes del norte de Cardonal —entre ellos los de El Boxo— en la explotación maderera y la producción de carbón vegetal, informa de los estrechos vínculos mercantiles de los habitantes de comunidades indígenas con los polos de desarrollo capitalistas de la región.[103] A ello hay que sumar la aparición de redes de mercadeo de productos regionales entre el Valle y regiones próximas, a las que algunos indígenas accedían también como trabajadores. Siguiendo el registro del padrón de ocupaciones en la región de 1819, Miranda (1995: 237) señala que

> todo parece indicar que muchos de los indígenas faltos de tierra se dedicaron a actividades industriales y mercantiles, que eran facilitadas por la proximidad de grandes centros mineros, como Pachuca y San Luis Potosí, o de una región llena de ciudades prósperas, como El Bajío. Sin tales salidas para sus productos no podría uno explicarse cómo hubo en El Mezquital tantos fabricantes de carbón, jarcia, tilmas, etcétera.

No obstante, lo que me interesa destacar aquí es que, desde el punto de vista de la constitución de los medios de vida desde los cuales se orientaba la reproducción social de las comunidades indígenas relativamente distantes de Ixmiquilpan y de los principales pueblos de la porción norte del Valle del

[103] "Con excepción del cultivo y explotación del maguey […] la economía de los otomíes de la región del Valle del Mezquital se seguía basando, como en la época prehispánica, preferentemente en la explotación de los recursos naturales, particularmente los agaves silvestres del tipo de la lechuguilla y la pita y de la palma (yuca); pues el incremento de los trabajos mineros proporcionó a los indígenas otomíes del Valle del Mezquital un nuevo recurso de vida, la jarciería, que tuvo durante toda la época colonial y buena parte del siglo [XIX…] un desarrollo verdaderamente extraordinario […] Además se habían abierto para los otomíes otros campos importantes de actividades económicas, como el corte de madera y leña, la fabricación de carbón y cal de los que se hacía enorme consumo en esas épocas en el beneficio por fuego y la construcción de ciudades, conventos, iglesias, etcétera" (Othón de Mendizábal, [1947] 2016:155).

Mezquital, la monetarización no alcanzó un lugar relevante sino hasta mediados del siglo XX, por la importancia creciente que adquirió la migración a Ciudad de México.

Podemos pensar que los habitantes de estas comunidades se vieron, desde los inicios de la colonia a las primeras décadas del siglo XX, en la necesidad y ante la oportunidad de diversificar sus modos de ganarse la vida, incorporando a sus bases de reproducción las demandas emergentes de los polos de desarrollo capitalista, tanto en términos de la producción de mercancías, como de la participación eventual en los mercados de trabajo de estos polos. Empero, esta diversificación puede entenderse en los marcos de una pluriactividad campesina tradicional (cf. Schneider, 2009), en la que la mezcla de actividades económicas, pese a su diversidad y —en ciertos casos— a su alto nivel de especialización, eran subordinadas al trabajo en la tierra, al que se otorgaba tanto la centralidad económica familiar, como la de la dinámica sociocultural de la sociedad rural.

El carácter territorial de la desigual monetarización y proletarización en el Valle del Mezquital se expresa con mayor intensidad en la primera mitad del siglo XX por la ampliación de los sistemas de irrigación agrícola. Desde entonces, se reconocieron dos regiones diferenciadas económicamente. Antes de ello, como apuntaron Medina y Quezada (1975: 51):

> La ganadería y la minería enfocaron su área de explotación y dejaron el resto del territorio al control de las repúblicas de indios […] Así los efectos sobre las comunidades otomíes son indirectos. Sólo la expansión de la pequeña propiedad y la introducción del riego en forma extensiva comienza a cambiar la situación económica, social y cultural de los pueblos otomíes de una manera drástica; aunque este cambio afecta solamente a una parte reducida de la región, en realidad sus consecuencias modifican notablemente el sistema de relaciones económicas y sociales, creando una mayor complejidad y acentuando la separación entre la población que observa una forma de vida tradicional y aquella otra que emplea una moderna tecnología.

Los cambios socioeconómicos y territorialmente desiguales derivados del proceso de irrigación del Mezquital, diferenciaron una porción irrigada al sur del Valle, de otra árida al norte, particularmente en las tierras altas. Mientras que en la segunda porción, en que se sitúa Cardonal y la comunidad de El Boxo, se continuó teniendo como principal medio de vida a los cultivos de temporal de autosubsistencia, así como a la explotación de maguey, lechuguilla, La pequeña minería y, en el caso de comunidades del extremo norte, los bosques; en la primera se produjeron acelerados procesos de conversión agrícola, vía la concentración de la propiedad y la especialización en cultivos comerciales (particularmente forrajes y hortalizas). En esta última zona, la concentración de la propiedad comienza

a manifestarse ya en los años treinta del siglo veinte (cf. Fabila, 1938) y se consolida a través de la práctica del arrendamiento de tierras, mediante la cual las empresas capitalistas lograron desplazar a las unidades de producción campesina (cf. Carton, 1982).

El desarrollo territorialmente desigual del capitalismo en la región y la diferenciación, cuando no segmentación étnica,[104] del proceso de proletarización y consecuente monetarización, ayuda a entender por qué las relaciones sociales y económicas no monetarizadas fueron dominantes en la reproducción social de habitantes de comunidades con las características de El Boxo, hasta bien entrado el siglo XX. Más ampliamente, este desarrollo desigual ayuda a comprender las caracterizaciones que diversos cientistas sociales hicieron de la región en la primera mitad de ese siglo.[105] La permanencia de modos de vida y de formas tradicionales de ganarse la vida (sólo incidentalmente ligadas al salario y los mercados); se explica así, no por el aislamiento ni por factores de resistencia cultural al cambio, sino por la propia configuración económica regional y por las formas territorialmente diferenciadas de penetración de las relaciones capitalistas de producción.

Equilibrio y escasez

Como argumenté en el capítulo anterior, la precariedad en el equilibrio producción/consumo que desde antaño experimentaron las familias de la comunidad El Boxo, es vital para entender el temprano imperativo de sus habitantes para recurrir a actividades asalariadas fuera de la comunidad y,

[104] Si consideramos que: primero, en torno a los polos de desarrollo capitalista del Valle del Mezquital (de la época colonial y del primer siglo del México independiente) se agruparon principalmente las poblaciones española y mestiza y; segundo, que el reparto de tierra posrevolucionario en la zona irrigada y la ampliación del regadío favoreció a mestizos en perjuicio de comunidades indígenas, podemos concluir que el desarrollo de los mercados económicos de la región mostró, desde el temprano siglo XVI, una marcada segmentación étnica. Alfonso Fabila (1938), en la década del treinta, y diversos autores en la de los sesenta y setenta del siglo pasado, abundaron en las características racializadas que adquiría la cuestión agraria en el Valle del Mezquital (Martínez Assad y Canabal, 1973; Boege, 1974; Durán, 1971; Calvo y Bartra; 1975; Martínez, 1975). En esas últimas décadas las investigaciones demostraron de qué manera los mestizos desplazaban a los otomíes de las tierras bajas, por medio del arrendamiento (ilegal hasta antes de 1971), la posesión por deudas y la coacción extraeconómica, para favorecer el acaparamiento de tierras en manos no indígenas. Al mismo tiempo, estas investigaciones evidenciaban de qué manera en ciertos casos el reparto agrario, en muchos casos usado en la región como instrumento de contención política, legalizaba el despojo y reforzaba la segmentación acá discutida; entregando a mestizos las tierras irrigadas y las de monte árido a las comunidades indígenas.

[105] En la primera parte del siglo XX, las descripciones etnográficas de Miguel Othón de Mendizábal, Alfonso Fabila, Fernando Rubín de la Borbolla, Francisco Rojas González o Manuel Gamio, consolidaron una imagen del Valle del Mezquital que colocaba a esta región como una de las zonas más postergadas, respecto del desarrollo económico en México. En su influyente trabajo "Consideraciones sobre problemas del Valle del Mezquital", Gamio (1952: 18-23) lo describe como "la región más árida de México […] el rincón de mayor pobreza e incultura de la República […Donde] en considerable proporción los habitantes sólo hablan el idioma otomí […y] el monolingüismo ahonda cada vez más el complejo de inferioridad que los caracteriza […y donde] Milenarios sistemas de cultivo persisten contra toda enseñanza agrícola".

generalmente, fuera del trabajo agrícola. En la primera parte del siglo XX, la precariedad del equilibrio producción/consumo se derivaba tanto de las limitaciones materiales de la producción campesina en la comunidad, como de aquellas institucionales y estructurales ligadas al bajo desarrollo de la economía regional. Salir a buscar dinero mediante la venta de la fuerza de trabajo fuera de la comunidad procuraba entonces satisfacer la necesidad primaria de alimentación.

El precario equilibrio producción consumo en la historia de El Boxo puede situarse en las discusiones teóricas en torno a la categoría de infrasubsistencia. Bajo ésta, en la teoría social se intentó establecer los límites mínimos para la reproducción de las unidades campesinas y sus comunidades, casi siempre considerándolas como unidades discretas y apartadas de mercados de trabajo no agrícolas. Michael Kearney (1996) postuló que gran parte de estas discusiones derivaron en el establecimiento de criterios arbitrarios, como aquel que situaba el límite de subsistencia en el 50% del valor producido por la unidad de producción y consumo (*ibíd.*: 58). En cierto sentido, desde el punto de vista del autor, la categoría de infrasubsistencia no solo se presentaba como desviación insensible a la hora de considerar las formas de reproducción del campesinado, sino que además tendía a ocultar los vínculos con los mercados de aquellos habitantes rurales que, no solo no producían directamente un producto agrícola excedente, sino que no producían producto agrícola suficiente para su propia reproducción (*ibíd.*:110-11).

Una alternativa teórica la otorgó el conjunto de planteamientos sobre la articulación de medios de producción bajo los cuales se entendía el mantenimiento/disolución de las formas de reproducción campesina mediante la incorporación del campesinado al sistema capitalista, fuese a través de la venta de mercancías agrícolas o directamente por medio de la venta de la fuerza de trabajo. Entre las propuestas articulistas las posiciones teóricas se polarizaron. Por una parte, hubo quienes defendían que la articulación era una etapa que tendía a la progresiva desaparición del campesinado y; por otra, quienes apuntaban que, por los beneficios que el mantenimiento de las economías domésticas campesinas reportaba para el capital, éste tendía a favorecer la permanencia del sector campesino, aún en condiciones de extrema pauperización.

Además de sus consecuencias finalistas, una de las dificultades para pensar bajo la perspectiva de la articulación la historia económica de una comunidad pequeña y relativamente aislada como El Boxo, es que en dicha perspectiva se solía presumir la presencia de mercados capitalistas, con los cuales los campesinos se relacionaban. En cierto sentido, como discutí en el apartado anterior,

ello se cumplía para el Valle del Mezquital. Empero, las bases de reproducción de las comunidades indígenas distantes de los polos de desarrollo capitalista seguían estando definidas esencialmente por lógicas no mercantiles. Ello otorgaba a la economía de estas comunidades una relativa autarquía respecto de dichos polos de desarrollo en la región.

Es necesario insistir que la relativa autarquía económica de comunidades como El Boxo, en el contexto del desarrollo económico del Valle del Mezquital de principios del siglo XX, no se sostiene bajo el supuesto de que estas comunidades fueran verdaderamente autosuficientes respecto de la satisfacción del conjunto de sus necesidades de sus habitantes. Las evocaciones de los mayores y de las generaciones que, desde mediados del siglo pasado, comenzaron a migrar desde El Boxo a Ciudad de México, confirman esta apreciación. Del mismo modo que lo hace la literatura histórica y etnográfica sobre el Valle del Mezquital.

En el apartado anterior he mostrado de qué manera los polos de desarrollo capitalistas con presencia en la región desde la colonia, no lograban absorber de manera permanente, ni subsumir a las comunidades indígenas territorialmente distantes de estos polos, a relaciones de producción capitalistas y/o mercantiles. Pero dicha realidad convivía con la precariedad en la reproducción económica al interior de las propias comunidades. Como apuntó Tutino (1999: 179), en el Valle del Mezquital "las áridas tierras de los pueblos hacían imposible la producción autónoma del sustento, mientras que [la minería y] las áridas tierras de las haciendas mantenían una baja demanda de mano de obra".

De tal modo que la autarquía relativa de las comunidades indígenas mezquitalenses fue resultado de dos imposibilidades: una, la de los polos capitalistas para ampliar su rango de influencia y absorber o integrar a las comunidades indígenas a relaciones capitalistas de producción y; otra, la de las comunidades indígenas para reproducirse de manera autónoma en el plano económico. Por lo tanto, es posible concluir que la autarquía relativa de estas comunidades se sostenía en el precario equilibrio producción/consumo que redundaba en francas penalidades y, particularmente, en la subalimentación de la población indígena. A este respecto Luiggi Tranfo (1990 [1974]:103) apuntaba,

> La alimentación refleja las consecuencias de la producción agrícola, considerando además el hecho de que cada pueblo, por lo menos los no irrigados, es autosuficiente, no tanto porque la producción sea tal que realmente satisfaga las necesidades orgánicas de la población, sino porque siendo más o menos idéntica en todo el Valle del Mezquital presenta las mismas características, existentes desde hace siglos, si bien con ciertas modificaciones

> que se han venido verificando lentamente […] Principalmente la subalimentación y el alcoholismo, la una dependiente del otro.[106]

Incluso en el caso de comuneros indígenas otomíes que acudían como jornaleros a los espacios de agricultura comercial del Valle del Mezquital, la situación de la subalimentación era palpable desde la década del treinta del siglo pasado. En estos espacios, el bajo poder de compra de los salarios compelía a los jornaleros y sus familias a continuar con prácticas de cultivo de temporal, caza, recolección y producción artesanal, así como de acceder a formas de crédito y endeudamiento que, en conjunto, posibilitasen completar la parte del salario negado.[107]

En la literatura socioantropológica sobre el campesinado se ha defendido que cuando el mercado o el trabajo de autosubsistencia no otorga al campesinado la posibilidad de producir excedentes o apenas lo necesario para el fondo de reemplazo (cf. Wolf, 1982), "el campesino se sitúa ante una alternativa dramática: reducir sus niveles de consumo o abandonar la explotación de su predio [… contexto frente al cual] normalmente elige la primera opción […] reducir sus necesidades y su consumo hasta el mínimo estrictamente físico" (Díaz Polanco, 1988: 123), "reduciéndose a los alimentos principales; [y restringiendo] sus adquisiciones en el mercado a los artículos más precisos" (Wolf, *ibíd*.: 28). Es posible apuntar que para El Boxo, ésta última era la única opción en un contexto de intercambio mercantil y de mercado de trabajo mínimamente desarrollado, como el que existía en la región en la primera mitad del siglo XX. Vale decir que, como he señalado, la precariedad en el equilibrio producción/consumo redundaba en fuertes carencias en el ámbito de la alimentación.

Reconsiderar nociones como infrasubsistencia y subalimentación para entender la configuración económica de comunidades mezquitalenses como El Boxo, de las primeras décadas del siglo pasado, no implica retrotraerse al esfuerzo académico de definir los límites estadísticos para esa precariedad, ni negar la temprana participación de los indígenas en mercados de trabajo capitalista

---

[106] Respecto del alcoholismo al que se refiere el autor (*ibíd*.: 104), apunta: éste es "alcoholismo del pulque [… y] se debe a la necesidad de suplantar con un tónico la poca alimentación y, por lo tanto, se impone como lineamiento constante y necesario en la dieta local [… En tanto que] Complemento dietético […] El pulque agrega al alcohol vitaminas, proteínas y minerales".

[107] Fabila (1938: 168-9) reportaba que "los campesinos pobres de la comarca, gastan en comer, más del ciento por ciento de lo que reciben de jornal […] el patrón no concede a su servidor ni siquiera lo que un peón necesita para sostener una alimentación detestable, como es la actual, y que mantiene las fuerzas físicas al servicio del patrón, pues que si es verdad que muchos alimentos que toma el campesino no los compra, es porque de alguna parte tiene que sacarlos, así es que los coge de la naturaleza, de los que industrialmente crea en el hogar y de lo que roba y obtiene a crédito, pero sí tienen una significación económica para todo el cálculo en el costo de la vida."

o en la producción y el comercio de mercancías. Más bien, lo anterior implica reconocer que, junto a que las condiciones regionales no brindaban un contorno ideal para pensar en la articulación de modos de producción, gran parte de las comunidades indígenas mezquitalenses no lograban producir lo necesario para un consumo alimentario razonable, como da cuenta la evidencia histórica y etnográfica. En esas condiciones de escasez se configuraron los estilos de vida, en el sentido redfieliano del término (que revisaré más adelante), de las comunidades indígenas mezquitalenses observadas por los etnógrafos de las primeras décadas del siglo XX. Estos estilos de vida serán los que se verán desestabilizados en la segunda mitad de ese siglo, por el mayor desarrollo capitalista en la zona irrigada del Mezquital y por la incorporación de la migración a Ciudad de México en el conjunto de formas de ganarse la vida desplegadas por los miembros de comunidades otomíes.

Dinero y estilo de vida

He defendido hasta aquí que la autonomía relativa sobre la cual basaron su reproducción económica comunidades mezquitalenses como El Boxo, permite pensar que el dinero y las mercancías exógenas tenían, hasta mediados del siglo XX, un lugar menor en la constitución de sus medios de vida. Esta situación comenzó a modificarse para muchas comunidades indígenas del Valle del Mezquital con la masificación de la migración laboral a Ciudad de México. Desde entonces, la migración se incorporó de manera permanente y expansiva en el repertorio de formas de ganarse la vida de los indígenas del Valle. En particular para los habitantes de comunidades áridas, la migración se constituyó tal vez en el único acceso a actividades asalariadas durante casi toda la segunda parte del siglo.[108]

Este último es el caso de la comunidad de El Boxo. Pese a que algunos habitantes tuvieron acceso al trabajo en la decadente minería de los alrededores de Cardonal y Zimapán y, otros trabajaron en el Rancho de San Juan —que actualmente forma parte del ejido— donde los salarios, según recuerda la gente, eran bajísimos y donde se desarrollaban relaciones de semi-servidumbre (pago con alimentos, pulque, semillas, etc.); el paso definitivo de una vida sin salario (cf. Denning,

[108] La experiencia migratoria, en términos de su inicio e intensidad, varía entre diferentes comunidades del Valle del Mezquital. Respecto de la migración laboral a Ciudad de México, esta fue documentada ya en las primeras décadas del siglo XX (cf. Fabila, 1938). Del mismo modo, en algunas comunidades, se documentó la migración a Estados Unidos en las décadas señaladas y durante la vigencia del Programa Bracero (cf. Benítez, 1972; Álvarez, 1995; Mendoza, 1999; Quezada, 2008; Ramsay, 2013). Sin embargo, y en particular para las comunidades áridas de la porción norte del Valle del Mezquital, la migración laboral a Ciudad de México se masifica desde mediados del siglo XX y desde esos años se transforma en la principal vía de acceso al dinero para los habitantes de estas comunidades (Franco, 1992; Nadig, [1986] 2015; Tranfo 1990, Guerrero, 1983; Marzal, 1968; Padelford, 1969; Finkler, 1974; Nolasco, 1963).

2010) a otra en que el acceso permanente al salario pasa a ocupar un lugar preponderante en la economía familiar y comunitaria, sólo puede constatarse con la permanente migración laboral a la capital del país.

En El Boxo no he localizado a ninguna persona que me manifestase haber trabajado como jornalero en las explotaciones agrícolas irrigadas de Iximiquilpan o Actopan, ni quien haya migrado a los polos industriales del Valle del Mezquital o del Estado de Hidalgo en el periodo señalado. Por el contrario la mayoría de los hombres y, una porción importante de mujeres en edad laboral, desde los años cincuenta hasta las décadas finales del siglo XX, estableció trayectorias laborales ligadas a la migración, año tras año, a Ciudad de México. De manera tal que el progresivo y definitivo proceso de monetarización de las relaciones sociales y —más ampliamente de la reproducción social— de El Boxo, sólo puede localizar su inicio en el periodo ligado a la masificación del fenómeno migratorio, al que dediqué el capítulo anterior.

Como el destino de la producción campesina de El Boxo siempre fue el autoconsumo y como la venta de carbón, piñón, artesanías, borregos o sus derivados era eventual y su retorno limitado, para la adquisición de mercancías los habitantes de la comunidad debían procurar el dinero fuera de la actividad campesina y, por ello, fuera de la comunidad. Mientras mayor tiempo se dedicaba al trabajo asalariado, menor era el tiempo que se destinaba al trabajo campesino y a las relaciones de mutualidad vinculadas a éste y, más ampliamente, a las vinculadas a la vida comunitaria. De ahí que muchas necesidades a las que podía responderse con este tipo de relaciones, como por ejemplo la construcción de una casa o las labores de barbecho y escarda, pasaron a monetarizarse.

La progresiva monetarización de la economía local, arrojó a los habitantes de El Boxo a la heteronomía material. Según ésta, la mayor proporción de las necesidades de los habitantes de la comunidad podía resolverse exclusivamente con dinero. Entre estas necesidades se contaban tanto aquellas que podemos denominar operativamente como tradicionales, en tanto que existentes antes del proceso de monetarización, como aquellas modernas emergentes de nuevos patrones de consumo y nociones de bienestar. Si, por ejemplo, consideramos el cambio en el patrón constructivo de la vivienda y en las relaciones sociales involucradas en éste, que en El Boxo comienza a manifestarse en el mismo periodo en que se consolida la migración estacional a Ciudad de México, podemos apreciar que mientras que para el caso de la vivienda vernácula, tanto la fuerza de trabajo como los insumos para la construcción estaban fuera del ámbito mercantil, para el caso de la edificación de la

casa de cemento se requería de la compra de diversos materiales, además del pago a trabajadores especialistas en el concreto.[109] En este punto la cadena de necesidades aumenta, del mismo modo que lo hace la heteronomía material, porque el ingreso del dinero a contextos no monetarizados crea en sí nuevas necesidades que sólo pueden resolverse con dinero. Cuando éste

> entra en juego, entonces la escasez cambia de forma, de la escasez real de una economía de subsistencia a una escasez abstracta relacionada con los deseos hipotéticos de las personas, *desde la escasez de bienes a la escasez de dinero*. Esta escasez de dinero tiene la característica inquietante de que no se puede superar. La disponibilidad de dinero siempre genera la necesidad de dinero nuevo (porque las necesidades hipotéticas no tienen fin) (Esposito, 2011: 44. Resaltado nuestro).

Por ello la creciente monetarización es también provocadora del ensanchamiento de las necesidades. En El Boxo, con la intermediación del dinero, la escasez de maíz para cubrir todo el año de consumo, se transformó en la escasez de dinero para la adquisición de éste y de otras muchas mercancías. Lourdes Arizpe (1985) apuntaba que al crítico desequilibrio económico que experimentaron las comunidades campesinas e indígenas mexicanas (ligada al deterioro de los precios del maíz y a la creciente pérdida de mercados para la pequeña producción artesanal), que les obligaba a migrar en procura de trabajo asalariado, había que sumar —desde la década del sesenta del siglo pasado— el significativo aumento de las necesidades de consumo.[110]

Desde el punto de vista teórico, el proceso de monetarización es siempre ascendente, porque el dinero se constituye en medio absoluto y única mediación posible para lo que Simmel (1977) denomina cadenas de objetivos. En dichas cadenas los eslabones serán privilegiadamente dinero. De ahí el inseparable vínculo entre monetarización y mercantilización de amplios espacios de vida.

> Una cantidad de dinero tiene su significado sólo en relación con otros valores […] En este sentido, se abre paso no sólo el «todo busca dinero» —tanto los hombres como las cosas—, sino que el dinero busca a todo lo demás, persigue la conexión con otros dineros, con todos los valores posibles y sus propietarios (*ibíd*., 2010:51).

---

[109] Profundizaré en el cambio en el patrón constructivo de las viviendas en el capítulo VIII.

[110] "Hay nuevos servicios que pagar: la electricidad, el agua potable, el transporte. Y la actitud «modernizante» difundida por los maestros educados en la ciudad y por los medios de comunicación masiva ha estimulado, en forma agresiva y con desprecio hacia la vida rural, el consumo de bienes con prestigio urbano: ropa de moda, discos, consolas, aparatos eléctricos y otros similares" (Arizpe, 1985: 83). Para el caso del Valle del Mezquital el estudio regional realizado por el Centro Operacional de Vivienda y Poblamiento, en 1970, reportaba cambios en la "orientación cultural" de los otomí, ligados al consumo y al acceso permanente a empleos en Ciudad de México, diciendo: "se observan cambios de toda índole desde […] el acceso a vicios […] un proceso irreversible de secularización […] incremento del espíritu de consumo […] cambio de la actitud de apego a formas tradicionales por el amor a la novedad […y] vuelco en el sentido del prestigio" (COPEVI, 1970: 116).

Siguiendo esta idea de Simmel podemos entender que, desde el punto de vista antropológico y bajo los objetivos de lo expuesto, el interés por la monetarización radica en las formas en que el dinero fue convirtiéndose en la conversión dominante de gran parte de los valores y prácticas sociales que, en un periodo anterior, se desarrollaban desde una lógica no monetarizada. Conforme ello se desarrolla, el paso de la escasez de bienes, a la escasez de dinero, adquiere mayor valor explicativo. Al transformarse en la forma fundamental de responder a las necesidades, incluyendo aquellas a las que antes se respondía desde prácticas económicas no monetarizadas; el dinero, su falta y procura, se torna central en el estilo de vida y en las formas de hacer la vida posible en la comunidad rural.

Con Polanyi (1976:158) la antropología económica se posicionó críticamente frente al "principio de escasez" de la definición neoclásica de economía. Lejos de ser un factor universal y el único detonador de la práctica económica; la presencia o ausencia de escasez, era para Polanyi, "una cuestión de hecho". En la historia económica revisada por el autor existieron poblaciones para las cuales "las situaciones de escasez parecen ser casi excepcionales y en otras desconsoladoramente generales". Por ello, desde su punto de vista, lo relevante eran las formas en que las instituciones socioculturales condicionan y definen las necesidades de los individuos y el acceso a los medios para su satisfacción.

En los apartados anteriores he intentado esbozar los contornos histórico-institucionales bajo los cuales se configuró la situación de escasez de la economía de El Boxo, hasta el momento anterior a la eclosión de la migración estacional a Ciudad de México. En este ámbito se expresaba la doble imposibilidad que he descrito: la de los polos mercantil y capitalista para integrar a la población de comunidades como El Boxo a sus dinámicas económicas y; la otra, la de las condiciones materiales del desarrollo de la agricultura en la comunidad. A esta condición, es posible agregar otras de carácter institucional más generales como la falta de infraestructura de comunicación y medios de transporte que hicieran fluida la salida de trabajadores desde la porción norte del Valle del Mezquital a polos de desarrollo económico del centro de México. En este último aspecto debe recordarse que durante las primeras cuatro décadas del siglo XX, la economía mexicana se mantuvo en una inestabilidad permanente y que la etapa expansiva, dentro de la cual se puede situar el crecimiento de la demanda de mano de obra para la capital del país y el consecuente aumento de la migración campo ciudad, inicia en la década del 40, en el marco del denominado milagro mexicano. Los dos casos arquetípicos

de la migración estacional que presenté en el capítulo anterior, se desarrollan en dicho contexto histórico.

A las condiciones institucionales descritas es necesario sumar, para cumplir el presupuesto de Polanyi, aquellos elementos culturales desde los cuales el factor escasez adquiere sentido en la práctica económica de los agentes. Los contornos culturales en torno a los cuales otrora se definió bienestar o escasez en El Boxo, son difíciles de establecer extemporalmente desde la etnografía, porque las evocaciones del tiempo pasado como tiempo de privación es generalizada y se expresa en ideas como la de Don Arón, presentada en el capítulo anterior, "aquí siempre hubo como quien dice mucha pobreza", o la del señor Alfonso que, evocando su infancia, decía: "en otro tiempo se vivía con muchas carencias".

A nivel teórico, Bourdieu (2006:72) postuló que escasez era "una noción inconcebible en una economía que ignoraba la preocupación por la productividad". Para el autor la escasez se "descubre" en el mismo proceso de cambio sociocultural derivado de la entrada de una lógica económica diferente que viene a desestabilizar marcos de comprensión económica precedentes. Suscribo esta idea y la desarrollo en lo sucesivo vinculándola con los horizontes de posibilidad configurados en los estilos de vida y, más ampliamente, en la cultura. Entiendo a la cultura como conjunto de mecanismos socialmente construidos y moldeados por las continuidades sociales, en procesos largos a través de los cuales se enfrentan, confrontan y/o resuelven los problemas de la vida en lo cotidiano y en los momentos de crisis (cf. Godinho, 2017). Bajo esta definición, cultura puede ser entendida como caja de herramientas para lidiar con lo que sucede en el presente y posibilitar que la vida continúe; incorporando, gestionando y/o transformando lo que ocurre, de cara al porvenir.

El vínculo entre la noción de estilo de vida, formas de ganarse la vida y concepciones culturales de vida buena, en antropología fue tempranamente desarrollado por Robert Redfield (1963: 72-3) quien estableció que:

> Estilo de vida […] comprende la manera de ganarse un vivir en tanto éste contribuye a dar forma a las ideas de lo que es la vida buena. El término subraya los juicios, implícitos o explícitos, acerca de lo que es una conducta recta. Y no deja de comprender también los gustos y preferencias.

Con Redfield podemos establecer el estrecho vínculo entre las formas de ganarse la vida y los estilos de vida y, a partir de esto, adelantar que un cambio en las formas de ganarse la vida tendrá un impacto

en los estilos de vida. En otros términos, recuperando acá la idea bourdieana antes señalada, podemos asumir que un cambio en las formas de ganarse la vida impactará y podrá tener un efecto desestabilizador sobre los marcos de comprensión económica y, de manera más amplia, sobre los marcos culturales bajo los cuales se orientaron estilos de vida y nociones de vida buena previas.

Ello es lo que observo en esta primera etapa del andar trabajando fuera de la comunidad que llevó a establecer a la migración estacional a Ciudad de México como una de las principales estrategias dentro de los repertorios económicos posibles para los habitantes de El Boxo. En esta etapa, que sitúo desde mediados del siglo XX hasta las décadas finales de ese siglo, es posible reconocer transformaciones trascendentales a las que me refiero en distintos momentos a lo largo de esta tesis, tales como el cambio en el patrón constructivo de las viviendas, la alfabetización (por la instalación de la escuela) de las generaciones nacidas desde los años setenta y el posterior aumento en los años de escolaridad, la llegada de la electricidad, los cambios en los patrones de consumo, en las normas de matrimonio y residencia, el deterioro en la transmisión intergeneracional del hñähñu como primera lengua[111], la pérdida de centralidad del trabajo campesino (incluyendo las prácticas de trabajo cooperativo de "mano vuelta") en los medios de vida de las familias de la comunidad, etc.

Desde luego, el vínculo entre el dinero y cada una de las transformaciones apuntadas no es necesariamente directo. Lo que acá pretendo es observar al conjunto de cambios del periodo señalado bajo la idea de una concatenación entre el cambio en la forma de ganarse la vida, el estilo de vida y los horizontes temporales que de éste se derivan.

He defendido que, desde el punto de vista de los medios de vida de comunidades pequeñas, áridas y relativamente aisladas como El Boxo, el dinero sólo llegó a ser central en la reproducción económica desde que la migración estacional a Ciudad de México se masificó. Desde entonces, el dinero fue transformándose progresivamente en el principal medio para responder tanto a la escasez previa, como al conjunto de necesidades que emergían del nuevo estilo de vida y de las nuevas

[111] Aún cuando, según datos censales (de 2010), se reconozca que el 67.3% de los habitantes de El Boxo son hablantes del hñähñu, la realidad tras esa cifra es que la transmisión de la lengua ha decaído en las últimas décadas. Desde un punto de vista generacional y, considerando los datos que proporciona Vargas (2017), si tomamos a la generación adulta en la década de 1950 podremos observar que en ella la mayor proporción eran monolingües en la lengua indígena. En las generaciones posteriores aparecerá con fuerza el bilingüismo que irá progresivamente transformándose en un bilingüismo hñähñu-español, a uno en que la predominancia la tendrá la segunda lengua; hasta llegar a la situación contemporánea en que entre los niños y jóvenes de la comunidad la situación dominante parece ser el monolingüismo en español, aunque muchos de ellos cuenten con nociones del hñähñu que les permite entender algunas conversaciones y armar ciertas ideas generales.

concepciones de escasez y vida buena vinculadas a éste. En tal sentido, el dinero que llega a la comunidad como resultado de una transformación en las formas de ganarse la vida, impacta de manera fundamental en una serie de pautas de pensamiento y comportamiento bajo las cuales se configuraba un estilo de vida anterior. De este modo el andar trabajando fuera de la comunidad se vuelve cardinal para entender al conjunto de transformaciones antes enunciadas, las que en algún punto —de origen o desarrollo— se conectan con el factor dinero.

Monetarización y burocratización

Las transformaciones en el estilo de vida (y su vínculo con el dinero) que comienza a experimentar la comunidad del Boxo en el periodo señalado, no pueden explicarse únicamente por la salida de trabajadores de la comunidad. Factores de transformación de la sociedad mexicana en general están implicadas en la centralidad que comenzó a adquirir el dinero desde mediados del siglo pasado en la reproducción de las familias y la economía de la comunidad y, más generalmente, de la región del Valle del Mezquital.

Discursos académicos[112] y prácticas gubernamentales en torno a la economía, la educación, la salud, la alimentación y la higienización de los indígenas del Valle del Mezquital, fueron fundamentales en la aceleración del proceso de monetarización y burocratización de la vida social en la región y, cómo tales, incentivaron nuevas necesidades y patrones de consumo asociados a éstas. Más ampliamente, monetarización y burocratización fueron mecanismos por medio de los cuales la

[112] Desde los años treinta y hasta finales de los ochenta del siglo pasado, el Valle del Mezquital se transformó en un foco principal de atención para la academia mexicana. De algún modo, las tempranas investigaciones realizadas en la región delinearon los contornos de lo que ulteriormente fue la política indigenista del Estado y la antropología mexicana. Las recomendaciones de Alfonso Fabila, Miguel Othón de Mendizábal, Fernando Rubín de la Borbolla y Francisco Rojas González, entre otros investigadores, fueron fundamentales para la promoción de la política gubernamental en la región desde el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-40). Ya el Departamento de Asuntos Indígenas, fundado en 1936, tuvo una temprana e importante presencia en el Valle del Mezquital, a través de la construcción de escuelas e internados, el apoyo en la formación de cooperativas de producción campesina y la promoción de convenios para la investigación académica en la región. En los años cuarenta, durante el gobierno del presidente Ávila Camacho (1940-46), Manuel Gamio —desde su labor en la Secretaría de Educación— impulsó políticas de intervención en educación, alimentación e higenización en el Mezquital. De la institucionalización de dichas prácticas puede derivarse la fundación, en 1952, del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, principal institución gubernamental indigenista y desarrollista en la zona y una de las más importantes a nivel de la política indígena del país. El Patrimonio contaba con una oficina de investigación antropológica, desde la que se promovió la llegada constante de investigadores a la región. De ahí que entre las décadas del sesenta y ochenta, la región se transformara en un verdadero laboratorio para la investigación económica y socioantropológica mexicana (cf. Martínez Assad, 1991). De dichas investigaciones surgieron importantes desarrollos (muchos de ellos críticos del indigenismo oficial) en torno al caciquismo, la explotación del campesinado, la proletarización, el acaparamiento de tierras y mercancías, la mercantilización de la economía campesina, la producción y los mercados de artesanías y los procesos de obsolescencia lingüística derivados de la castellanización de los otomí.

sociedad mayor fue moldeando el estilo de vida emergente en el Mezquital, a partir de que el andar trabajando fuera de las comunidades se hizo norma.

Llevadas al plano del cambio sociocultural, burocratización y monetarización se vinculan a una progresiva racionalización en los estilos de vida (cf. Habermas, 1982) y; más generalmente, retomando las categorías redfieldlianas, en las concepciones de mundo sobre los que estas se fundamentan. Consecuentemente estas mudanzas abonan también la eclosión de nuevas nociones de vida buena.

El Estado mexicano al difundir nociones racionalizadas de vida buena y con ello promover la asimilación de los indígenas, anatematizaba imágenes de mundo bajo las cuales se orientaban estilos de vida previos que se evaluaban como retardatarios del proceso de modernización. Ello aparecía como fundamento de la acción burocrática, aun cuando se consideraran algunas de las reservas de los indigenistas y su intención de conservar la indianidad bajo la introducción/extirpación selectiva de rasgos culturales.[113]

De este modo muchas de las nuevas necesidades, a las que los habitantes del Valle del Mezquital debieron responder con dinero, se vincularon directamente a la política modernizadora del Estado mexicano e indirectamente a la transformación en los patrones de consumo ligada a dicha modernización. Ejemplo paradigmático de lo anterior, para el caso de El Boxo, lo constituye la llegada de la energía eléctrica. Aun cuando en la comunidad la electrificación respondió a la gestión de casi un lustro de representantes comunitarios como Don Patricio Callejas, innegablemente la ampliación de la red eléctrica en las cabeceras municipales, pueblos y comunidades rurales de México, estuvo asociada a la política modernizadora del Estado.[114]

---

[113] Para los antropólogos indigenistas "la dificultad crucial estribaba en cómo cambiar algunos aspectos de las culturas indias al mismo tiempo que preservar otros: cómo elevar los niveles de vida sin acabar con la *indianidad*. Para Gamio […] la cultura de cualquier grupo dado podía descomponerse en *rasgos*, algunos de los cuales podían considerarse útiles, bellos o de algún modo positivo y por ello merecedores de apoyo o preservación por medio de agencias de desarrollo, mientras que los rasgos considerados perjudiciales podrían ser erradicados" (Hewitt, 1988: 52). Este principio del indigenismo, para nuestra región de interés, queda expresado magistralmente en el documento "Consideraciones sobre problemas del Valle del Mezquital" del propio Manuel Gamio (1952).

[114] Desde la década del 30 del siglo pasado, con la creación en 1937 de la Comisión Federal de Electricidad (CFE), el Estado mexicano comenzó a intervenir para la electrificación del país, la que era observada como paso inicial para la modernización agrícola y la industrialización. Por esos años sólo el 37% de la población tenía acceso a la energía eléctrica. El servicio no cubría al resto de la población —en su mayoría rural—, porque para las tres empresas transnacionales que dominaban el sector, no era rentable la expansión de la red. Pese a los esfuerzos de CFE, el control transnacional de la electricidad del país, impedía la masificación del servicio. Hacia la década de 1960, sólo el 44% de la población contaba con electricidad, en un país en que, por esa década, prácticamente la mitad de sus habitantes se habitaba en zonas rurales.

Los habitantes de El Boxo no recuerdan con exactitud el año en que la energía eléctrica llegó a la comunidad. Don Patricio Callejas, señala que ello ocurrió a mediados de la década del setenta, mientras otros habitantes sitúan la llegada de la electricidad a lo largo de la década de los ochenta. En este punto ha de tenerse en cuenta que, en una primera instancia, la electricidad llegó sólo a la escuela de la comunidad. Desde ahí, la red se extendió hacia los domicilios y, posteriormente —ya en años muy recientes—, lo hizo hacia el alumbrado público. En términos de la disposición domiciliaria de energía eléctrica, es razonable que los habitantes sitúen aquello en fechas diferentes, ya que para acceder a la electricidad las familias debieron dejar sus casas situadas en los cerros de la comunidad, a un costado de sus milpas, y construir otras nuevas a la orilla de la carretera, o en el actual centro de la comunidad, proceso que demoró varios años y que fue llevado a cabo en diferentes momentos según la decisión y las posibilidades de cada familia.

La bajada de las casas configuró no solo un cambio en la forma de habitar la comunidad en términos de la localización de las viviendas, sino que también involucró un cambio definitivo en la fisonomía comunitaria y en la materialidad de las formas de construcción. Respecto de lo primero, la comunidad pasó de ser un conjunto de casas dispersas en cerros y laderas, a ser un aglomerado de viviendas ubicadas alrededor de la escuela y de la actual carretera Cardonal-Nicolás Flores. En relación a lo segundo, como profundizaré en el capítulo VIII, el proceso de cambio espacial de las residencias significó la disociación entre el ámbito domiciliario y los espacios de producción, así como el progresivo abandono de la casa vernácula, construida con materiales recolectados en la zona como piedra, madera, barro, pasto y, sobre todo pencas y quiotes de maguey. Las nuevas viviendas fueron edificadas, en su mayoría, con cemento y el uso de bloques de concreto como material privilegiado en la construcción de las casas se hizo cada vez más frecuente.

Si consideramos la construcción de las nuevas casas, la cadena de necesidades que apertura la llegada de la electricidad es muy amplia y, como he señalado, a una parte fundamental de ella debió responderse con dinero. Si a ello le sumamos la eclosión de necesidades directamente ligadas a la electrificación, podemos imaginar que la cadena de necesidades comenzó a aumentar exponencialmente. Parte de esas necesidades, como los insumos para la instalación y el

---

Ésta fue una de las principales razones argüidas para la nacionalización de la electricidad, alcanzada en septiembre de 1960 durante el gobierno de Adolfo López Mateos (ver en: http://www.cfe.gob.mx/ConoceCFE/1_AcercadeCFE/CFE_y_la_electricidad_en_Mexico/Paginas/CFEylaelectricidadMexico.aspx [consultado el 15 de enero de 2018).

funcionamiento eléctrico domiciliario o la adquisición de electrodomésticos, puede vincularse — siguiendo la idea de Esposito (2011) — aun a la necesidad de bienes; mientras que la otra parte, la del pago bimensual por el servicio, nos liga a la "necesidad de dinero" constante.

Estilo de vida, escasez y aspiración

El proceso de diferenciación social que en El Boxo comienza a desarrollarse por el acceso al trabajo asalariado vía la migración laboral a Ciudad de México; se manifestó, en primera instancia en cambios menores en los patrones de consumo. Como me dijo don Arón, antes de que la migración a la capital del país se hiciera norma entre los habitantes de El Boxo, "todo eran pobre, eran pobre la gente. Había unos que otros que tenía un poquito más pero diríamos que así rico, rico no, que no había."

En grupos sociales de poca diferenciación social, como El Boxo de las primeras décadas de siglo pasado, la homogeneidad se transforma en norma en tanto que bloquea el desarrollo de aspiraciones diferenciadas. Redfield (1942: 31) defendía que en las sociedades tradicionales

> lo que un hombre hace es gran parte de lo que hace otro hombre… las normas de conducta son sumamente claras y se conservan por generaciones… [De ahí que] El valor de cada acto tradicional, objeto o institución, es pues, algo que los miembros de la sociedad no están dispuestos a poner en duda; y el hacerlo constituiría un agravio.

Jacques Galinier (1977: 110) en su etnografía con otomíes de la Sierra Madre Oriental, describió la existencia de un "modelo de pobreza" que reforzaba el respeto y continuidad de la tradición. Según este modelo la ostentación de la riqueza o de formas que evidenciasen diferenciación económica eran solapadas entre los indígenas, a modo de mantener la apariencia de igualdad social que era "una de las normas de la ideología comunitaria". Entre los ancianos de la comunidad de El Boxo he podido ratificar la existencia de este modelo. Para las pocas familias que no bajaron sus casas desde los cerros de la comunidad para acceder a la energía eléctrica, así como para los que hasta tiempos muy próximos al presente no quisieron transformar sus antiguas viviendas, el argumento siempre se acerca a la idea de "no querer vivir como rico" o en "casa de rico".

La idea antropológica clásica en torno a la preservación de la homogeneidad apoyada en la conducta convencional y el ajuste a la norma en sociedades tradicionales, así como su ruptura, puede releerse en discusiones contemporáneas respecto de la escasez y la configuración de las

aspiraciones. Mullainathan y Shafier (2016) han defendido que la escasez debe entenderse como inherentemente subjetiva e intersubjetiva, en el sentido que ésta sugiere "tener menos de lo que se percibe como necesario" (*ibíd*.: 14). De este modo, aunque pueda presentarse como ubicua desde el punto de vista económico o material, la escasez es disímbola desde el punto de vista de su sensación o experiencia. En estos términos, la "sensación de escasez es diferente de su realidad física". Aunque "los límites físicos" (como el dinero) ocupen una parte importante en la concepción de escasez, sus contornos se dibujan en la "percepción subjetiva de lo que importa" y de "lo disponible", y dicha percepción ha sido moldeada según la cultura (*ibíd*.: 24).

Por lo tanto, con el paso de una vida sin salario a una realidad social cada vez más condicionada por el acceso a éste, no sólo se experimenta el paso de la escasez de bienes a la escasez de dinero; sino que, más allá de ello, se visualiza un cambio en la noción misma de escasez. Si la falta de maíz y de otros recursos económicos en El Boxo fue tolerable "hasta el mínimo estrictamente físico," fue precisamente porque "lo disponible" configuraba la única realidad posible y, como señaló Pierre Bourdieu (2006:64), "el orden tradicional sólo es viable a condición de ser captado no como el mejor sino como el único posible". Así la emergencia de la noción de escasez en el marco de este cambio económico y cultural, promovido por el acceso constante al dinero, se entiende según el mismo sociólogo, porque "la necesidad solo puede aparecer ante una conciencia para la cual existen otros posibles" (*ibíd*.: 85).

En este punto es donde podemos vincular escasez y aspiración. Arjun Appadurai (2015: 249) ha discutido que las aspiraciones, en términos económicos, tienen que ver con necesidades, preferencias y cálculos; pero, del mismo modo,

> son parte de ideas éticas y metafísicas que derivan de normas culturales mayores. Las aspiraciones no son simplemente individuales […] se forman en interacción con y en lo más intenso de la vida social […] aspiraciones referidas a una buena vida, a salud y felicidad, existen en todas las sociedades […] son parte de cierto tipo de sistema de ideas […] vinculadas de manera inevitable con normas, presupuestos y axiomas más generales acerca de la buena vida y de la vida en términos más generales.

Siguiendo las ideas de Appadurai (2004), Debraj Ray (2006) ha argumentado que las aspiraciones de los individuos y los comportamientos económicos que ellas motivan, están influenciados tanto por sus experiencias como por el entorno social en el que habitan. El interés de Ray se centra en dos problemáticas: 1) cómo se forman las aspiraciones y 2) de qué manera las aspiraciones influyen en las decisiones de los individuos. Para responder a estas cuestiones, el autor introduce el concepto de

“ventana de aspiraciones”, referido al espacio cognitivo que servirá de punto de referencia a cada individuo para construir sus propias aspiraciones. En este sentido señala Ray, “otras personas sirven para condicionar y determinar los objetivos y aspiraciones de cualquier persona. Al mismo tiempo, la sociedad local —los individuos similares a mí o relevantes en mi experiencia— aparecen como mi radar” (Ray, 2006:418).

Desde este punto de vista, cuando alguien construye una opinión sobre lo que es posible para una persona como ella, toma en cuenta las experiencias y aspiraciones de sus pares. De esta forma quienes sirven de modelo de conducta pueden tener una gran influencia, tanto positiva como negativa, en la formación de aspiraciones de la gente[115] (cf. Flechtner, 2014) y, del mismo modo, en sus nociones de escasez, porque lo “que sentimos necesitar depende de lo que tienen los demás y de aquello a lo que nos acostumbramos” (Mullainathan y Shafier, 2016: 186).

Lo anterior cobra relevancia si consideramos la primaria diferenciación social y, de algún modo, los principios de diferenciación —cuando no de individualización— de las aspiraciones, que en El Boxo fueron promovidos por la migración a Ciudad de México, la burocratización y el acceso permanente, aunque discontinuo, al dinero. Ello, porque si bien bajo la noción de ventana de aspiraciones de Ray se privilegia la influencia de personas en condiciones semejantes (que son el referente inicial y más próximo para el individuo), en ella se incluye también a los individuos con una condición diferente, la que podría ser igualada en el futuro. La relación con individuos diferentes y las experiencias en disímiles espacios de socialización (empleos diversos, migración, niveles de educación u otros) pueden ampliar la ventana de aspiraciones de una persona, tanto en términos de lo que ésta aspira, como en lo que ella visualiza como sendas posibles para transitar entre la situación presente y la expectativa de futuro. Esto se explica, en términos de Appadurai (2015: 250), por el hecho que la capacidad de aspiración es ante todo una capacidad de orientación. Las experiencias de los sujetos y aquellas que son transmitidas por sus cercanos, son las que le posibilitan orientarse con eficacia en los complejos pasos entre normas, necesidades y deseos específicos.

Las trayectorias laborales de los primeros migrantes a Ciudad de México, comenzaron a integrarse al repertorio de formas para ganarse la vida de los habitantes de El Boxo por medio de la socialización de la experiencia, la colocación de estos migrantes como modelos de conducta y el

[115] En antropología, la transmisión de las aspiraciones ya había sido discutida por Oscar Lewis (cf. [1959] 2013; 1986) y por un conjunto de obras que se situaron críticamente frente a los postulados de éste.

establecimiento de redes. Es difícil rastrear los posibles conflictos que ello acarreó respecto de los modelos de conducta convencional y de ajuste a la norma que consagraba la homogeneidad socioeconómica de la comunidad en una etapa anterior. Desde el punto de vista teórico el sustrato temporal de un estilo de vida es puesto en cuestión cuando nuevos modelos de vida buena aparecen. Al respecto, Redfield (1963: 73) señalaba que estilo de vida "implica alguna armonía de las partes y una determinada continuidad en el tiempo, en la que las generaciones miran hacia atrás a sus propias vidas en el pasado y de nuevo a sus propias vidas en el futuro". En una lógica similar, Bourdieu (2012: 205) apuntó que:

> los conflictos generacionales oponen no a grupos de edad separados por diferencias naturales, sino de habitus, que son producidos según *modalidades de generación* diferentes, es decir por las condiciones de existencia que, impuestas de definiciones distintas de lo imposible, lo posible, lo probable y lo seguro, hacen sentir a unos como naturales o razonables de prácticas o aspiraciones que otros sienten como impensables o escandalosas y viceversa.

Tanto en Redfield como en Bourdieu es posible reconocer el sustrato temporal que en una situación presente figura la tensión entre el horizonte de experiencia y el de expectativas, en términos de lo propuesto por Koselleck (1993). El estilo de vida y los supuestos de vida buena involucrados en éste, no están temporalmente suspendidos. Por el contrario, éstos son tiempo histórico, emergente de la articulación/tensión entre lo que se aprendió en tiempo pasado, lo que se aprende en tiempo presente y lo que se aspira en tiempo futuro.

Sin embargo, la ruptura entre un estilo de vida y otro en El Boxo no reporta haber hecho manifiestos dichos conflictos. Para los señores mayores salir de la comunidad o solicitar recursos de parte del Estado para el mejoramiento del camino, la instalación de la escuela o la llegada de la electricidad, se expresa como un acto natural. "Fuimos porque fuimos, porque así era antes", me respondió en una ocasión don Patricio cuando le pregunté cómo llegó por primera vez ante el Vocal del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital a solicitar un maestro para instalar la escuela en la comunidad. La misma claridad en la decisión, aparentemente no conflictiva, es la que don Patricio me expresó cuando me contó cómo decidió salir a trabajar a la capital: "me gustó a mí ¡y que me voy a México!".

Tal vez porque frente a esos modelos de conducta tradicional, que poseían su propia lógica temporal dentro de la cual era predecible un futuro estructural para cada uno de los miembros de la

comunidad,[116] las generaciones de los primeros migrantes de El Boxo a ciudad de México descubrieron una nueva relación con el tiempo, con la improvisación y la espontaneidad (aspectos sobre los cuales volveré en el capítulo X) y, especialmente, con la dilatación de lo posible. Sin este marco temporal cualquier reflexión respecto de las aspiraciones o las concepciones de vida buena como objetivo alcanzable, que vincula en la práctica de las personas su percepción del presente y lo que imaginan como el tiempo venidero propio y el de los cercanos, pierde sentido. Porque tal y como ha apuntado Fischer (2014:6) "las nociones de la buena vida orientan las aspiraciones de la agencia y proporcionan un marco dinámico con el cual interpretar las acciones propias y las de otros, limitado todo el tiempo por el reino de lo que se ve como posible".

Aquellos hombres de El Boxo que, a mediados de los años cincuenta, salieron de la comunidad en busca de dinero, retornaron a ésta con ahorros, nuevos consumos, nuevas aspiraciones. El cemento que en la ciudad hizo surcos en sus manos, donde antes sólo hacía surco la coa, vino también con ellos para construir nuevas formas de habitar la comunidad. El dinero se transformó en el eslabón que unió la necesidad presente con las aspiraciones de tiempos venideros. Desde entonces el dinero buscó otros dineros y los trabajadores otras variadas ocupaciones. Éstos se descubrieron entonces pluriactivos para adquirir una pluralidad creciente de mercancías que se integraban a nuevos estilos de vida y nuevas concepciones de vida buena. Así, por décadas, se caminó en zigzag entre las dos orillas del camino posible para la economía de una comunidad rural con agricultura de subsistencia como El Boxo: la pauperidad y la reproducción simple.[117] Así se transitó yendo y viniendo del campo a la ciudad, entre lo campesino y lo *macuarro*, entre la joven rural y la empleada doméstica, entre la vida sin salario y la búsqueda de salario para hacer más llevadera esa vida. Así los hombres y mujeres que salieron a buscar dinero, regresaron a El Boxo con sumas discretas, con nuevas mercancías, nuevas formas de pensar y responder a la escasez y, sobre todo, con novedosas formas de vincular su presente con el tiempo por-venir.

---

[116] La noción de futuro estructural fue propuesta por Evans Pritchard (1977:122), en su análisis del tiempo entre los Nuer. Para el autor en esta sociedad tradicional; el tiempo, como tiempo estructural, aparece como reflejo de un estructura social permanente, dentro de la cual "el futuro estructural de un hombre está ya fijado y ordenado en periodos diferentes, de modo que se puede prever los cambios totales de estado que experimentará un muchacho en su paso previsto a través del sistema social".

[117] "Una parte de la población rural, por consiguiente, se encuentra siempre en vías de *metamorfosearse en población urbana o manufacturera* […] Esta fuente de la sobrepoblación relativa fluye, pues, constantemente. Pero su flujo constante presupone la existencia, en el propio campo, de una sobrepoblación constantemente latente, […] De ahí que el obrero rural […] esté siempre con un pie hundido en el pantano del pauperismo" (Marx, 2005: 801-802).

La temporalidad del dinero

La tensión que se presupone de un cambio en los estilos de vida, ligado a nuevas formas de ganarse la vida es multiforme, pero desde los objetivos de este trabajo se expresa fundamentalmente como un conflicto de carácter temporal. Más específicamente, este conflicto se manifiesta como una situación que plantea una discontinuidad en torno a las formas en que se vinculan experiencia y expectativa.[118] Cuando se incorporan nuevas formas de ganarse la vida a una economía de subsistencia como la descrita para El Boxo de las primeras décadas del siglo XX, se amplían las bases de reproducción, se "descubre" la necesidad y la escasez y se abre el panorama de otros estilos de vida posibles; sea por lo observado en otros espacios como la ciudad, o sea por los discursos y las acciones del Estado en pro del cambio sociocultural en la comunidad. En esta discontinuidad el rol del dinero es fundamental, no sólo por su papel mediatizador entre las necesidades descubiertas y emergentes y su posible satisfacción; sino porque, por su propia naturaleza, el dinero en el capitalismo presupone un orden temporal específico (cf. Beckert, 2016), consustancial a la apertura del tiempo futuro.

El paso de una economía local centrada en la producción agrícola de autoconsumo, a otra en que ésta se articulaba con el trabajo asalariado no agrícola, en un proceso que fue haciendo cada vez más desigual la proporción de tiempo vital otorgado a las actividades campesinas, en beneficio del destinado a la captación de salarios; tuvo en El Boxo impactos significativos en las formas de organizar y experimentar el tiempo y, del mismo modo, impactó en las maneras de conceptualizar las actividades productivas. De ahí la distinción entre el andar trabajando en la comunidad y el andar trabajando fuera

[118] A nivel temporal, la manifestación conflictiva del cambio sociocultural ha sido abordada de diversos modos en antropología, desde los modelos del análisis estructural levistrossiano hasta las concepciones de la antropología marxista en torno a la lucha clasista contra el *status quo*. Una de las interpretaciones tempranas y relevantes para el análisis del sustrato temporal en el cambio social es la que aportó, en los años 70 del siglo pasado, Margaret Mead ([1970] 2002). Para esta autora, desde mediados de ese siglo, la sociedad mundial se encontraba en una situación de quiebre histórico fundamental que ella explicaba en el paso de culturas *postfigurativas* y *cofigurativas* a otras *prefigurativas*. Según Mead (*ibíd.*: 35), en las sociedades tradicionales (*postfigurativas*), la autoridad y el conocimiento se abreviaba del pasado. En las grandes civilizaciones históricas se recurría a formas de aprendizaje *cofigurativo* a partir de los pares; mientras que, en la sociedad contemporánea a Mead, los jóvenes asumían una nueva autoridad, mediante su captación *prefigurativa* de un futuro aún desconocido. Para los jóvenes situados en dicho contexto, "su pasado, la cultura que había plasmado su comprensión —sus pensamientos, sus sentimientos y sus concepciones del mundo— no eran una guía segura para el presente" (*ibíd.*: 103). Ello sucedía, según la antropóloga (*ibíd.*: 108), incluso en las más remotas y sencillas sociedades del mundo. Esta propuesta, aun considerando su esquematismo, es útil para pensar los quiebres fundamentales que experimentó la comunidad de El Boxo desde que la migración estacional a Ciudad de México se masificó. La experiencia, ligada a la forma de vida anterior a la década de 1950, poco podía aportar a los jóvenes de las nuevas generaciones en su proceso de adquisición de nuevas formas de ganarse la vida y de configuración de nuevas expectativas en torno a la vida buena. Para estas generaciones el habitus campesino, en el sentido bourdiano del término, ya no encajaba ni lograba engarzar disposiciones, posiciones y aspiraciones. Frente a estas generaciones el pasado comenzaba a perder su lugar de autoridad y guía, al mismo tiempo que el futuro se presentaba como campo de posibilidades e incertidumbres.

de ésta que desarrollé en el capítulo anterior. Mientras que andar trabajando fuera de la comunidad era (y es) sinónimo de trabajo, de tener trabajo; andar trabajando en la comunidad, era (y es) resultado de la ausencia de trabajo, del estar desempleado, del retornar a la comunidad y ocuparse en las labores del campo, la recolección o la transformación primaria de recursos naturales.

El precario equilibrio entre producción y consumo que experimentaron los habitantes de El Boxo, así como otras condiciones institucionales como el desarrollo de condiciones estructurales (desarrollo de mercados de trabajo, construcción de caminos, transporte a Ciudad de México, redes migratorias, etc.), explican la temprana salida de trabajadores de la comunidad para conseguir un trabajo asalariado. En este sentido, por su ausencia y por la necesidad de conseguirlo, el dinero fue causa y efecto de los cambios en las formas de ganarse la vida.

Si asumimos que los horizontes de futuro económico en un orden dominado por la producción campesina de subsistencia estaban determinados por el ciclo agrícola, podemos concluir que la proyección de *resultados prácticos* de las *actividades prácticas* de producción y cuidado, se encerraban en los límites temporales de dicho ciclo. Tomando el caso del maíz de El Boxo, el resultado de la producción (en los que se distribuyen los periodos de barbecho, siembra y escarda); entendido como cosecha, se alcanzaría —como se revisó en el capítulo I— después de diez u once meses. Si luego de eso consideramos las tasas de consumo de una unidad doméstica (estimando para este ítem el maíz destinado a los diferentes fondos estudiados por Eric Wolf [1982]), podríamos calcular los alcances del horizonte futuro del maíz producido. El vínculo temporal entre *actividades prácticas* y *resultados prácticos* se comprende así en el marco de un horizonte de futuro igualmente práctico, según el cual; siguiendo a Bourdieu (2006), se sacrifica el porvenir de la producción al porvenir del consumo.

En el caso del maíz, el ahorro —aunque igualmente puede conservarse para un consumo diferido— no puede proyectarse a un futuro abierto ni indeterminado, porque su porvenir está destinado incluso antes de su propia existencia. En este sentido, como apuntase Bourdieu (1963 cit. en Durken, 2015), para los campesinos el futuro del conjunto de prácticas productivas y de la producción en sí misma, no es puesto temáticamente como futuro. Éste se integra como potencialidad actual en la unidad de lo percibido. El maíz producido, contiene en el presente todas sus potencialidades: ser alimento en todas sus formas posibles (incluyendo la parte de la producción dedicada a alimento para los animales), ser semilla para un nuevo ciclo agrícola, ser ahorro para cubrir

el fondo social y ceremonial. En este sentido, para el mismo autor, el por-venir de los campesinos es el horizonte concreto del presente y, como tal, se expresa como presentación (de potencialidades objetivas contenidas en el presente, directamente captadas en la experiencia) y no como representación (en tanto que apertura abstracta de lo posible).

El horizonte de tiempo del dinero es completamente diferente. En el orden temporal, a la conocida frase de Benjamín Franklin "el tiempo es dinero", hay que sumar que el dinero es igualmente tiempo. En particular tiempo futuro. Pero a diferencia del futuro del grano de maíz, el futuro que supone el dinero no es práctico, sino abstracto, imaginario, abierto e incierto. El dinero actúa como mediación de dicha apertura del futuro. Como ha postulado Elena Esposito (2011: 37) en el capitalismo,

> el dinero sirve como una garantía contra un futuro oscuro, porque garantiza que podremos satisfacer nuestras necesidades futuras incluso si no sabemos hoy cuáles serán esas necesidades futuras (y, de hecho, no tenemos que saberlo). El dinero, por lo tanto, no es necesario para satisfacer las necesidades actuales, sino para gestionar la incertidumbre del futuro […] Dado que uno no puede saber lo que necesitará en el futuro […] el dinero nos permite poseer un poco de futuro.

En el capitalismo el dinero permite cierta previsibilidad del futuro abierto y abstracto y, por tanto, plagado de incertidumbres. Al ser catalizador o, por lo menos, mediador respecto de la situación presente y la de la incertidumbre por el porvenir, el dinero posibilita un vínculo objetivo entre el presente concreto y el futuro abstracto. Por ello, el "dinero tiende a ser representado como una potencia invisible debido a su capacidad de tornarse muchas otras cosas. El dinero es potencial de especificidad futura, incluso si es un potencial que solo puede realizarse a través de un acto de intercambio futuro" (Graeber, 2018: 189-90).

Desde este marco, la constante procura de dinero puede entenderse como el esfuerzo permanente de los actores económicos por reducir o tener márgenes de maniobra respecto de la incertidumbre del futuro. Ello, porque el dinero "acumula en la forma de un presente objetivo, las ilusiones de un futuro subjetivamente anticipado" (Simmel, 1977: 281). En tal sentido el vínculo lógico entre dinero, percepción de futuro y disposición a éste; se establece al considerar las facultades del dinero en el capitalismo que, parafraseando a Simmel (*ibíd*.: 273), es medio absoluto y punto de unión de incontables órdenes finales. En otros términos, en la infinita diversidad de usos finales del dinero, radica su vínculo lógico con la infinita diversidad de necesidades futuras, porque el dinero permite "la previsión de un uso indeterminado y la cuantificación de la infinidad de propósitos cuya virtualidad encierra, autorizando de ese modo una verdadera contabilidad de las esperanzas" (Bourdieu, 2006: 43).

Por ello es que, en el apartado anterior, señalaba que la salida de trabajadores de la comunidad y su acceso a empleos asalariados les permitía no sólo reelaborar su presente y revaluar su pasado, sino que sobre todo les ofrecía la hipotética oportunidad de establecer novedosas formas de vincular su presente con el tiempo por-venir. Porque el dinero, y más específicamente su ahorro, permite la unión —a la vez imaginaria y práctica— entre el trecho que separa una situación presente de otra futura. Para posibilitar dicha unión, los trabajadores de El Boxo migrantes a Ciudad de México no necesitaron racionalizar del todo las disposiciones temporales, como sugirió para los campesinos argelinos Pierre Bourdieu (2006). A los trabajadores de El Boxo les bastó con comenzar a poner nombre a los números.[119]

Así la trashumancia tras un salario posibilitaba traer a la comunidad el dinero necesario no sólo para intentar equiparar el desequilibrio entre producción y consumo, sino también para promover el consumo diferido en el tiempo, ligándolo a un proyecto futuro. Esto se producía no necesariamente porque la cuantía de lo conseguido por la venta de la fuerza de trabajo en Ciudad de México fuese siempre superior a las necesidades, sino porque "las decisiones domésticas respecto al ahorro son siempre influidas por el presente inmediato o por un marco temporal más prolongado" (Douglas e Isherwood, 1990: 69-70).

Con la migración a Ciudad de México, la construcción de una casa de concreto se constituyó en una aspiración principal entre los habitantes de El Boxo.[120] El marco temporal prolongado al que se destinaban ahorros era el de la construcción de una casa "de material". Por ello las pilas de bloques de cemento que, a un costado de una casa vernácula —de maguey, madera, piedra o barro—, esperaban transformarse en murallas de un nuevo hogar; eran, como describiera con realismo poético en su etnografía del Valle del Mezquital Luigi Tranfo (1990 [1974]), "historias de dolorosos ahorros". Podemos imaginar entonces que desde mediados del siglo pasado la temporalidad asociada a la construcción de una casa de cemento fue la de un presente suspendido y flechado hacia un futuro (de) concreto. Aún hoy algunos de esos primeros paralelepípedos con una o ninguna ventana, levantados por pretéritos esfuerzos o por una política social de los años sesenta o setenta del siglo pasado, continúan siendo proyectos familiares para la ampliación, el cambio del piso, el aplanado, o

[119] En un pasaje de la novela de Timothy O'Grady (2016: 44-5) que cito en el epígrafe de este capítulo, los migrantes irlandeses articulan el presente de trabajo al futuro del consumo, dando palabras a los números de las monedas. "Pongo nombre a los números mientras pienso en ellos. Lechón, Cuchillo, Servicio de porcelana, Caballo, Abrigo de paño grueso negro para que no se enfríe, Lechada, Barril de cerveza negra, Cama, ¿Cuánta distancia hay entre ellos y nosotros?".
[120] Profundizaré en el cambio en el patrón constructivo de las viviendas en el capítulo VIII.

lo que los ahorros posibiliten. Aunque los bloques estén corroídos y enmohecidos, por el sol, la lluvia o la aluminosis; aunque su gris haya oscurecido por el paso del tiempo, esas casas de cemento con más de cuatro o cinco décadas, siguen siendo proyectos en construcción.

Desde luego los cambios en los órdenes temporales ligados a la monetarización no son drásticos, definitivos ni del todo coherentes; sino que progresivos, aleatorios y contradictorios. Un cambio en un aspecto de la economía no redunda en la racionalización, en el sentido estricto del término, de todo un sistema económico, ni menos aún de todos los ámbitos de la vida. Por esto, sostener la eclosión de un cambio en el orden temporal de los habitantes de El Boxo, vinculado al dinero y a las nuevas formas de ganarse la vida experimentadas desde mediados del siglo pasado, no pretende sugerir que la relación de los habitantes de la comunidad con el tiempo futuro pasó a ser —sin más— lineal, estable ni ausente de conflictos (ver en capítulo X). Las discontinuidades entre un orden económico tradicional y la precariedad material de los estilos de vida emergentes en el Valle del Mezquital, fueron destacadas por los antropólogos críticos al indigenismo mexicano en los años setenta y ayudan a espantar cualquier tentativa a definir dicho proceso como libre de contradicciones.[121]

Los desajustes entre los estilos de vida en transición y las dificultades para adaptarse al orden temporal del dinero, vinculadas además a la precariedad material por la integración discontinua a un mercado de trabajo estacional, con altos niveles de inseguridad, explotación y baja remuneración, como el que ofrecía Ciudad de México para los migrantes de El Boxo; se manifestaban contradictoriamente como forma de apertura y, al mismo tiempo, negación del futuro. Ello porque de

[121] Medina y Quezada (1975:51) apuntaron que con posterioridad a la irrigación de la porción baja del Valle del Mezquital, los habitantes de la zona alta experimentaron "un cambio de lo otomí como una adaptación adecuada a las condiciones áridas, a una adaptación a las condiciones de marginalidad". Más radicalmente, tras sus investigaciones de los años setenta en el Valle, Roger Bartra (1986: 325-50) concluía: "Hoy en día las antiguas instituciones de los indígenas, su economía tradicional, sus costumbres y su religión apenas aparecen precariamente, totalmente sumergidas, deformadas y dominadas por las estructuras de las sociedades dominantes. [Los indígenas] *se encuentran totalmente integrados* a la estructura económica global del país […] Las formas tradicionales de origen prehispánico o indocolonial, tales como el trabajo colectivo, la propiedad comunal, las formas de redistribución de la riqueza (de "nivelación", tipo *potlatch*), el autoconsumo y la organización comunal son mecanismos económicos que ya no cumplen su función original[…] En el Valle del Mezquital […] la organización económica [y política] de la comunidad no es, ni con mucho, autosuficiente […] los gastos de la comunidad provienen de ingresos realizados en el exterior: por concepto de trabajos como jornaleros, como obreros industriales, como sirvientas, como trabajadores migratorios en el sur de EE.UU., etcétera […] La ideología indigenista […] —después de contribuir a la desaparición social del indígena— lo resucita a nivel de realidad cultural […] De este modo,] las instituciones gubernamentales encargadas de aplicar la política indigenista se han convertido en administradoras de una cultura despojada de su base social y material" (resaltado del autor).

la misma forma en que el dinero —y su promesa— abrían los campos de los incontables órdenes finales, la desestructuración de un estilo de vida precedente (y su orden temporal) abría el campo de lo venidero a lo incierto. La estabilidad económica, emocional y psíquica que la antropología asoció a los órdenes tradicionales, se rompía así ante el imperativo de buscarse la vida.[122] En contextos como los descritos, tal como interpretaron Bourdieu y Sayad (2017: 35), "el grado de previsión que exigían las conductas tradicionales ha dejado de existir para los más pobres [porque,] en cuanto han sido rotos los equilibrios tradicionales, han desaparecido […] las seguridades mínimas que lo hacían posible." Así, cuando

> las garantías económicas y la seguridad psicológica procuradas antaño por una sociedad integrada y una tradición viviente se hallan abolidas, la improvisación azarosa toma el lugar de la previdencia acostumbrada […] desempleo y empleo intermitente conllevan una desorganización de la conducta […] y falta de un plan de vida (Bourdieu, 2006: 92).

Consecuencias espacio temporales del andar trabajando

Los desajustes temporales derivados del cambio en las formas de ganarse la vida que experimentaron desde mediados del siglo pasado los habitantes de El Boxo, forman parte del conjunto de contradicciones vinculadas al proceso de progresiva monetarización de una economía campesina de subsistencia. En la teoría socioantropológica sobre el campesinado se profundizó en estos procesos ligándolos a factores como la mercantilización, la proletarización, la descampesinización o la desagrarización de las economías rurales y campesinas. Gran parte del análisis se ha dedicado a observar las consecuencias económicas y territoriales de estos procesos. Menos atención se ha prestado a los impactos que dichos procesos tienen en los horizontes y disposiciones temporales que orientan la acción de dichas poblaciones. Planteada más arriba la cuestión de las formas de vida y del orden temporal del dinero en el capitalismo, en este último apartado me concentro en dar cuenta de

[122] Parte importante de la conceptualización antropológica en torno a las sociedades tradicionales se basó en la idea levistrossiana que señalaba que estas sociedades perseguían una "fidelidad obstinada a un pasado concebido como modelo intemporal, más que como etapa del devenir" (Levi-Strauss, 1997: 342). Desde ello, en estas sociedades, se promovía un obrar sistemático que permitía que el orden de la sucesión temporal influyera lo menos posible en su estructura (*ibíd*.: 339). En este sentido el peso del pasado en la configuración del presente y del futuro definió el horizonte temporal asignado a las sociedades tradicionales. La predictibilidad de lo venidero y la adaptación a este orden temporal se basaba tanto en las formas de pensamiento como en la constatación empírica de que, en estas sociedades, las cosas fundamentales de la vida parecía no mudar.

cómo el proceso de monetarización impactó en los sustratos temporales de los estilos de vida y las formas de habitar una comunidad campesina como El Boxo.

He defendido que en las transformaciones económicas y socioculturales que se experimentan en El Boxo desde mediados del siglo XX, el papel del dinero fue fundamental. No hace falta, decía Marx (2017:205), "echar una ojeada retrospectiva a la protohistoria del capital para reconocer en el dinero su primera forma de manifestación. Esa misma historia se despliega diariamente ante nuestros ojos. Todo nuevo capital entra por primera vez en escena —o sea en el mercado: mercado de mercancías, de trabajo o de dinero— siempre como dinero". El despliegue de esta historia en una comunidad indígena y campesina que, por siglos definió sus formas de ganarse la vida en los marcos de una economía no monetarizada, expresa los desajustes temporales y las contradicciones económicas sobre las que se montó el cambio sociocultural.

Marshall Sahlins (1987) propuso que las necesidades económicas "pueden ser «fácilmente satisfechas » o bien produciendo mucho, o bien deseando poco". Argumentó entonces que los pueblos con economías más simples, como los cazadores recolectores, parecían construir sus bases de reproducción ligados a la primera opción. Ello redundaba en un aparente bajo nivel de vida y, al mismo tiempo, en un tipo de abundancia distante de las obsesiones de escasez características del mercado. Esta abundancia o riqueza original, según Sahlins, se relaciona con el adelgazamiento de la brecha entre lo que se desea y lo que se posee, brecha que las economías de mercado ensanchan por su principio de escasez. Ello no significa negar, puntualiza el autor, que las economías más simples operan bajo graves compulsiones; sino que, aún asumiendo aquello, busca insistir en que en las construcciones económico-culturales de los pueblos con economías simples, la disminución de lo deseado redunda en una ampliación de la abundancia, manifiesta por ejemplo en la disposición de tiempo libre, del tiempo para el descanso, el ocio y la sociabilidad.

Esto último tiene consecuencias radicales para lo que argumento en esta tesis. Nos permite entender de qué manera la diada, cuando no contradicción, trabajo / tiempo libre, opera según inclinaciones económicas diferentes entre lo que se entiende por escasez, lo que se desea y lo que se posee. Producir mucho o desear poco, como respuesta a las necesidades económicas, resulta en dos formas alternativas de disposición temporal. El tiempo libre, disminuye mientras mayor sea el tiempo que se dedica a la obtención de lo que se desea. De este modo debe entenderse que, en la temprana transformación económica de El Boxo (a la que he dedicado estos dos últimos capítulos), la

monetarización, a la vez que abre horizontes temporales ligados a nuevas aspiraciones y posibilita una apertura disposicional al tiempo futuro, ausente en el marco de la economía tradicional (cf Beckert, 2016); implica una pérdida creciente del tiempo libre y, para nuestro caso, del tiempo del que dispone el trabajador para estar *en* la comunidad. El ensanchamiento de las necesidades, el paso de la escasez de bienes a la escasez de dinero, se irá implicando cada vez más en el desajuste temporo-espacial entre el tiempo del estar en la comunidad y el andar trabajando fuera de ésta.

Estas implicancias temporo-espaciales del proceso de monetarización, se pueden leer siguiendo algunas reflexiones en torno a la teoría del campesinado y de la migración campo ciudad. Alexander Chayanov (1985), en su propuesta de organización de la unidad económica campesina, explicó que los campesinos poseían amplias reservas de tiempo sin utilizar. Con ello, el autor hacía referencia a una suerte de subutilización de la fuerza de trabajo. Esta subutilización, aunque se ligaba a los ciclos naturales de la agricultura que constreñía a las unidades a concentrar el trabajo en ciertos periodos del año, dejando otros periodos con una amplia disponibilidad de tiempo libre; adquiría mayor valor explicativo al considerar la intensidad de trabajo por unidad doméstica, el número de personas disponibles para el trabajo en la unidad de producción y, en específico, una especie de racionalidad que inclinaba a los campesinos a dejar de trabajar, cuando se alcanzaba lo suficiente para cubrir sus necesidades. El tiempo dedicado a la producción campesina —incluido acá el tiempo dedicado a lo que Schneider (2009) denomina pluriactividad tradicional y a las migraciones estacionales tras trabajos asalariados— los campesinos la subordinaban al "equilibrio logrado entre la satisfacción de sus necesidades y la fatiga del trabajo" (Chayanov, *ibíd.*: 230).

Esta alternativa, fue explorada empíricamente para el caso del Valle del Mezquital. Cartón (1982) señaló que los trabajadores eventuales que llegaban a la zona irrigada del Valle, desde la zona árida y desde la Sierra, medían el tiempo que se quedaban a trabajar como jornaleros en función del dinero que querían ahorrar o, más exactamente, en función de necesidades bien determinadas que querían cubrir, tales como lo eran la compra de ropa, de instrumentos de trabajo, de algunos bienes de consumo y, en la mayoría de los casos, del maíz y el frijol que no habían logrado producir en el ciclo de cultivo anterior. En consecuencia, estos trabajadores se regresaban a sus pueblos cuando obtenían la cantidad necesaria para asegurar la realización del consumo que tenían previsto hacer. En una misma temporada podían ir y volver según el gasto de dinero y la necesidad ligada a éste. En

síntesis, Cartón (*ibíd.*:69) apuntaba que estos campesinos, reconvertidos en trabajadores eventuales, no se empleaban en la zona irrigada

> para ganar la mayor cantidad posible de dinero, para lo cual trabajarían todo el tiempo disponible que no utilizan en su propia parcela, sino que van a trabajar para mantener el equilibrio de su unidad de producción, para contrarrestar los efectos negativos que el mercado ejerce sobre ella. Si logran establecer este equilibrio dejan de trabajar como asalariados.

En este orden de ideas, el trabajo asalariado de los pequeños campesinos del mezquital por medio de migraciones temporales, parecía favorecer —al igual que mostró Kautsky (2002: 230-1)— a la economía campesina, ayudando a alcanzar el equilibrio producción /consumo que no se lograba del trabajo directo en la milpa propia. En el tratamiento socio-antropológico del fenómeno de migración campo-ciudad en México, se postuló una idea similar. A nivel de la familia campesina, Lourdes Arizpe (1985:33) defendió la hipótesis en torno a que las unidades campesinas desarrollaron durante la segunda mitad del siglo XX la migración como una estrategia de sobrevivencia y reproducción social. Según la autora, a través "de la migración permanente de alguno de sus miembros, pero sobre todo a través de la estacional y la temporal, la familia campesina capta recursos que le permiten continuar con su producción así como asegurar su reproducción". Por su parte, a nivel de la reproducción comunitaria, Javier Guerrero (1977: 22) apuntaba que "el dinero que envían los migrantes a sus comunidades o que aportan a éstas cuando regresan, fortalecen en cierta medida a las propias comunidades, lo que significa, aunque sea parcialmente, la revitalización de la economía campesina".

El retorno de los trabajadores a sus comunidades, sea — como mostraré más adelante— porque la legislación agraria mexicana les compelía a hacerlo, o sea porque se alcanzó momentáneamente el equilibrio entre la satisfacción de necesidades y la fatiga del trabajo, parecía favorecer un ajuste temporal benigno para el mantenimiento de la economía campesina y sus relaciones de producción y consumo al interior de comunidades rurales. Sin embargo, el supuesto equilibrio entre la temporalidad del andar trabajando fuera y la del ciclo agrícola, que permitía el beneficio de la segunda a través de la primera, era provisional. Porque detrás de ese aparente equilibrio, los recursos monetarios del exterior aunque podían posibilitar la permanencia de las actividades tradicionales por algún momento, ocultaban "una gran transformación: el paso de una economía basada en lo que los campesinos producían a una economía donde habían cobrado cada vez más importancia los ingresos monetarios y regulares" (Arias, 2009: 84). De modo tal que lo que

comenzaba observarse detrás del proceso de mercantilización y el consecuente ensanchamiento de las necesidades, propiciadas por la migración laboral estacional, era el desajuste temporal expresado en la contradicción entre el tiempo de la producción campesina y el tiempo de la adquisición de mercancías foráneas.

La respuesta al incremento de las necesidades o, como antes dije, la necesidad de dinero constante, es inviable para una economía campesina sujeta a ciclos relativamente estables. Este desajuste temporal entre producción campesina y necesidad de dinero constante, es permanente aun cuando la producción campesina pueda mercantilizarse.

> El campesino lanzado a la órbita mercantil necesita vender para poder comprar y sólo puede comprar en la medida en que tiene algo que vender. Sin embargo, hasta aquí llega la complementariedad de estas dos operaciones, pues en la práctica no coinciden en el tiempo. Este fenómeno más o menos generalizado en toda producción mercantil, incluso la capitalista, se agrava en el caso del campesino debido al ritmo lento y discontinuo de la producción que imponen los ciclos naturales de trabajo agrícola (de manera más aguda cuanto más atrasada es la técnica que se emplea), mientras que las necesidades de consumo vital son continuas y los requerimientos de medios de producción son evidentemente anteriores a la obtención de la cosecha. Los prolongados ciclos de producción, sometidos por completo a los ritmos de la naturaleza, resultan compatibles con una economía natural autoconsuntiva, pero entran en contradicción con la exigencia de recursos monetarios que impone el carácter mercantil del consumo. Esta contradicción, que se expresa en la falta de coincidencia temporal entre los actos de compra y los actos de venta, se agrava debido al carácter desigual que cobran estos intercambios (Bartra, [1979] 2006: 263-4).

Para El Boxo las consecuencias de este desajuste temporal entre la producción campesina y el consumo mercantil son todavía más profundas si se considera que la producción campesina de El Boxo fue, antes y después de la reforma agraria, casi exclusivamente de subsistencia. La relación de dicha producción con los mercados fue siempre marginal y discontinua, y estuvo asociada solo a actividades indirectamente vinculadas al trabajo en la tierra (verbigracia: el carbón, el pastoreo, la recolección de piñón, la producción de artesanías). Por tanto la procura de dinero podía hacerse sólo a reserva de abandonar temporalmente las labores campesinas y, considerando la inexistencia de otras actividades económicas en El Boxo, a reserva de salir de la comunidad.

> El flujo de dinero en efectivo en una economía campesina tiene a menudo un impacto perverso. Como un recurso externo y escaso generado a través de vínculos con los mercados urbanos y nacionales, el efecto del dinero sobre una economía campesina es similar al de la moneda extranjera en una economía nacional. Los campesinos usan moneda para importar productos que no pueden producir localmente […pero] Cuando los

> términos del intercambio son desfavorables; es decir, operan contra campesinos que, en desesperados intentos de continuar exportando productos, devalúan los elementos de la economía que están bajo su control (Mayer y Glave 1999: 346).

Si atendemos a que la vinculación de los campesinos de El Boxo con el mercado para obtener dinero, fue desde un comienzo el vínculo con los mercados de trabajo, podemos concluir que la exportación posible fue siempre la de la única mercancía posible y constante: la de la fuerza de trabajo. Exportar, sería acá, otra metáfora para entender la movilidad. Mientras más necesidad de exportar mano de obra hubo, en contextos de intercambio desigual (sugerente metáfora para situar la creciente precarización y/o carencia del trabajo), más se devaluó económicamente el trabajo campesino en término de su capacidad para responder a la creciente cadena de necesidades.

"Continuar exportando" la única mercancía posible y hacer crecer —en intercambio desigual— el volumen de dicha exportación, como aconteció con la masificación de la migración internacional en la vuelta de siglo, que presentaré en los capítulos siguientes, devaluó el trabajo campesino al punto de poder establecerse en dicho periodo una aparente desagrarización, por el abandono de los cultivos, por el decrecimiento de estos o por el deterioro y descenso de prácticas de pluriactividad tradicional. Por lo tanto este desajuste temporal sugiere una doble contradicción: una, la relacionada con la experiencia del sujeto que se ve compelido a salir fuera de la comunidad tras un salario; otra, la relacionada con los horizontes de reproductividad de la economía campesina en la comunidad.

Las trayectorias laborales que los trabajadores de El Boxo comienzan a emprender desde mediados del siglo pasado, implicaban que el trabajador debía desarrollar su tiempo vital en dos espacios diferentes y distantes. Durante gran parte de la segunda mitad de ese siglo la movilidad de trabajadores de la comunidad fue jaloneada por la procura de un salario y la demanda de mano de obra de Ciudad de México, pero además de ello, un tercer factor en las trayectorias y la movilidad fue condicionado por las disposiciones legales del agrarismo posrevolucionario. Durante una parte significativa del siglo XX las legislaciones agrícolas mexicanas ataban a los campesinos ejidatarios a su tierra, a la vez que promovían la esperanza en el reparto agrario entre los habitantes rurales sin tierra. La exigencia legal para los ejidatarios de no ausentarse en los ciclos de cultivo y cosecha y la de habitar en la comunidad a la espera que el ansiado reparto llegara para los sin tierra, explica la permanencia de los habitantes rurales en sus terruños y, asimismo, el ir y venir del campo a la ciudad en una temporalidad marcada por el ciclo agrícola.

Por su puesto, la condicionante de la ley agrarista no limitaba del todo la movilidad. Los arreglos eran variados. El trabajo de las mujeres y de los niños posibilitaba mantener la tierra activa en los ciclos de cultivo y la comunicación alertaba de posibilidades de nuevos repartos o de la ampliación de la tierra ejidal, como sucedió con la adquisición en 1980 del ex-Rancho de San Juan. Por ello hubo quienes ya no regresaron y se asentaron en las periferias de la capital o del Estado de México. Por ello también, en las memorias de aquellos que hicieron del ir y venir su biografía laboral, se evocan ciclos largos —de varios años— en que se pasó en la Ciudad sin retornar a la comunidad. Padres que no vieron nacer a sus hijos, hijos que no vieron morir a sus padres, ciudadanos que cumplían sus deberes comunitarios asistiendo esporádicamente a la comunidad, participando en fiestas, asumiendo cargos o delegando tareas, además de otras múltiples conjugaciones posibles que exigió la distancia. Estas formas del estar lejos y mantenerse presente o, dicho de otro modo, los aprendizajes colectivos en torno a la gestión de la ausencia, son indispensables para entender la aparente naturalidad con que, posteriormente, se dieron los arreglos en tiempos de la migración transnacional desde inicios del siglo XXI.

Conjuntamente a esta contradicción temporal, en la experiencia de los que debieron dividir su tiempo vital entre el estar cerca de los suyos y de su terruño y el andar lejos ganándose la vida, es posible situar otra contradicción: la que diferenció económicamente el tiempo del estar en la comunidad, del tiempo del estar fuera de ésta; ambas relacionadas a una disociación ente los sentidos del trabajo en o fuera de la comunidad. El andar trabajando campesino, no se entendió más como trabajo, en su sentido económico, toda vez que los que se iban a México, lo hacían precisamente porque en la comunidad “no había trabajo”. Al no producir dinero, el trabajo campesino —el conjunto de labores asociadas a la vida económica en la comunidad— dejaba de ser trabajo. La disociación de los sentidos del trabajo según su espacialización, implicó también la escisión en el sentido del tiempo asociado a las prácticas de ganarse la vida. La progresiva desvalorización del trabajo campesino se manifestó entonces como experiencia del tiempo. El andar trabajando en la comunidad se desvinculó de la idea de trabajo, porque el tiempo en la comunidad pasó a ser el tiempo de la desocupación, del retorno al terruño cuando ya no había empleo fuera. En estos marcos, la comunidad se tornaba refugio para trabajadores rurales desempleados.

Mientras que el tiempo del andar trabajando fuera de la comunidad era dinámico y se vinculaba directamente con el interés material: conseguir dinero, el andar trabajando en la comunidad

era su contracara: la ausencia de dinero. Éste era el tiempo de la desocupación, de la carencia de dinero. El tiempo del trabajo, como la consecución de salario, otorga al primer tiempo la impresión de tiempo diluido o, en palabras de Bourdieu (1999: 294), de tiempo muerto, porque desde que la escasez se transformase en escasez de dinero para adquirir mercancías, "el trabajo asalariado constituye el soporte, cuando no el principio, de la mayor parte de los intereses, las expectativas, las exigencias, las esperanzas y las inversiones en el presente, y también en el porvenir o el pasado que (éste) implica".

La segunda contradicción, relacionada con los horizontes de reproductividad de la economía campesina en la comunidad, ha sido más ampliamente discutida en los estudios sobre el campesinado. Parte importante de los debates en torno a las consecuencias de la mercantilización de las economías campesinas han abonado en este punto. El aspecto fundamental de este debate, a mi juicio, es la consideración en torno a que "el campesino no puede transformar sus medios de producción en dinero ni transferir su trabajo a otras actividades más rentables sino a costa de desmantelar su célula económica" (Bartra [1979] 2006: 253). De ahí que aún bajo los esfuerzos físicos por gestionar la ausencia productiva de quienes migran, la merma en la economía campesina es previsible. Aún cuando no lo fuese, el deterioro fundamental para el análisis que aquí planteo se expresa en la desvaloración del trabajo campesino como productor mismo de valor, como actividad para resolver las diversas necesidades emergentes del proceso de monetarización[123].

En este capítulo he presentado que, mientras más preponderancia adquiría el dinero en el estilo de vida y en las formas de ganarse un vivir por los habitantes de El Boxo, más depreciado —en el sentido económico— aparecía el trabajo campesino en la comunidad. Desde este punto de vista he insistido en que el dinero debe entenderse como causa y efecto de los procesos de cambio aquí discutidos. La monetarización de la economía local, arrojó a los habitantes de El Boxo a la heteronomía

[123] "La comunidad doméstica no puede interrumpir, durante su ausencia [del campesino migrante], la producción. Debe permanecer suficientemente numerosa y equilibrada como para poder compartir sus fuerzas entre los dos sectores de la producción doméstica y capitalista, y compensar la falta de producción en uno mediante la producción en el otro, inversamente, según la coyuntura. Cuando los períodos de emigración superan el año, la comunidad doméstica amputada casi de manera permanente de una fracción de su fuerza de trabajo, no ve disminuir sus necesidades de subsistencia […] La mano de obra que permanece en el lugar debe compensar este déficit mediante diversos procedimientos [Empero, éstos son] cada vez menos capaces de asegurar la subsistencia de la comunidad, y por lo tanto una parte creciente de los ingresos enviados por trabajadores en la emigración se destina a la compra de alimentos en el mercado […] La monetarización de la economía que se produce así acrecienta aún más las necesidades de dinero para la transformación en mercancías de los productos que antes eran trocados, iniciando un ciclo [de monetarización] irreversible" (Meillassoux, 1977: 182-3).

material. Según ésta, la mayor proporción de las necesidades de los habitantes de la comunidad podía resolverse exclusivamente con dinero. Ello implicó la gradual devaluación del trabajo campesino reproductivo, particularmente en términos de su (in)capacidad para otorgar bienestar o para brindar los elementos integrados a las concepciones de vida buena emergentes del cambio en el estilo de vida vinculado a la migración laboral de parte importante de las personas en edad económicamente activa de El Boxo.

Así, mientras más preponderancia adquiría el dinero en las formas de vivir y ganarse la vida, más depreciado —en el sentido económico— aparecía el trabajo campesino. En los mismos términos, mientras mayor importancia adquirían las mercancías y el consumo en las nociones de vida buena, menos potencialidades se descubrían en la actividad campesina para articular la situación de vida del presente con las aspiraciones de futuro. Por el contrario, sólo el dinero —por su temporalidad y naturaleza— hacía factible dicha articulación, mediante el ahorro. Pero con ello, nuevamente la economía campesina se ve afectada. Estas nociones temporales, como defendió Meillassoux (1977: 185) parecen adquirir una "fuerza disolvente" en las relaciones socioeconómicas constitutivas de la comunidad campesina, porque:

> Una vez aceptado como medio de ahorro durable, el recurso al dinero que emana del sector capitalista acelera la degradación de la economía doméstica. Todo individuo que ahorra por sí mismo para subvenir a sus necesidades en un futuro improductivo, lo hace a expensas de la reconstitución presente de su comunidad. La parte del producto destinada, en el ciclo comunitario, a la alimentación de futuros productores, es transformada mediante el ahorro personal monetarizado en una parte destinada a un futuro incierto, sin ser reinvertida durante ese tiempo en el ciclo productivo doméstico. Una fracción del producto social es desviado así de su destino: en lugar de ser una inversión se transforma en un "ahorro" cuyo manejo e intereses son transferidos a los sectores capitalista o mercantil, creadores o administradores de dinero. La generalización de tales desvíos contribuye a agravar la crisis que padecen las sociedades comunitarias bajo el efecto del capitalismo.

En El Boxo, el dinero vino para responder al precario equilibrio producción consumo, pero con éste vinieron otras necesidades y con ello la exigencia espaciotemporal de que una porción de sus habitantes tuviese que estar constantemente yendo y viniendo, entre una vida sin salario (Denning, 2010) en la comunidad y una vida como asalariados fuera de ésta. La consecuencia espaciotemporal de este proceso, es que una parte fundamental de la población tuvo que diferenciar temporoespacialmente su tiempo de vida de su tiempo de trabajo. El ausentarse temporoespacialmente de la comunidad, para poder hacer posible la vida propia y la de los cercanos,

fue para los habitantes de El Boxo un aprendizaje colectivo desde la década del cincuenta del siglo pasado. Vincular esa ausencia presente, a las exigencias cotidianas y a un proyecto por-venir es lo que dicha práctica enseñó a las generaciones venideras. Sin ese vínculo temporal, las distancias hubiesen sido insoportables o definitivas y, el efecto disolvente del proceso de monetarización sobre la vida comunitaria y la actividad campesina, insalvable.

Capítulo VI

“Porque acá ya no hubo”

Los derroteros de la migración transnacional

Porque acá ya no hubo

Para la economía del Valle del Mezquital, como para la del resto del país, las décadas finales del siglo XX constituyeron un momento de inflexión. Gran parte de las dinámicas que habían definido los repertorios para ganarse la vida de los habitantes del Valle, se vieron bloqueadas por las constantes crisis económicas nacionales y las reformas estructurales de aquellas décadas.

Por una parte, la agricultura comercial —en la que se había especializado la porción irrigada del Valle— comenzó a mostrar su deterioro en la década de los 80, de la mano de la crisis del sector agropecuario nacional iniciada en la década anterior. Si bien en el periodo referido la agricultura del

Mezquital continúo siendo receptora de jornaleros, tanto de la región como de otros estados, su capacidad para absorber trabajadores fue decreciendo en una tasa cercana al 10% por década.[124] En 1986, por ejemplo, la Comisión para el Programa de Empleo Rural, señaló que de los 190,000 jornaleros que se esperaba ocupar en la agricultura mezquitalense ese año, sólo se crearon 53,000 empleos (Vargas y Gutiérrez, 2001).

Si consideramos sólo el caso de Ixmiquilpan, la porción de la población económicamente activa ocupada en la agricultura pasó de 62.5% en 1970, a 50.6% en 1980 y a un 41.9% en 1990. Este fenómeno puede asociarse a la mecanización de actividades como el corte y empacado de la alfalfa[125] y al aumento en la porción de tierra destinada a este cultivo[126], en detrimento de otros que precisaban mayor mano de obra. A este respecto, como apuntó Carton (1982), tanto el cultivo del chile como el del frijol, que atraían a amplios contingentes de jornaleros, perdieron importancia en el Valle a finales de 1970. Mientras que el cultivo del chile se desplazó a otras regiones, el cultivo comercial del frijol prácticamente desapareció en la región por la estrepitosa caída de los precios en aquellos años.

El deterioro en la generación de empleo en la zona irrigada del Valle del Mezquital en la década de 1990, se relaciona también con el decrecimiento en la producción de hortalizas. En décadas precedentes, el pisque de hortalizas como jitomate, chile o ejote, atraía a jornaleros en amplias proporciones (cf. Paré, 1977). Parte importante de la dinámica económica regional se vinculaba a la producción y venta de estos cultivos. No obstante, desde comienzo de los noventa dos fenómenos impactaron negativamente en el sector hortícola del Valle. El primero de ellos, de carácter estructural, se relacionó con la reestructuración nacional de la industria de exportación de frutas y hortalizas. Aunque la producción del Mezquital se orientaba al mercado interno, puede considerarse este factor como incidente ya que, desde entonces, la participación de los estados del centro de la república en la producción frutícola y hortícola se redujo, en beneficio de las entidades del norte del país (cf. Arias,

---

[124] Cálculos realizados con datos presentados en Rodarte *et al*. (2011).

[125] Respecto de la mecanización, Carton (1982:39) informaba que, para mediados de la década de 1970, la cosecha de la alfalfa se hacía "a mano [pero que] en la mayor parte de los casos aún si se nota[ba] la tendencia a la mecanización de esta labor". Dicha tendencia puede verse consolidada en décadas posteriores. A comienzos del siglo XXI, Ixmiquilpan contaba con 92.3% de su superficie mecanizada (cf. Contreras, 2014). En comunidades con acceso al regadío y alto porcentaje de la superficie dedicada al cultivo de alfalfar, es recurrente encontrar a propietarios que cuentan con tractores, ensiladoras y empacadoras mecánicas de forraje.

[126] En el Valle del Mezquital, entre 1950 y 1990, el aumento de la superficie cultivada con alfalfa fue de 1131% (Romero, 2002). La tendencia al crecimiento en la superficie de alfalfar, continuó en décadas ulteriores. Para el caso de Ixmiquilpan, entre 1997 y 2004, mientras que la superficie de alfalfa creció en 2261 ha, la de maíz decreció en 1779 ha (Contreras, 2014).

2009). El segundo fenómeno, de carácter local, devino de la veda a la producción de hortalizas en el Valle del Mezquital, por el brote de cólera que afectó al país en 1991. Al ser las tierras de la región irrigadas con aguas negras mínimamente tratadas, se vinculó la aparición de la enfermedad infecto-contagiosa con la producción hortícola mezquitalense que abastecía principalmente el mercado de la zona metropolitana del Estado de México y la Ciudad de México.

La economía de la zona árida del Valle del Mezquital, por su parte, se vio afectada por la disminución en la demanda y el deterioro en los precios de la producción local, así como por el impacto que tuvo —particularmente en el ámbito del empleo— la crisis agrícola de la zona irrigada. Respecto de los productos de la zona árida, debe considerarse en primer término, la producción de fibras naturales. Éstas, comenzaron a ser reemplazadas abruptamente por fibras sintéticas, deteriorando los precios[127], que ya estaban disminuidos por el acaparamiento privado y la intermediación de instancias oficiales.[128] En segundo término, debe considerarse la progresiva pérdida de valor comercial del pulque, que a nivel nacional se había experimentado desde 1945 (cf. Ramírez Rancaño, 2012) y que en el Mezquital comenzó a visualizarse en las décadas finales del siglo XX, por el aumento en el consumo local de refresco y cerveza.

Todos estos cambios económicos regionales deben considerarse en las reconfiguraciones que a nivel de la economía de El Boxo y de las trayectorias laborales de sus habitantes, se comenzaron a manifestar desde las décadas finales del siglo XX. El deterioro de la agricultura regional y de labores de transformación primaria de recursos naturales afectó indirectamente la economía de la comunidad,

[127] Respecto de las principales regiones productoras de fibras naturales, entre las que se contaba al Valle del Mezquital, Toledo señaló: "La producción industrial de fibra de ixtle, de lechuguilla y palma samandoca fue de 13627 toneladas y en 1985 la producción de ambos fue de 6171 toneladas, menos de la mitad de la producción de 15 años antes. El volumen mayor de materia prima se destina a la fabricación de sacos agrícolas, los cuales en la pasada y presente década han sido substituidos por empaques fabricados con productos sintéticos" (Toledo, 1989: 77; citado en Robles 1992).

[128] Respecto de la lechuguilla el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM), había agenciado acciones en torno a la tecnificación, el acopio y comercialización. En los años 70, la organización indigenista entregó máquinas para el tallado de la lechuguilla y la extracción de fibra de la misma. Este programa si bien ayudó a reducir los tiempos en la producción, tuvo perjudiciales efectos en torno a los costos asociados al combustible de la maquinaria, la concentración de la misma y la pérdida de subproductos en el proceso; lo que en su conjunto hizo que el precio de retorno se deteriorara. En términos del acopio de la lechuguilla, la actuación del PIVM fue controvertida. Esta institución se transformó en la principal intermediaria entre las comunidades y la Subsecretaría Forestal, estableciendo precios de pago por la fibra de la lechuguilla muy por debajo del precio de garantía. Por ello, a finales de los 70 comenzaron a formarse organizaciones que buscaban eludir la labor intermediaria tanto del PIVM, como de los acaparadores privados. La primera organización con este objetivo fue la Unión de Productores de Fibras del Valle del Mezquital, creada en 1978, que tuvo ulterior correlato en organizaciones como la Unión de Productores de Ixtle, fundada en 1980. Proceso similar de organización contra los acaparadores y la intermediación de las instancias oficialistas se dio, en este periodo, entre los productores de maguey (Vargas, 2001).

particularmente en la demanda del carbón. Cómo se señaló en el capítulo III, la actividad de los carboneros de El Boxo se vinculaba a las fraguas de Santuario Mapethé, las que por su parte se orientaban principalmente a la producción de herramientas, herrerías y otros insumos para la producción agrícola. El descenso en la actividad agrícola de la zona árida e irrigada, impactó en la demanda de este tipo de mercancías. Las fraguas comenzaron progresivamente a cerrar. A finales de la década del setenta existían, según informó Godínez (1982:66), 35 fraguas o talleres de herrería. A comienzos del siglo XXI, según recordaron mis colaboradores, las fraguas de Santuario no eran más de 4.

Otro elemento en el deterioro de las condiciones económicas de la comunidad, se vinculó con el descenso en la producción textil de Santuario Mapethé. Como anteriormente mostré, los "cobijeros" de dicho pueblo demandaban lana a ovejeros de comunidades cercanas como El Boxo. Además de lo anterior, en la década de los 70, se instaló en Santuario un taller perteneciente a una cooperativa de productores textiles, para la realización de tapetes persas en telares tipo iraní, los que eran vendidos a empresas y distribuidoras nacionales. Esta cooperativa, hacia finales de esa década y durante la siguiente, fue un polo atrayente de mano de obra masculina y femenina, tanto de Santuario como de comunidades circunvecinas. Acá se emplearon eventual y permanentemente algunos trabajadores, hombres y mujeres, de El Boxo. Empero, la cooperativa de tapetes quebró y cerró hacia mediados de la década de 1990, luego de la crisis de 1994. Por su parte, los cobijeros comenzaron progresivamente a desaparecer. La llegada de textiles importados, traídos como "fayuca" a la plaza de Ixmiquilpan, a precios muy por debajo de los costes de producción del telar, impactó en el deterioro de la fabricación artesanal de piezas de lana. Hasta antes de 1994, existían en Santuario Mapethé más de veinte talleres familiares de textil; los que, hacia finales de esa década y comienzos de siglo XXI, no superaban los cinco.[129]

[129] La progresiva desaparición de talleres textiles en Santuario era patente ya desde la década de 1970. Godínez (1982) apuntó que hacia la década de 1960 los talleres textiles de Santuario mostraban un dinamismo que en años posteriores se fue perdiendo. En una nota periodística (La Jornada, 2008/08/25), Roberto Morgado Escamilla, anciano cobijero de Santuario, vinculaba el deterioro de su actividad al Tratado de Libre comercio y a la entrada de mercancía extranjera (fayuca) al mercado regional. En 2015, en visita de campo, pude localizar sólo dos talleres textiles, ambos prácticamente abandonados y ocupados sólo para la realización de trabajo bajo pedido. Aunque el descenso en la producción y venta de cobijas artesanales se vincule a los altos costos de éstas y a la cruenta competencia con productos importados, en relación a otro tipo de piezas de producción local como jorongos, sarapes, morrales, etc.; el descenso debe vincularse también a la transformación en las formas de vestir de los habitantes de la región. Dicha transformación debe entenderse como progresiva, por lo menos desde la segunda mitad del siglo pasado. Medina y Quezada (1975:87) en relación al consumo regional de la textilería de lana local del Valle, entre ella la producida en Santuario Mapethé, apuntaban que de las prendas

Por su parte, los cambios en la política agraria que comienza a adoptar el Estado mexicano en las décadas finales del siglo XX, pueden ser sólo tangencialmente considerados como disruptivos de la economía de El Boxo, toda vez que, como mostré en capítulos anteriores, la producción campesina de la comunidad, tanto la de régimen de pequeña propiedad privada, como la de propiedad social, se orientó siempre al autoconsumo. En este ámbito, un aspecto más incidente a nivel de la ocupación fue la clausura de programas de empleabilidad ligados a COPLAMAR.[130]

En el ejido de Santuario Mapethé se creó a finales de la década del setenta una cooperativa, bajo administración ejidal, para plegarse a los programas sectoriales de empleo de COPLAMAR. Se contrató permanentemente a ejidatarios, familiares y otros vecinos, para la reforestación de la propiedad ejidal y del casco del ex Rancho de San Juan[131]. El programa de reforestación comenzó a operar en 1981 y en éste se empleó permanentemente a cerca de cincuenta personas de todas las comunidades que integran el ejido. Sin embargo con los cambios en la política pública, y más ampliamente en el modelo de desarrollo nacional, operados con posterioridad a la presidencia de López Portillo, el financiamiento al programa de empleabilidad desapareció y con éste la cooperativa ejidal de reforestación.

Un apartado debe dedicarse a la clausura del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital en 1990, durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari. Desde los años cincuenta esta institución fungió como el principal órgano encargado del desarrollo del Mezquital captando recursos federales extraordinarios, focalizados en la región y su población indígena.[132] Por su intermediación pasaban la mayor parte de las políticas en el ámbito de la educación, la infraestructura y hasta parte del reparto

---

tradicionales las únicas que, al momento de su etnografía, "se conservan son el quexquemitl, alguno que otro ceñidor y los jorongos que muy ocasionalmente mandan a hacer los ancianos".

[130] Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados, creado en 1977 bajo la presidencia de López Portillo. Uno de los objetivos emergentes de COPLAMAR era la de promover el establecimiento de fuentes de trabajo diversificadas en zonas marginadas, a través de la canalización de recursos públicos y privados. Dentro de los planes sectoriales vinculados a dicho objetivo se encontraban el programa de solidaridad social para la cooperación comunitaria, el de capacitación y empleo cooperativo y el Pacto intersectorial de apoyo a la economía campesina. En conjunto estos programas captaron, en el presupuesto ejercido en 1981, el 23.7% del presupuesto de COPLAMAR. Es relevante apuntar que el Valle del Mezquital tuvo una participación importante en los programas de COPLAMAR, ya que el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, fue una de las dependencias integrantes del plan. Del presupuesto otorgado a COPLAMAR, en el año antes señalado, el PIVM captó para su funcionamiento el 1.6%, entre los más altos otorgados a las instancias integrantes del Plan (cifras presentadas en Barajas, 2002).

[131] Ligado a este programa de reforestación, particularmente en el casco del ex-Rancho de San Juan, se plantaron los árboles de manzana de la barranca (capítulo II).

[132] El PIVM, desde su creación, contó con amplio presupuesto gracias a un fideicomiso en el Banco de México. Este fue el instrumento a través del cual el Gobierno Federal realizaba la transferencia de recursos a la región, que se ejecutaban con relativa autonomía.

agrario y la gestión del riego. Por los recursos que ejecutaba y por su rol como representante directo del Estado mexicano ante los indígenas de la región, este organismo y sus programas eran empleadores de un número significativo de habitantes mezquitalenses. El PIVM, coordinaba espacios de producción, abasto y venta, gestionaba recursos para la apertura de caminos y la construcción de obras, ejecutaba programas de empleabilidad (como el señalado de COPLAMAR) y organizaba y financiaba cooperativas de producción agrícola, ganadera y de artesanías en la región. Aunque hacia finales de la década de 1980 el presupuesto del PIVM estaba muy reducido y la concentración de estos recursos se había dispersado por la ampliación de su zona de influencia (desde 1982 el PIVM pasa a ser Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital y la Huasteca Hidalguense), su clausura generó una merma en las dinámicas económicas y políticas locales.

A nivel económico y político, el cierre del PIVM es significativo para presentar el contexto de la vuelta de siglo en la región, el progresivo abandono del Estado, su reconversión neoliberal y, con ello, el cambio de foco en las políticas públicas y de desarrollo. La clausura del PIVM se integró al Plan Nacional de Desarrollo 1989-1994, que con el argumento de la "descentralización y desconcentración" promovió el desmantelamiento de las estructuras federales en zonas rurales e indígenas como el Mezquital. Desde entonces los campesinos e indígenas del país pasaron, de ser sujetos de política pública orientadas en aspectos productivos y de desarrollo, a ser sujetos de política pública *contra* la pobreza.

Empero, el factor más incidente en la reconfiguración de los repertorios para ganarse la vida de los habitantes de El Boxo, no se localiza en el Valle del Mezquital, sino que se sitúa en Ciudad de México y en la zona metropolitana del Estado de México. Como presenté en el capítulo anterior, desde mediados de siglo XX, la capital del país se transformó en el principal receptor de mano de obra de El Boxo. Las trayectorias laborales de los trabajadores de la comunidad estuvieron, a partir de entonces, marcadas por la migración estacional a la capital.

A comienzos de la década de 1980 la capacidad en la generación de empleos de la economía mexicana sufrió un fuerte deterioro, el que fue agudizado en décadas ulteriores. A nivel de la economía nacional, la capital mexicana pasó de ser el polo principal en la generación de empleo, a tener un rendimiento similar al del resto del país (cf. Salazar y Sobrino, 2010). En particular, el sector de la construcción que fue al que, se habían integrado en décadas precedentes la mayor parte de los trabajadores migrantes de El Boxo, experimentó las fluctuaciones más considerables. Si se observan

etapas recesivas y expansivas de la economía mexicana en las décadas finales del siglo pasado, debe considerarse que la construcción

> figuró entre los rubros con mejor desempeño en algunas etapas expansionistas, pero también fue el más afectado en las tres etapas recesivas [1981-86/1994-95/2000-01]. Esto significa que las caídas absolutas de este gran rubro en años de crisis fueron de mucha mayor cuantía con respecto a los montos recuperativos en periodos de prosperidad (Sobrino, 2010: 134).

Sin duda el momento de mayor agravamiento de la situación económica en general y del empleo en particular, fue el de la crisis de 1994-5. Esta crisis, aunque iniciada en el sector financiero, tuvo colosales repercusiones en la economía real. A nivel estructural, los impactos más notables fueron el descenso en el PIB (del 10% en 1995), la devaluación del peso, la ampliación de la deuda pública, la inflación y el aumento del IVA y de los precios y tarifas de combustibles y energéticos. En términos específicos, para el mundo del trabajo y las condiciones de vida de los trabajadores, la crisis se expresó en la caída del empleo y las remuneraciones medias, así como en el empobrecimiento. Entre 1994 y 1995, el desempleo abierto aumentó 70%, las remuneraciones en términos reales cayeron 19.2% y la pobreza, en particular la pobreza extrema, tuvo inusitados aumentos; pasando en zonas urbanas de 7.2% a 20.1% y de 30 a 43.3% en el medio rural (Ávila, 2006: 187-207).

En particular, la industria de la construcción se desplomó en un 22% durante la crisis, experimentando su mayor caída, de 25.6%, en el tercer trimestre de 1995. Los trabajadores eventuales del sector de la construcción, entre los que se puede contar a los de El Boxo, fueron los que sintieron con mayor intensidad la pérdida de empleos, con caídas en las tasas de ocupación de 24.4 y 26.4%, en 1994 y 1995 respectivamente. Evidentemente la mayor intensidad de este descenso se experimentó en las grandes ciudades. Los mayores centros urbanos del país, Ciudad de México entre ellos, fueron los que más resintieron el desempleo y, como antes se señaló, el empobrecimiento. Durante 1995 dos de cada tres desempleados vivían en las grandes ciudades, proporción similar a los trabajadores que se encontraban en la economía informal (cf. *ibídem*).

Con este panorama en mente, se comprende que los repertorios para ganarse la vida de los habitantes de El Boxo se hayan visto bloqueados en las décadas finales del siglo XX. El deterioro en las condiciones laborales en la región y en Ciudad de México, obligó a los trabajadores de la comunidad a reinventar el andar trabajando que durante casi medio siglo constituyó sus medios de

vida. En este contexto, los trabajadores de la comunidad se plegaron al proyecto migratorio internacional hacia Estados Unidos que, algunos años antes, habían comenzado a desplegar habitantes de otras comunidades del Valle del Mezquital. A partir de entonces, como me señaló don Doroteo, "nos tuvimos que empezar a ir, de a poquito primero y después muchos, como una apuración por poder irse al otro lado, porque ni [Ciudad de] México, ni cerca tenía trabajo. Pos tonces todos nos íbamos porque acá ya no hubo".

Desde finales de siglo XX, en paralelo a que la migración estacional de mezquitalenses a Ciudad de México disminuía, o de plano desaparecía, la migración internacional se masificaba (cf. Mendoza, 2001). El Valle del Mezquital se transformaba desde entonces en el principal polo hidalguense expulsor de trabajadores hacia Estados Unidos, al tiempo que se integraba a las nuevas zonas de expulsión migratoria del centro de México.[133] Las altas tasas de migración de municipios del Valle, instalaron al estado de Hidalgo, en la medición censal de 2000, entre los diez estados con la más alta intensidad migratoria (Serrano, 2006) y como el segundo con la más alta tasa de crecimiento migratorio en el periodo de la medición (Schmidt y Crummett, 2007).

Desde Hidalgo salieron, entre 1987 y 1992, 26,684 migrantes internacionales. Mientras que en el quinquenio 1992-1997 lo hicieron prácticamente el doble, 53,401 migrantes. Finalmente en el quinquenio 1995-2000, se registró la salida de 62,160 migrantes internacionales.[134] Del total de migrantes internacionales hidalguenses registrados por el censo de 2000, cerca de la mitad (48.6%) pertenecían a municipios ubicados en el Valle del Mezquital. Zimapán, Ixmiquilpan y Tasquillo, destacaban como municipios de muy alta intensidad migratoria. En ellos, los hogares con migrantes transnacionales se ubicaban entre 35 y 51%. Al mismo tiempo, entre los municipios con alta intensidad migratoria dominaban los mezquitalenses como: Cardonal, Santiago de Anaya, Tecozautla, Alfajayucan, Chilcuautla y El Arenal.

---

[133] Aunque como han reportado diversas investigaciones, en algunas comunidades del Mezquital existió migración hacia los Estados Unidos desde la década del treinta del siglo XX (Benítez, 1972; Álvarez, 1995; Mendoza, 1999; Rivera y Quezada, 2011; Ramsay, 2012), ni el Valle ni el estado de Hidalgo, constituyeron espacios de migración internacional histórica. El fenómeno migratorio internacional comienza a manifestarse en la década de los ochenta, para hacerse masivo a partir de la crisis de 1994. Según Santibáñez "casi el 90% de los migrantes internacionales de Hidalgo se desplazaron a Estados Unidos después de 1994, cifra que para el resto del país es diez puntos porcentuales menos" (2002:7, citado en Pizarro, 2010: 74).

[134] Cifras presentadas por la Dra. María Félix Quezada Ramírez, en Mesa redonda "Valle del Mezquital cambios y permanencias" (IIA, UNAM, 22 de noviembre 2018)

Era puro joven los que andaba allá

Andaba yo en una chamba por Pachuca, en una obra, así de un par de semanas. Nos pagaban poco pero ni modo, era lo que había. Ya hacía algunos años había dejado de ir a México. Allá ya estaba más cabrón tener chamba.

Entonces llegó a mi casa un señor del [pueblo de] Defay [Ixmiquilpan], que según que era coyote y según que era mi tío. Me dice:

-¿Qué? ¿No te quieres aventar pal otro lado [Estados Unidos]? Yo te puedo cruzar y allá te tengo tu trabajo.

Pos sí, le dije. No más que ¿con qué?

Ni sabía yo como era el asunto. Lo que sabía es que cobraban bien caro por cruzar las gentes pal otro lado. Ahí me explicó el señor y, no pos, me dice:
- Va a ver una salida, hay un chingo de trabajo allá. Si quieres anotarte yo te puedo echar la mano.

Le digo:

Na más que ahora no tengo dinero.

Ahí me contesta:

-No hay cuidado. Tú junta lo que tengas y después allá terminas de pagarme. ¿A poco no somos familia?

En ese tiempo cobraban un chingo de lana por cruzarte. Yo vendí un rifle que tenía de esos de 16 y me pagaron 50 pesos o algo así. Con eso y otros pesos que tenía me alcanzó para irme, pa llegar hasta el norte, a la frontera pues. De ahí se supone que el otro señor me iba a cruzar. Pos así nos fuimos, como le llaman, de mojados. Era el único de aquí del pueblo. En ese tiempo todavía no empezaba migrar la gente. Yo con otros señores fuimos los primeros, pero cada quien por su lado. Yo con este señor de Defay que le digo.

Esa primera vez que me fui era por el 1985, después del temblor grande de México. De'sa vez duré na´ más 7 meses. Porque dónde llegamos nos querían transar. Primero el señor

este que le digo que según era mi tío. Ahí él quería que fuéramos 50/50, a medias, como quien dice. O sea que de cada día que trabajábamos le diera yo la mitad del sueldo: cinco dólares pa él cinco pa' nosotros y en ese tiempo el dólar valía como dos pesos mexicanos. No pos así no se podía. Yo le dije:

-Mira, el trato es por lo que me cruzaste. Yo tengo claro lo que te tengo que pagar pero lo que me dices es abuso.

Ahí había llegado en Texas, Menard Texas, en unos ranchos. Estaba bonito. Nos pasaban una casita y nos daban la comida. Pos estábamos bien. No era mucho lo que pagaban, por eso que daban la casa y la comida. A nosotros nos ofrecieron de 10 dólares el día, era por día. En las compañías no era así. En las compañías te pagaban por hora, eso sí que no te daban la comida ni la casa.

El rancho era de casi puro ganado. De vacas. Ahí trabajábamos de cuidar las vacas, darles comida, limpiar y todo el trabajo de las vacas. También tenía nueces, ahí trabajábamos en la pisca de las nueces y en el mantenimiento. Allá aprendí a agarrar la motosierra. Nunca había conocido esa máquina acá. Entonces me gustó. Allá yo pensaba que con la motosierra iba a sacar un chingo de carbón, entonces me soñaba acá en el pueblo haciendo carbón pero ahora con motosierra. No así de tumbar todo el bosque, ¿verdad? Pero así de imaginarse, estar acá, lo más rápido que iba ser tener su madera y hacer horno, pos no, claro que iba ser más rápido, más aliviado, con la motosierra ¡imagínese!

Pero de'sa vez que me fui, la primera vez, na' más duré siete meses. Ya ve que le dije que nos querían transar. Porque en siete meses no conocí dólar. Ahí en el rancho no nos pagaron en esos siete meses. Después llegó la migra. Entonces nos agarraron a todos y ya pos ¡de vuelta! Cuando nos agarró la migra, los del rancho nos pasaron algo de dinero, pero casi nada. No más como de dos meses de trabajo.

Cuando llegué aquí, la comunidad, pedí dinero prestado y junté otro poco y me volví a cruzar. Ahí fui en el racho de Menard, a reclamar el dinero. Con otros compañeros que conocí nos juntamos para ir a reclamar. Ahí tuvimos que buscar uno chilango o de eso que le llaman los chicanos, que le sabía al inglés. Esos nos ayudaron y nos pagaron.

De ahí que nos pagaron y nos fuimos a San Angelo, Texas. Ahí también era rancho, pero nos pagaban 400 al mes. Ahí estábamos bien. Ahí dinero que teníamos ahorrábamos y mandábamos otro poco.

Yo era soltero en ese tiempo. Mi tirada era pos comprarme un carro. Un día un compañero de Zimapán que andaba allá también, me dice:

-¿Y tú qué piensas de tu dinero que estas ganando? ¿Qué piensas hacer?

-No pos, mi tirada es que quiero comprar un carro, le digo. Tons me dice:

-¿Tienes tu casa?

-Pos no, le digo.

-¿Está cerca la carretera de donde vives?

-Pos que tampoco.

Mira, me dice,

-Te voy a decir ni más ni menos. Mejor preocúpate de comprar tu terreno y construir tu casita, ¿Tú eres casado?

-Pos no. Le digo.

-Entonces búscate tu viejita y construye tu casa, cerca de la carretera. El carro no te va durar para siempre, ni el dinero que lleves de acá. Tienes que pensar que acá no es tu tierra y hay que volver con algo, si no a qué te vienes a puro matar al gabacho.

Era de Zimapan el señor que me dio ese consejo. Yo me dije. Pos es cierto. De ahí comencé a juntar para venirme y comprarme el terreno aquí donde está su casa y comencé a construirme mi casita. Ne'se tiempo casi no tenía casa aquí en esta parte. Todavía era pura casa del cerro donde tenían sus milpas las gente. Había acabado de llegar la luz y de los primeros que comenzamos a construir acá abajo fuimos nosotros y otro vecino. Era puro magueyal y escoba, todo aquí esta parte. Después me casé, verdad, y así fui siguiendo el consejo del señor ese.

Después me fui de nuevo. Por el 1999. Ahí ya no fue a Texas, ahora fue a Sur Carolina. Allá ya era diferente. Eran varios los que ya se habían ido allá. Ahora allá había casi todo de aquí de la comunidad y de hidalguense. Ni le hablábamos español ahora allá. Era puro paisano, entonces era puro hñähñu, otomí pues, que hablábamos. Ahí donde yo me fui trabajaba ahora en una compañía de metales para hacer estructura. No pos, ahora era bien diferente. Te pagaban por hora y si eran cumplidores. También como era puro paisano, nos apoyábamos bastante. Yo estuve en otra ciudad, ahorita ya no me acuerdo el nombre, pero ahí mismo del condado [de Greenville[135]], donde estaban los de aquí que trabajaban en la compañía Coronado, que le decían.

Ya era también diferente porque yo y otros señores aquí del pueblo éramos de los más grandes. ¡No manche! ¡Ahora sí que era puro joven los que andaba allá! Así de 17 o 20 años, los de aquí de la comunidad. Nosotros, los que le digo que fuimos de los primeros que cruzamos ya casi estábamos de 40 años y hasta más. Tonces ya no se podía así como antes estar yendo y viniendo. Porque ya no estábamos tan joven para cruzar, sobre todo, que es lo más pesado.

De'sa vez anduve ocho meses por allá. Ya después yo quise ir regresándome acá. Me había tocado de tesorero del Comité de Padres de Familia, de la escuela. Ahí tenía que hacer el cierre de caja. También un día que hablo con la señora me dice:

-Pos ya vente. Va tocar el clausura y tienes que entregar el dinero de la escuela.

También me dice:

-Ya tienes que venirte para cobrar el PROCAMPO.[136] No es mucho dinero ¿verdad?, pero ya vez que luego si no estás y se vence, lo pueden quitar ese dinero.

---

[135] Los migrantes de El Boxo establecieron como lugar de destino principal en Estados Unidos la ciudad de Simpsonville, condado de Greenville, Carolina del Sur.

[136] El Programa de Apoyos Directos al Campo (PROCAMPO), surgió a finales de 1993 como forma compensatoria ante la apertura comercial derivada del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Es una política de transferencia de recursos a productores agrícolas mexicanos que, entre sus objetivos, busca complementar el ingreso económico de los productores, ya sean de autoconsumo o de abastecimiento, mediante el otorgamiento de apoyos monetarios por superficie inscrita al programa. En comunidades mezquitalenses como El Boxo, la incidencia de PROCAMPO es bajísima. Por la extendida presencia del minifundismo en la región, los apoyos por productor son ínfimos y para la mayor parte de los inscritos, no superan los montos denominados redondeos, destinados a aquellos productores con menos de una hectárea de cultivo (ver antecedentes en Contreras, 2014:185).

> Ahí ya me vine. Por lo de la escuela y por lo del PROCAMPO que cobro de media hectárea de propiedad y media del ejido. Ya después no me volví a cruzar. Ya hubo más trabajitos aquí. Tomé varia obra de construir casas. Varias de aquí de la comunidad y allá Santuario y Cardonal hice yo. Algunas así que agarré obra mía, de estar a cargo pues, y otras como albañil.

Este relato pertenece a Don Arón. Él fue uno de los tres primeros migrantes internacionales, todos hombres, de la comunidad que cruzaron la frontera norte de México a finales de la década del ochenta del siglo pasado. En la experiencia de don Arón, puede sintetizarse las características del patrón migratorio que siguieron los habitantes de El Boxo y, de manera más general, el perfil que adquirió la migración internacional mezquitalense e hidalguense en ese periodo.

En primer término, Don Arón, como mostré en el capítulo anterior, pertenece a la generación que —siguiendo a otros mayores— en los años setenta del siglo XX, estableció a Ciudad de México como un destino principal de la migración estacional, vinculándose al trabajo de la construcción. Precisamente fueron los trabajadores de su generación los que experimentaron el bloqueo a la dinámica de migración estacional a la capital, por las sucesivas crisis de las dos últimas décadas del siglo pasado. Don Arón era, en los años ochenta, un campesino, carbonero, recolector y albañil que, pese a la multifacética y permanente reconversión de su fuerza laboral, antes de sus treinta años veía bloqueados sus horizontes laborales. En las condiciones en las que se encontraba don Arón, "una chamba… de un par de semanas" donde le "pagaban poco", y frente a las no mejores condiciones de Ciudad de México, la invitación de un familiar, que "según era coyote", para cruzar "de mojado", se tornó en una atractiva alternativa.

En el relato de Don Arón encontramos cinco de las características del patrón y el perfil migratorio internacional de los habitantes de El Boxo y del Valle del Mezquital, durante una etapa inicial que va desde la década final del siglo XX hasta los primeros años del siglo XXI. La primera, la de una migración indocumentada. La segunda, la de vincular la salida con el bloqueo de los repertorios económicos ya consolidados para ganarse la vida. Ello es lo que hace a la salida de trabajadores desde México un escape de la crisis, aun cuando el vínculo crisis económica y migración, sea —por las consideraciones referidas en el primer apartado de este capítulo— más claramente apreciable a

partir de 1994. La migración mezquitalense y, en términos más generales, la de Hidalgo, desde entonces fue una migración esencialmente económica ligada al déficit laboral y a los nulos horizontes de empleabilidad para parte importante de la población económicamente activa.

Pese a que, estadísticamente, no son las personas de los hogares más pobres las que migran, ni los municipios con mayores niveles de marginación los que muestran mayor intensidad migratoria,[137] lo que diversas investigaciones han documentado, para el estado de Hidalgo y para el Valle del Mezquital, es la importancia que en la decisión de migrar tienen la pobreza y la falta de horizontes laborales (Serrano, 2006; Pizarro, 2010; Franco, 2012). La encuesta realizada por el Programa Bienvenido Hidalguense en 2001, reveló que en la mayoría de los casos los entrevistados arguyen la necesidad económica como el principal motivo de su salida del país, al tiempo, que manifiestan que de existir oportunidades laborales en su localidad no optarían por migrar.

La tercera característica del patrón migratorio corresponde a la condición de hombre, joven y soltero de don Arón.[138] La primera vez que don Arón migró tenía 25 años. La consideración del género y del ciclo vital para entender el fenómeno migratorio en la comunidad de El Boxo es fundamental, por lo menos por dos aspectos. El primero de ellos es la organización temporal que adquiere la migración, reservada desde entonces para un momento particular del ciclo vital de las personas. En El Boxo, como documentó Rivera (2000), en el momento en que la migración internacional se masificó, la prisa por alcanzar la edad para migrar alteró el orden de prioridades entre los habitantes de la comunidad. El proyecto migratorio comenzó a desplazar al proyecto educativo, al que se había otorgado preponderancia desde la instalación de la escuela en la comunidad en la década del sesenta. La salida migratoria se fue haciendo cada vez más temprana y, con ello, la mayoría de las veces, se truncaba la formación secundaria. De alguna manera, la migración capturó la imagen de futuro de niños y adolescentes que concebían su futuro posible y deseable, integrándose a los contingentes migratorios.

[137] Según datos de 2000 de "los 20 municipios con muy alto y alto grado de intensidad migratoria a los Estados Unidos, el 60 por ciento de ellos, presentan a su vez, muy alto y alto grado de marginación, esto significa que los municipios hidalguenses de alta migración también tienen niveles altos de marginación […] Asimismo, en los municipios de Hidalgo de bajo y muy bajo grado de intensidad migratoria, el 51 por ciento tienen alto y muy alto grado de marginación. Este resultado permite sostener que en los municipios de Hidalgo de más alta marginación, la migración a los Estados Unidos es de poca relevancia" (Serrano, 2006:55).

[138] Rivera (2000) documentó que los tres primeros migrantes de El Boxo a Estados Unidos, eran hombres jóvenes y solteros. A nivel estatal, la medición censal de 2000 registró que los migrantes internacionales de Hidalgo, eran mayoritariamente hombres (82.4%) y que más del 60% de ellos, se encontraban en el rango de edad de 15 a 29 años y, entre estos, el grupo de edad entre 15 y 19 años era el sector mayoritario (INEGI, 2000).

La migración internacional pasó, metafórica y materialmente, a ser un rito de pasaje entre la infancia y la adultez, porque como me dijo un joven retornado, “allá, cuando te vas así chamaco de 15 o 17 años como me fui yo, aprendes a hacerte hombre; a tener tu dinero, a ganártelo. También aprendes a gastar el dinero y por eso si no te pones abusado, si no eres maduro, se te va todo”. En este último ámbito, cobra relevancia, la referencia al consejo que un compañero de labores de Zimapán le dio a don Arón en Estados Unidos. La organización del tiempo de la migración, refiere, en este aspecto, a la vinculación del proyecto migratorio con un proyecto personal. Ello posibilita la configuración de una aspiración que, como la construcción de una casa o la compra de una motosierra, va materializando la idea del retorno. En este punto, como desarrollaré más adelante, el proyecto migratorio como dispensador de esperanzas y articulador del presente de migración y el futuro en la comunidad adquiere centralidad.

El segundo término por el cual es relevante considerar el ciclo vital y el género en la migración de habitantes de El Boxo, se vincula con los impactos comunitarios del fenómeno migratorio al momento de su masificación. Como en otros espacios de México rural, la intensificación en la salida migratoria de los hombres jóvenes, derivó en un progresivo envejecimiento y feminización del campo, tanto en términos de la producción campesina, como en el de las labores colectivas y la vida comunitaria. Este punto ha sido trabajado por Rivera (2000; 2006) quien señaló que, frente a la ausencia de hombres, en la comunidad de El Boxo las mujeres ampliaron sus labores tradicionales aumentando su carga de trabajo. Por ejemplo, en el ámbito del trabajo de la milpa, según la autora, las mujeres tradicionalmente tenían un rol auxiliar particularmente vinculado a los momentos del ciclo agrícola de mayor carga de trabajo: barbecho, siembra, escarda y cosecha. Con la migración de los hombres, en la etapa acá referida, las mujeres debieron hacerse cargo de todo el ciclo. Otro espacio puntualizado por Rivera, se refiere a la feminización de las tareas comunitarias. Otrora las faenas en la comunidad eran responsabilidad del ciudadano, del hombre mayor de edad. Con la ausencia de estos, las mujeres: esposas, hermanas o madres de ciudadanos, debieron hacerse cargo de los constantes llamados a faenas comunitarias.

La cuarta característica del patrón migratorio que emerge del relato de don Arón, es la de la importancia que adquirieron los lazos familiares entre miembros de El Boxo y de comunidades mezquitalenses con experiencia migratoria internacional, en la eclosión del fenómeno migratorio y su masificación. Rivera (2000: 76-7) apuntó que en la comunidad, el parentesco constituyó el canal para

la migración. Considerando la idea de Massey (*et al*., 1991), la autora apunta a que la migración constituye un proceso en cadena que desde una primera incursión se transforma en una red de asistencia que fortalece la vitalidad de los flujos migratorios. Los primeros hombres que migraron, como don Arón, fueron llevados por familiares de otras comunidades donde ya existía tradición migratoria. Luego regresaron e incitaron a otros familiares y cercanos para el cruce migratorio, recomendándoles coyotes seguros y, ya en Estados Unidos, ayudándoles a encontrar empleo, vivienda y hasta donde divertirse. Esto posibilitó que las trayectorias migratorias comenzaran a ser similares entre los habitantes de la comunidad, estableciendo destinos y nichos laborales comunes.

En relación a esto último, en el relato de don Arón se puede visualizar de qué manera su trayectoria en la migración pasó de ser individual, a cruzarse —en la última etapa de su experiencia de migrante internacional— con la trayectoria migratoria de la mayoría de los migrantes de El Boxo: al condado de Greenville, en Carolina del Sur. Rivera y Quezada (2011: 88) sintetizaron la trayectoria migratoria de los habitantes de la comunidad señalando que, en una primera etapa, ésta se dirigió a Texas, luego a Florida (siguiendo el flujo de migrantes mezquitalenses empleados en el corte de naranja en dicho estado), para asentarse —desde finales de la década del noventa del siglo pasado— en Carolina del Sur.[139]

La quinta característica del patrón migratorio reconocible en el relato de don Arón es su circularidad, reversibilidad migratoria marcada por el ir y venir constante entre México y Estados Unidos. Esta recurrencia se ligaba a las fluctuaciones de los mercados de trabajo en el país del norte, la posible deportación y, sobre todo, los intereses particulares de los migrantes para retornar puntualmente a su comunidad. Hasta antes de 2001, este tipo de migración fue la más común entre los habitantes de El Boxo. Los periodos de estancia fuera de México fluctuaban entre cinco meses y un año. La posibilidad de volver a cruzar hacía que los migrantes decidieran regresar con frecuencia para reemprender, después de unos meses, el camino hacia el norte.

Esta etapa de permanente movilidad propició el aumento en la salida, ya que la constante venida de migrantes ejercía un efecto demostración.[140] Los migrantes llegaban con recursos,

[139] Aun cuando Carolina del Sur continuó siendo el principal receptor de migrantes de El Boxo; en años posteriores los destinos se diversificaron, apareciendo como destinos estados de la Unión Americana, como Tennessee y Georgia.
[140] En febrero de 2014, un ejidatario de la comunidad de Xothi, Municipio de Chilcuautla, evocando aquellos tiempos de éxito migratorio me comentó: "acá llegaban, por diciembre, caravanas de carros con patentes gringas… toditos traían

construían sus casas, traían carros y, la mayoría de las veces, sus familias experimentaban —gracias a la recepción de las remesas— la estabilidad económica de la cual carecían las familias sin migrantes. Los migrantes también traían historias, relatos y anécdotas que se difundían en la comunidad. Mediante estas historias, casi siempre positivas, la venida de migrantes a la comunidad reforzaba ideas sobre los beneficios de la migración, que influían de manera significativa en la configuración de las aspiraciones, los intereses y las motivaciones personales de quienes decidían migrar por primera vez. Esto es fundamental en lo que antes señalé respecto de cómo la migración capturó las formas de imaginar el futuro, entre los más jóvenes de la comunidad.

Finalmente, el relato de don Arón, posibilita distinguir de manera tangencial el perfil de la migración mezquitalense e hidalguense en dos sentidos más. Primero, en lo referido a la condición rural de los migrantes. Los migrantes de la región y la entidad, salían desde comunidades pequeñas, predominantemente agrícolas y golpeadas por las reformas estructurales que marcaron el fin de la etapa agrarista del Estado mexicano.[141] El perfil rural de los migrantes de Hidalgo, se liga obviamente al lugar principal que ocupan los municipios mezquitalenses en los índices de intensidad migratoria de la entidad. El Valle del Mezquital poseía a finales del siglo XX un perfil eminentemente rural (por el número de habitantes de sus localidades)[142] y agrícola (por la vocación productiva de las economías municipales y de la inserción de la región en la economía de Hidalgo y en el mercado nacional de alimentos).[143]

---

carros y dólares… ya que llegaban, comenzaban a arreglar con la gente pa' construir sus casas. Algunos ya estaban pedidos para apadrinar los niños otros arreglaban para hacer la fiesta de quince años de las hijas o sobrinas y así. Pos por eso que le digo que hasta las ganas le entraban a todos los jóvenes por irse al otro lado".

[141] Con datos del censo de población de 2000, Pizarro (2010), señaló que del 61% de migrantes hidalguenses que contaban con trabajo en la semana anterior a migrar, 36% se encontraba ligada a actividades del sector primario y 17% estaban vinculados a la artesanía. Del 39% de migrantes que se encontraban desocupados al momento de migrar no se poseen datos. No obstante, si se cruza este antecedente con la mayoritaria presencia de migrantes del sector rural y de los vinculados al sector primario, es posible adelantar que parte importante de los migrantes que declararon no tener trabajo estaban ligados a la agricultura, sea como jornaleros, los más, o como propietarios de tierra ejidal o comunal, los menos. Este punto puede apoyarse en que hacia 1990 el sector primario, especialmente la actividad agrícola, ocupaba a la mayoría de la población económicamente activa de la entidad. Assael Ortíz (2006) con datos de este periodo, apuntó que en Hidalgo, por rama de actividad, el sector primario se situaba en primer lugar con 53.8%, al que habría que sumar un importante porcentaje de ocupados en la extracción y transformación primaria y/o artesanal de recursos naturales.

[142] "El universo de localidades situadas dentro de la región del Valle del Mezquital, se caracteriza por ser un conjunto de puntos de convivencia esencialmente rurales, pues de las 1085 existentes en sus parajes, 96.1% de ellas se localizan dentro del rango de 1-2499 habitantes. Por tanto, sólo 3.9% puede concebirse como experiencia urbana en esta región" (Arroyo, 2001: 44).

[143] En 1990, el 48.7% de la Población Económicamente Activa (PEA) del Mezquital se concentraba en el sector primario. En municipios como Actopan y Zimapán este porcentaje llegaba 58.3%, mientras que en Ixmiquilpan el 45% de trabajadores ocupados desempeñaba tareas agrícolas y forestales (Robles *et. al*, 2012).

En segundo lugar, el relato de don Arón ayuda a identificar la dimensión étnica que adquiere la migración hidalguense en general y mezquitalense en particular. María Félix Quezada (2008) caracterizó la dimensión étnica que la migración internacional asumió en el Valle del Mezquital. Concluyó que mientras los hogares no indígenas con migrantes internacionales en el Valle representaban 8.5%, para los hogares hñähñu el porcentaje llegaba a cerca de 25%. Ello se corresponde con el perfil demográfico cultural de los municipios de la región, donde la presencia del pueblo hñähñu es significativa; siendo mayoritaria en algunos municipios como Cardonal, donde alcanza un 61.63% de la población. Por ello, es relevante la evocación de don Arón a su llegada al condado de Greenville donde su trayectoria se cruzó con la de otros hidalguenses e indígenas hñähñu como él.[144]

Para tener lo de una

> Yo quería hacer mi casa. Porque esta pos no es mi casa. O sea, en primera el terreno es de mi suegro y el papá de mis hijos construyó esta casa… Pero dinero siempre puse. Bueno, como quien dice, con el dinero siempre apoyé. Mis hermanos del otro lado [migrantes en Estados Unidos] siempre me mandaban y yo siempre he trabajado y así ponía mi granito de arena y pos ahí está [la casa]. Pero yo quería tener lo mío.
>
> Las cosas no estaban bien con el papá de los niños. Él tomaba mucho. Y ya los dos así no estábamos bien y llegábamos al extremo de la violencia.
>
> Nunca quiso migrar él. Todos le decían que se fuera pero él así no le nacía querer ser más.
>
> Yo veía aquí gentes que tenían sus maridos al otro lado y les iba bien. Estaban solas, pero les iba bien. No se trata de querer estar sola, no es bueno para uno y los niños estar solos. Pero se trata de tener un mejor futuro. Tener en qué apoyar los niños, sus estudios, sus cosas. También para [tener] lo de una.

[144] La importancia de la dimensión étnica hñähñu en la migración, ha sido estudiada para indicar las formas de organización de los migrantes en los espacios de destino y el vínculo permanente de dichas organizaciones con las comunidades de origen (cf. Schmidt y Crummett, 2007). Entre estas organizaciones, la de mayor importancia —por el número de afiliados y por su trayectoria— es la de El Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa, Florida. Esta organización es la que aglutina al mayor número de hidalguenses, cerca de 40 mil miembros, la mayoría de ellos originarios del Valle del Mezquital (Pizarro, 2010).

Pos yo pensaba y pienso ahora que ya no estoy con el papá de mis hijos ¿Estamos tranquilos aquí?, en terreno del suegro pero… ¿qué pasa cuando él, ni Dios quiera, ya no esté? Él [el papá de mis hijos] dice que nunca nos va a correr. Pero quien sabe, sus hermanos pensaran lo mismo. Ahí ya que pasa con lo que uno ha trabajado para tener algo.

Por eso mis hermanos me decían pos vente. Allá hay trabajo. Que allá están bien y así... Pueden apoyar sus gentes, comprar sus cosas acá en el pueblo. Ellos me decían: tú no te preocupes de los niños, no te preocupes de mi papá, nosotros apoyamos mientras tú juntas lo tuyo.

También me desesperaba porque acá no tenía trabajo. Luego es difícil… ahora está un poco mejor, pero antes estaba bien difícil para tener trabajo así pa' una.

Tonces yo veía que otras compañeras les iba bien cuando se iban. Luego llamaban y decían pos vente. Mis hermanos también me decían. Ellos me decían que para Atlanta o para Sur Carolina, donde están ellos y los primos. Yo no sabía pues ¿y mis hijos? ¿pos cómo le hacía? También porque luego ya era bien difícil para poder venir. Mis hermanos llevan allá más de quince años y nomás no se les da venir. No pueden pues. Así ¿imagínese con mis hijos?

Y ya que me decidí de irme, dejé todo arreglado con mis papás y su tía de los niños. Ellos, ya ve, no estaban tan pequeños. La mayor tendría unos diez añitos.

Así me fui con un señor de acá San Andrés [Cardonal]. Él es buena onda y si pasa la gente. Mis hermanos mandaron el dinero que cobraban. Nos fuimos desde Ixmiquilpan, éramos siete, cuatro señores y tres mujeres. Las otras dos pos eran mucho más jóvenes que yo. Han de haber tenido unos 17 o veinte años.

Salimos de Ixmi a Querétaro y de ahí el señor nos compró boleto de bus al norte. Fueron varios días hasta allá. Y ya que estamos allá, pos a cruzarnos.

El señor que nos llevaba daba dos opciones, así nos decía. La de a lo largo que aventaba la gente, ahí por desierto, eran cinco días y cinco noches caminando, cargando poco de comida y agua que es lo principal. Pero el señor nos miraba a mí y la otra muchacha que también iba sola y decía:

-Pos a ustedes no las voy a aventar todo a lo largo. ¿Imagínense? Así no las voy aventar. En primera, vienen bien mal, hazte cuenta esos pollos de granja que ni el sol les daba, todos pálidos sin medio comer y todo, no pos así no. Si quieren las aviento por lo corto, es más rápido.

Lo corto era casi un día de camino, con bastante barranca. Había que andar escondiéndose porque siempre podía pasar la migra, las camionetas y luego te alumbraban.

Pero así pudimos llegar y luego que nos dejaron en un pueblo allá, de ahí fueron mis hermanos por mí y me fui hasta Sur Carolina. Era por agosto del 2006.

Allá trabajé en hartas cosas. En un hotel, de la limpieza. En limpieza de casas, oficinas. De lo que más duré era de una compañía de limpieza que nos llevaba a varias empresas. Ahí era bueno porque los contratistas eran paisanos de acá de cerca de Santuario. Tonces nos trataban bien.

Mandaba dinero para acá casi todos los meses. Para los niños y para mis papás. Pensaba que después podía juntar para la casa.

Después con la crisis [a finales de 2007] estos señores ya casi no tenían trabajo. Ahí anduve otro tiempo trabajando pero poco. Así hasta que me agarraron, cuando salí para juntarme con una señora de aquí que diz' que tenía trabajos. Entonces me deportaron.

Yo estaba así triste y contenta. Iba ser fin de año y yo quería pasarlo aquí con los niños. Pero triste porque no pude quedarme allá tantito más tiempo para juntar para la casa. Yo ahora pienso qué hubiera sido, no me hubieran deportado. Uy así de pensarlo todavía me da la tristeza y la gana de intentar ir de nuevo. Pero como quien dice el hubiera no existe.

Yo ya tengo mis años. No sabría decirle si me iría de nuevo. Por ahora estoy más tranquila. Gracias a Dios trabajo no ha faltado. El curso que hicimos en Las Grutas [Tolantongo][145]

[145] En el Valle del Mezquital la extendida presencia de parques acuáticos y eco-turísticos de gran afluencia de público, como lo son, entre otros: Grutas de Tolantongo, Tlaco, El Tephé, el Tepathé, Dios Padre, El Tollán, Maguey Blanco, El Eco Alberto, El Banxu y El Eco Maye; se han convertido en generadores de empleo directo e indirecto. En especial los parques más grandes y de mayor afluencia de visitantes, suelen contratar personas externas a las comunidades o ejidos propietarios de éstos, para el desarrollo de labores de mantención y atención al público. Para el caso de comunidades de Cardonal, como El Boxo, Grutas de Tolantongo (comunidad de San Cristóbal) se ha transformado en demandante permanente de trabajadores. En este lugar se han dictado cursos de capacitación como los de manipulación de alimentos que acreditan a mujeres para laborar en el recinto. A esto último se refiere esta parte del testimonio.

> nos sirve que cada año nos llaman. Casi todo el año hay trabajo por allá. No así siempre, pero sí en temporadas, vacaciones, puentes y así. No ha faltado. Pero no es lo mismo acá que allá [en Estados Unidos]. Imagínate todo el tiempo que tendría que juntar para comprar un terreno y construir [la casa]. Es así de soñar nada más. Más sin en cambio, si pudiera irme allá [a Estados Unidos] lo junto de volada. Porque ya los hijos ya están grandes y ellos pueden ayudar acá para vigilar la obra.

Este relato de la Sra. Inés,[146] originaria de El Boxo y residente en el pueblo de Santuario, permite identificar algunos de los elementos que configuran el cambio en el perfil y en el patrón de la migración internacional de los habitantes de la región, desde 2001. Asimismo, el relato nos posibilita adelantar algunas de las características que asume el retorno migratorio influenciado por la crisis de Estados Unidos de 2008 y la concomitante persecución a la indocumentalidad, aspectos que adelanté en el capítulo I y sobre el cual volveré en el último apartado de este capítulo.

La vinculación de las mujeres del Valle del Mezquital con los mercados de trabajo tiene una historia similar a la de los varones hasta acá descrita. Igualmente precario y discontinuo, el acceso de las mujeres de la comunidad a los mercados de trabajo, especialmente a los urbanos, ha estado cruzado por las características de dichos mercados. Empero, a ello hay que sumar las exigencias socioculturales que tienden a retrotraer a la mujer a la comunidad, promoviendo el arraigo a ésta o, por normas de residencia y mercado matrimonial hñähñu, su reinstalación en otra comunidad, la de su esposo.[147]

A lo anterior hay que agregar que, aunque las investigaciones realizadas en el Valle del Mezquital entre la década de 1960 y 1980, prestaron poca atención a la migración femenina, en algunos estudios, tales como el de Finkler (1974) o el de Nadig ([1986] 2015), se plantea que la migración femenina a Ciudad de México, fue más temprana y masiva en comunidades con acceso al

[146] Inés fue el nombre que la colaboradora eligió cuando me autorizó a utilizar su relato bajo seudónimo.

[147] Respecto de las normas de residencia abundaré más adelante. En relación al mercado matrimonial y las reglas de parentesco tradicionales que lo regulaban, revisadas entre otros por Carrasco (1950), hacia comienzos de la década del setenta habían prácticamente desaparecido (cf. Tranfo (1990 [1974]), por la influencia de la Iglesia y la burocracia nacional. Una práctica que se mantuvo durante unos años más, fue el "rapto" o "robo" de mujeres adolescentes para casarse. Rosalía Guerrero (1950) informó de esta práctica en que hombres de comunidades diferentes a la de la mujer *robada* llevaban a cabo, favoreciendo la residencia patrilocal. Esta práctica ya era penalizada en las comunidades otomí al momento del estudio de Guerrero. Según la autora, al hombre acusado de rapto se le amonestaba fuertemente y se le imponía el pago de una multa, que debía pagarse en dos instancias: una parte ante la Tesorería Municipal y, la otra, al padre "ofendido" por el rapto de su hija.

riego que en comunidades áridas. Mientras que en las primeras, el riego propició el desarrollo de una economía agrícola pujante y un mayor arraigo a la tierra por parte de los hombres; en las segundas, la falta de riego y el deterioro de la economía campesina, favoreció la migración laboral masculina a los centros urbanos desde mediados del siglo pasado. Los estudios referidos comentaron que, por la masificación de migración masculina a los centros urbanos, en las comunidades áridas se registró el aumento de tareas asignadas a las mujeres (en el trabajo de la milpa, las labores comunitarias y la jefatura de las familias), así como su labor en aquello que en los próximos capítulos denomino la gestión de la ausencia. Estos elementos, aunque no inhibieron del todo la migración laboral femenina desde las comunidades áridas; actuaron en su contención. En consecuencia, desde una prespectiva comparativa, el acceso desigual al riego en la región promovió el arraigo de los hombres en comunidades irrigadas y, en éstas, la salida migratoria de mujeres en una proporción mayor a la registrada en comunidades áridas, donde la movilidad de los hombres limitó la movilidad de las mujeres. [148]

En particular, en El Boxo, a partir de la década del sesenta del siglo pasado, se comenzó a experimentar un lento proceso de movilidad femenina a Ciudad de México. Las mujeres que migraban eran adolescentes, jóvenes y solteras y se ocupaban como asistentes del hogar. Mantenían el vínculo con la comunidad mediante constantes viajes. Si para los hombres el arraigo estuvo marcado por el ciclo agrícola y la legislación agraria, para las mujeres fueron las normas socioculturales las que condicionaban su retorno a la comunidad y, con ello, su desvinculación (casi siempre) definitiva con los mercados de trabajo de Ciudad de México.

Las jóvenes volvían a la comunidad para casarse y con ello hacerse cargo de todas las labores domésticas ligadas a su nuevo rol, incluidas la gestión de la ausencia de sus maridos (ver en capítulo VII). Las normas de residencia entre los hñähñu, se corresponden con el modelo de reproducción social y familiar mesoamericano. Según éste, luego de la unión conyugal el nuevo matrimonio establecía una prolongada etapa de residencia patri o virilocal.[149]

---

[148] Godínez y Martín (1991) registraron, para el caso del pueblo de Santuario Mapethé y comunidades vecinas, el aumento de tareas referentes a las labores de la milpa, así como las del trabajo comunitario, ligadas a la ausencia de los hombres por la amplia movilidad de éstos a Ciudad de México.

[149] El ciclo de desarrollo doméstico tradicional de la familia mesoamericana estuvo caracterizado por etapas marcadas y definibles, con los "siguientes rasgos que forman un todo: a) la virilocalidad inicial temporal de los hijos varones mayores y la salida de las hijas para ir a vivir a la casa de sus suegros; b) el establecimiento, después de cierto tiempo, de las

Tranfo (1990 [1974]:122), reportó que, entre los otomíes del Valle del Mezquital, "la organización familiar prevé la superioridad del hombre tanto en la línea ascendente como lateral, la descendencia patrilineal y el absoluto predominio de la residencia patrilocal (o neolocal pero en la milpa paterna). Es raro […] que el hombre escoja […] la residencia de la esposa." A este respecto, Víctor Franco (1992: 151-62), en su etnografía de la comunidad de Pozuelos en Cardonal, informó que uno de los factores ligado a la preponderancia de la descendencia por línea paterna se vinculaba a la regla de residencia virilocal. Así se consideraba una estancia temporal mientras el hombre lograba construir su propia unidad doméstica y, con ello, separarse del grupo original. Lo que sucedía con frecuencia era que el hijo construía su casa-habitación en el solar paterno y trabajaba fuera de la comunidad, mientras que la mujer quedaba en casa de los padres del marido. Según Franco, en ocasiones, por ventajas económicas, la nueva pareja establecía temporalmente la residencia en la comunidad de la mujer o en la residencia de los padres de ésta. El mismo pragmatismo económico por sobre la norma cultural, lo reportó Maya Nadig (2015:130) en su etnografía desarrollada a mediados de los años setenta en una comunidad mezquitalense. Según la autora, si la familia del hombre tenía suficiente espacio en su casa, entonces la mujer era llevada con ellos. El caso contrario, dice Nadig, "no es para nada inusual, ya que si la mujer dispone de suficiente espacio y más posibilidades de trabajo, es el hombre el que se mueve". No obstante, ambas etnografías, coinciden en que ni neolocalidad, ni uxorilocalidad eran la norma dominante, ni la práctica frecuente en la primera etapa de la vida conyugal.

Después de la experiencia de migración a Ciudad de México, las trayectorias laborales de las mujeres de El Boxo eran casi totalmente bloqueadas por el matrimonio. De regreso en la comunidad la mujer podía dedicarse a la milpa y a las prácticas de pluriactividad tradicional (pastoreo, producción de artesanías, recolección de hiervas y frutos, etc.) u optar a los mínimos empleos, casi siempre temporales, que se ofrecían por programas del PIVM que fomentaban el trabajo cooperativo, o por la asistencia de la Iglesia Católica.

En relación al jornalerismo agrícola en la zona irrigada, gran parte de los trabajos eran asignados —por razones culturales— a los hombres; aunque podía reconocerse la segmentación de género del mercado de trabajo, particularmente en el pizque de algunos cultivos como el frijol, el

nuevas unidades de residencia de los hijos varones en los alrededores de la casa paterna, frecuentemente en el mismo patio, y c) la permanencia del ultimogénito en la casa paterna, la cual hereda en compensación por cuidar a sus padres en la vejez." (Robichaux, 2002: 75).

desgranado de éste o de maíz, el corte de chile, así como en la fertilización y carburación de la piña (Carton, 1982).

Aunque hacia comienzos del siglo XXI las condiciones económicas y de los mercados de trabajo para la inserción laboral de la mujer no mostraban cambios fundamentales, un aspecto que comenzó a modificarse fue el crecimiento regional en los sectores económicos del comercio y los servicios, que empezaron a demandar mano de obra femenina. Este proceso de terciarización de la economía regional del Valle, estuvo vinculado a la recepción de remesas (Robles *et al*., 2012).[150] En tanto fuente de liquidez permanente para un número importante de familias, las remesas promovieron un aumento del consumo básico, y más ampliamente, del comercio regional, patente en mayor medida en ciudades intermedias como Iximiquilpan o Actopan. Del mismo modo, en comunidades y localidades más pequeñas del Valle, el aumento del comercio y los servicios se experimentó en la masificación de tiendas misceláneas, papelerías, tlapalerías, peluquerías, tortillerías, fondas y pequeños restaurantes, café internet, etc. En estos emprendimientos, por lo general se integra laboralmente a mujeres jóvenes. A ello habría que sumar que el flujo constante de efectivo y, el consecuente aumento en el poder adquisitivo de las familias con migrantes receptoras de remesas, facilitó la llegada a comunidades como El Boxo, de formas de consumo inéditas como las compras por catálogos, casi siempre gestionadas a nivel microsocial por las mujeres y sus redes de familiares y amigas.

Investigaciones contemporáneas en el ámbito de la migración y la movilidad, han ayudado a desmitificar la imagen de la mujer como pasiva en el fenómeno migratorio o como naturalmente enraizada por su labor económica reproductiva, frente a la imagen del hombre activo y en movimiento, por su rol dominante en el ámbito económico productivo. No obstante, estas mismas investigaciones han destacado que, para el caso mexicano, la emergencia de una cultura de la migración ha demarcado claros roles de género. En dicha cultura de la migración la creación de las masculinidades y las feminidades está influenciada por distintos grados de movilidad e inmovilidad (cf. Mata, 2016:

[150] Entre 1990 y 2000, los sectores primario y terciario de la economía regional se transformaron profundamente. En Ixmiquilpan por ejemplo el sector primario pasó de 48.7% a 31.9, mientras que el sector terciario creció desde 30.6% a 40.5%. En Cardonal, por su parte, en dicho periodo ambos sectores crecieron por el desfonde de casi 9 puntos porcentuales del sector secundario. De este modo, para el periodo señalado, el sector primario mostró un crecimiento de 4.5% (de 35.2% a 39.7%), a la vez que el terciario lo hizo en 5.7% (de 22.1 a 27.8) (cfr. INEGI, Anuarios Estadísticos Municipio de Cardonal, 1900; 2000). En este municipio, el decrecimiento del sector secundario puede asociarse al deterioro en la manufactura artesanal de fibras y al cierre de talleres de herrería y textiles hasta acá discutidos para el caso de Santuario Mapethé.

130-5). Si como antes señalé, la migración de hombres jóvenes podía ser vista en el Valle del Mezquital como un rito de paso que tenía su resolución en el retorno exitoso y la integración a la comunidad como adulto y sujeto de derecho (vale la pena recordar en este punto nociones de ciudadanía entre los hñahñú); el rito de paso a la adultez de las jóvenes estaba marcado por la inmovilidad o la espera de la llegada de los hombres para casarse y formar familia (cf. Nadig, [1986] 2015).

La dinámica del fenómeno migratorio o la economía política de éste, desestabilizó la cultura de la migración antes descrita. En el Valle del Mezquital, como en otras zonas expulsoras de migrantes del centro-sur mexicano, la migración hacia los inicios de siglo XXI comenzó a modificar su patrón por el aumento de la participación de las mujeres en los flujos migratorios. Entre 1995 y 2000, la proporción de mujeres mezquitalenses migrantes en relación a los hombres era casi idéntica que la proporción a nivel de la entidad, de cada 100 migrantes 82 eran hombres y 18 mujeres (INEGI, 2000). La tendencia hacia el aumento de la participación femenina en la migración mostró que a nivel de Hidalgo, en el periodo 2005-2010, de cada 100 migrantes 60 fueron hombres y 40 mujeres (INEGI, 2010). En 2016, del total de migrantes hidalguenses en Estados Unidos, 32.8% eran mujeres[151].

Aunque, como registró Rivera (2006), la primera mujer de El Boxo que migró a los Estados Unidos lo hizo en 1996, la masificación de la salida femenina para integrarse a los flujos migratorios comenzó a ser manifiesta ya iniciado el siglo XXI. Desde entonces, el patrón migratorio comenzó a modificarse. En ello influyó la rigidización del control migratorio, la criminalización de la migración indocumentada y el incremento en la deportación, todo ello ligado a los cambios en la política fronteriza vinculados con el acontecimiento del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos. Si hasta finales del siglo pasado los migrantes podían ir y venir recurrentemente, los cambios políticos y jurídicos ligados a la migración en Estados Unidos, bloquearon esa posibilidad. Aunque dichos cambios no hicieron disminuir las tasas de migración desde el Valle del Mezquital, promovieron el tránsito desde un patrón de migración circular y temporal a otro prolongado, indefinido y de retorno incierto.

La ruptura definitiva de la circularidad migratoria reconfiguró los arreglos que hasta antes habían orientado la salida y la inmovilidad en El Boxo. Tanto la gestión de la ausencia —punto en el que profundizaré en el siguiente capítulo —, como el derecho mismo a migrar se vio trastocado,

[151] Anuario Migración y Remesas (Conapo / BBVA, 2018)

porque mujeres jóvenes, casadas y solteras, comenzaron a integrarse a los flujos migratorios y la responsabilidad en la gestión de la ausencia pasó a manos de los familiares, generalmente de edad avanzada. De ahí que, como otras comunidades rurales e indígenas del centro de México, El Boxo experimentó en los albores del siglo XXI un proceso de relativo envejecimiento poblacional o, más exactamente, una ampliación de la brecha etaria entre las personas menores y mayores marcada por una ampliación de la laguna en el segmento de población joven y adulto joven, esta última integrada al proyecto migratorio[152].

La incorporación de la mujer de El Boxo en los flujos migratorios puede interpretarse desde la configuración de las aspiraciones esbozadas para el común de los migrantes de la comunidad. Sin embargo, la dimensión de género marca acá particularidades como las que se pueden leer en el testimonio de la Sra. Inés. En éste se esboza la intención por configurar un proyecto propio, como forma de construir un futuro con mayor autonomía respecto del control económico y sociocultural masculino en el ciclo vital de la mujer.

En El Boxo, como en otras comunidades del Valle del Mezquital, al masificarse la migración transnacional, con las características del patrón migratorio descrito en el apartado anterior, la regla de residencia virilocal se agudizó. La migración de hombres jóvenes recién casados redundaba en que sus esposas quedaran "encargadas" en casa de los suegros. Estos se hacían responsables de parte de la manutención de la familia nuclear del migrante, a través de la gestión de las remesas enviadas por éste y al mismo tiempo, efectuaban un control del comportamiento de las nueras —para evitar infidelidades y "habladurías"[153]—, reforzado por el control comunitario sobre ellas. Así, con la masificación del fenómeno migratorio de los hombres, sobre las mujeres del Mezquital

> se ejerce un nuevo tipo de control social […] si antes eran controladas por sus suegras y maridos, ahora la comunidad en general está pendiente de su comportamiento social tanto en la familia (el cuidado de los hijos, la casa, etcétera) como en la comunidad (qué tan frecuentemente salen, con quién conversan, etcétera) (Rivera, 2006:262).

[152] En El Boxo a finales del siglo pasado más del 70% de los migrantes ubicaban en el rango etario de 15 y 37 años, rango similar al de las mujeres con esposos migrantes que quedaban en la comunidad (cf. Rivera, *ibíd*.) y que en años posteriores comenzaron a integrarse al proyecto migratorio. A nivel regional, en el Mezquital, "desde 1990 hasta el año 2009 se observa que las edades de los emigrantes internacionales varones fluctúan entre los 12 y los 39 años, siendo la moda estadística los 23 años [… mientras que] las edades de las mujeres que emigran van de los 14 a los 32 años, teniendo como dato estadístico la moda que muestra los 22 años" (Luna, 2017: 58).
[153] Para la importancia del chisme y las habladurías ver capítulo II.

De tal modo que "tener lo de una", resume la proyección de un futuro cercano, ligada a la construcción de la casa como modo de abreviar la etapa de residencia patri o virilocal de los matrimonios jóvenes, o como forma de lograr mayor autonomía respecto del control económico masculino en la vida de la mujer y la familia. Como en otros espacios rurales de México, en el Mezquital

> Las mujeres solas —madres solteras, abandonadas, divorciadas— suelen buscar en la migración una vía para enfrentar las carencias económicas que las afectan de manera especial, y para salir del control económico y moral que se ejerce contra ellas en sus grupos domésticos […] Las jóvenes […] utilizan la migración y las remesas para reducir o eliminar de sus vidas la fase de residencia patrivirilocal. Para lograr o acelerar la residencia neolocal las jóvenes han recurrido a tres estrategias, en ocasiones combinadas: casarse con un migrante que ha construido su casa antes del matrimonio; aprovechar la ausencia del marido para trabajar y de esa manera acelerar la construcción de la casa independiente, y ahorrar parte de las remesas que les envían sus cónyuges para destinarlas a ese propósito (Arias, 2013:111-2).

Todo esto, ha impactado en las normas tradicionales de residencia en el Valle del Mezquital y tiene su correlato en el aumento exponencial de las viviendas construidas, habitadas o no, en las comunidades (ver capítulo VIII). La construcción de la casa propia y, en muchos casos, en un terreno diferente al de los suegros se tornó una aspiración para las mujeres. Esta aspiración material y de futuro inmediato, se concatenaba con aspiraciones de otra índole con proyección temporal mayor, como el alcanzar autonomía económica respecto del hombre o el de proyectar mejor porvenir en el futuro de los hijos. Para la concreción de estos proyectos de futuro, que tal vez en el Mezquital se acuñaron varias décadas antes[154], la migración transnacional se visualizó como una opción viable, más aún bajo la consideración del limitado mercado de trabajo regional para las mujeres.

Aunque la migración hidalguense en general, y mezquitalense en particular, continuó siendo predominantemente masculina, el cambio en el patrón ligado a la quiebra de la circularidad y la integración de mujeres a la migración, reconfiguró las dinámicas en torno a las maneras de gestionar la ausencia, así como de imaginar la reproducción comunitaria, más allá de las normas locales de

[154] Relevante en este punto es la etnografía de Maya Nadig ([1986] 2015) que informa que ya desde mediados de la década del setenta del siglo pasado era posible distinguir una soterrada lucha por la autonomía femenina respecto del control económico, físico y psicológico que sobre las mujeres hñahñú ejercían los hombres y las normas tradicionales. La autora señala que, en la comunidad de Daxhó, la ausencia de los hombres —como resultado de su migración temporal a Ciudad de México y Estados Unidos—, "amplía las posibilidades de trabajo y toma de decisiones de las mujeres, teniendo éstas cada vez más acceso a las actividades masculinas y con ello recursos económicos" (*ibíd*.: 124). Así a las mujeres de Daxhó, el trabajo les permitió "experimentarse a sí mismas fuertes y capaces, económica como psicológicamente, tanto como para evitar su dependencia […] hacia los hombres o a sus familias políticas (suegras)," (*ibíd*.: 392) aun cuando, la "posibilidad de conseguir una relativa autonomía económica está en contraposición de las normas y reglas socio-culturales que organizan y disponen la vida de las mujeres [hñahñu]" (*ibíd*.:126).

matrimonio y residencia. En este punto, el impulso de las mujeres por abreviar la etapa de residencia patrilocal, así como el de imaginar mayores niveles de autonomía respecto del control masculino, continúa viendo en la migración una posibilidad. Ello transforma al proyecto migratorio en una opción siempre latente también para las mujeres, especialmente para aquellas que no poseen el capital cultural suficiente para proyectar otras vías de abrazar esas aspiraciones[155].

Anuncio facilitadores de la migración sobre casa en construcción en Cardonal

Retorno y remesas

La crisis de Estados Unidos, iniciada a finales de 2007, si bien comenzó como una crisis financiera, vinculada a las hipotecas de alto riesgo, evolucionó vertiginosamente para convertirse en una auténtica crisis económica, con marcadas contracciones en la producción, el comercio y las

[155] Desde el punto de vista de las relaciones de género, el creciente nivel educativo de las mujeres ha sido factor para el cambio sociocultural en las comunidades y para la configuración de aspiraciones, en muchos casos friccionadas con normas tradicionales (o asumidas como tal), respecto de las trayectorias de las mujeres. En este punto la cada vez mayor presencia de jóvenes profesionistas en las comunidades y la posibilidad para éstas de desarrollar proyectos de vida materialmente más estables y, en cierta medida, más autónomas respecto de la figura masculina, es un factor que desanima el impulso migratorio como única opción de estabilidad económica y/o movilidad social para la mujer. La situación contraria es también recurrente. Ante la falta de estudios y el limitado mercado de trabajo para mujeres en la región, la migración se visualiza en momentos críticos como única alternativa.

inversiones. Esta coyuntura resultó en un mayúsculo impacto a las empresas y los trabajadores, incrementando la vulnerabilidad del empleo y las tasas de desempleo. El 7 de noviembre de 2008, la Oficina de Estadísticas Laborales de la Unión Americana anunciaba que la economía del país había perdido alrededor de 1.2 millones de empleos de enero a octubre de ese año, a la vez que informaba que la tasa de desempleo había aumentado a 6.5%, mientras que el desempleo de la población hispana o latina había subido a 8.8 %, el más alto en más de 10 años (Alarcón *et al*., 2009).

Uno de los primeros sectores económicos en que se resintió la crisis fue el sector de la construcción que, era hasta aquel momento el segundo en importancia en el empleo de trabajadores mexicanos indocumentados. A este sector le siguieron la industria manufacturera y finalmente los servicios, consecutivamente los dos de mayor generación de empleos para migrantes luego de la construcción.[156] La baja del empleo hizo disminuir significativamente el ingreso medio de los trabajadores inmigrantes,[157] así como las posibilidades de conseguir empleos complementarios. Que los sectores más fuerte y tempranamente afectados por la crisis fuesen aquellos que albergaban mayor proporción de la mano de obra migrante mexicana, explica por qué entre 2007 y 2008, el desempleo de la población inmigrante de origen latino se incrementó casi tres puntos sobre el aumento del desempleo general.

En la memoria de los migrantes retornados al Valle del Mezquital, la crisis se hizo notar desde 2008. A la pérdida de los empleos o a la drástica reducción de las horas de trabajo semanal, se sumó la intensificación en la persecución de los indocumentados, la que se trasladó también a los centros de trabajo.[158] Al respecto un migrante de retorno de Ixmiquilpan, me comentó:

---

[156] En 2006, según datos de la Encuesta Continua de Población (CPS, Current Population Survey) los sectores económicos en los que laboraban en aquel año los inmigrantes mexicanos, por orden de importancia, eran: servicios personales, construcción, manufactura y comercio. Por su parte, las principales ocupaciones de los inmigrantes mexicanos eran: trabajadores de la construcción; obreros de la manufactura; trabajadores de servicios en preparación de alimentos y ocupaciones relacionadas; y trabajadores de servicios en mantenimiento y limpieza, en ese orden de importancia (Alarcón *et al*., 2009: 195).

[157] Con la crisis el "ingreso promedio por hogar (latino migrante) se desfondó en 58% entre 2005 y 2010, más que el de los blancos e incluso que el de los negros" (Mestries, 2013: 176).

[158] Las deportaciones de migrantes detenidos en sus centros de trabajo aumentó con el estallido de la crisis. "En 2006, poco más de 16 mil mexicanos expulsados indicaron que fueron detenidos en sus trabajos u hogares y, en 2010, este indicador llegó a 35 mil 779, según información del gobierno mexicano, sistematizada con base en una encuesta sobre migración en la frontera norte. Relacionado con este mismo indicador, se revela que en 2008 se reportaron 14 mil 354 mexicanos deportados en esas condiciones, pero en 2009, primer año del gobierno de Obama, esa cifra llegó a 20 mil 229" (La Jornada 09/08/2011).

> Si antes llegaban una vez cada mes y los patrones nos avisaban antes, ahora llegaban casi todas las semanas. Al principio nos hacían escondernos o salir rápido, pero ya después nos empezaron a decir que no fuéramos tal o tal día, [así] de apoco nos iban quitando horas de trabajo… habían semanas que casi no trabajábamos… en un mes trabajé no más tres días porque la migra no salía de la compañía.

Aunque los migrantes de El Boxo registran trayectorias laborales diversas en Estados Unidos, un número significativo de ellos se empleó en la fábrica de piedras para fachadas "Coronado", en Simpsonville, Condado de Greenville, Carolina del Sur. Gracias a las redes que desde las primeras experiencias migratorias y laborales en esa ciudad, fueron forjando los trabajadores de El Boxo, es que se lograba insertar a nuevos migrantes de la comunidad.

Al estallar la crisis, los progresivos recortes de personal en la compañía Coronado afectaban a los trabajadores migrantes antes que a los trabajadores no migrantes. La compañía se desprendía de trabajadores a la vez que buscaba intensificar la explotación y productividad de aquellos que se mantenían en labores. Jaime, joven retornado de la comunidad del Boxo, me explicaba que a ellos su contratista les empleó por 40 horas. Independientemente de las horas trabajadas en la semana se les pagaba el monto convenido por las 40 horas. Antes de la crisis por lo general se trabajaban las 40 horas y en algunas ocasiones menos que eso. "Era muy raro antes trabajar más de las 40 horas", me decía Jaime. No obstante, con los recortes de personal, desde 2007, se hizo cada vez más frecuente exceder las horas convenidas, a fin de no reducir los niveles de producción. El progresivo recorte al interior de la Compañía llevó a que la mayoría de los trabajadores migrantes de El Boxo fuesen despedidos. Con la crisis, me dice Jaime, "hubo muchas compañías que quebraron o recortaron. Muchas compañías, como la Coronado, hicieron recorte de personal porque ya no tenían las ventas que anterior. Te iban haciendo recorte de poco a poco del personal, hasta que nos tocó que nos dijeron: ¿sabes qué? pos ya no hay trabajo".

Durante el primer semestre de 2008 la situación laboral se hizo insostenible para muchos migrantes. Al descenso en las horas laboradas semanalmente se sumaba la imposibilidad de encontrar empleos en otros espacios. Antes de la crisis, una estrategia de los migrantes indocumentados para incrementar el ingreso, era el trabajo en dos, tres o más actividades, para cubrir las 40 horas semanales y sumar a ellas empleos vespertinos y de fin de semana. Con el estallido de la crisis esta opción se vio bloqueada para muchos migrantes, no sólo por el cierre o la reducción de personal de

las empresas o comercios, sino además por la política persecutoria hacia empleadores que contrataran inmigrantes indocumentados, para lo cual se reforzó el control policial y se establecieron medidas de verificación electrónica para conocer el estatus migratorio de los empleados y los solicitantes de empleo (Herrera *et al*., 2009).

En estas condiciones el retorno comenzó a hacerse masivo entre los migrantes indocumentados procedentes de El Boxo y de manera más general del Valle del Mezquital. Frente a las deterioradas condiciones laborales y al aumento de la persecución a la indocumentalidad, que acrecentó cuantitativamente las deportaciones y cualitativamente la sensación de inseguridad como indocumentado, un número significativo de migrantes del Valle decidió o se vio compelido a volver.[159] Si bien los primeros en retornar fueron aquellos que no llevaban mucho tiempo en EE.UU., la opción por el retorno empezó también a hacerse latente entre migrantes con más años allá.

La tendencia hacia el aumento del retorno se hizo notar en la región desde 2008, impactando especialmente en el descenso de las remesas que ya se habían contraído desde los inicios de la crisis. Ambas cuestiones, remesas a la baja y aumento de la población de migrantes de retorno en el Valle del Mezquital, fueron documentadas por la prensa hidalguense y nacional, y estas alertas encendieron la alarma respecto del futuro de la región. Entre 2007 y 2010, en Hidalgo se registró una caída en la recepción de remesas superior al 64%,[160] asimismo entre 2005 y 2010, se redujo el número de viviendas que reciben remesas de 5.06% a 4.33%, al mismo tiempo que disminuyó a la mitad el número de hogares con emigrantes, de 7.14 a 3.47.[161]

En el quinquenio 2005-2010, la tasa de retorno migratorio aumentó en 85%, respecto del quinquenio anterior. Durante ese periodo, 2000- 2005, retornaron 5,852 migrantes, mientras que entre 2005 y 2010, lo hicieron 39,720. Aun cuando la tasa máxima de retorno se registró entre 2008 y 2010, luego de este último año la migración de retorno no volvió a las tasas anteriores a la crisis, toda vez

[159] Si bien pude conocer directamente pocos casos de deportados al Mezquital, la referencia a las deportaciones en los relatos de los retornados es constante y muchas veces el temor a la deportación, más que la ejecución de ésta, fue lo que incidió en la vuelta al Valle. Según datos registrados en la prensa entre 2009 y 2013 fueron deportados desde Estados Unidos 43 mil 975 migrantes (La Región, Tula-Hidalgo, 06/01/2014). En nota de La Jornada (15/04/2012) Jorge Durand apunta que las deportaciones de hidalguenses figuran entre las más altas del país en el quinquenio 2005-2010. Finalmente, según los resultados de la Encuesta por unidades domésticas sobre migración femenina en el Estado de Hidalgo (2012), la incidencia de la deportación en el retorno de hidalguenses que migraron de forma asociativa (casados o en unión simple) fue del 8.5% en mujeres y del 10.7% en hombres.

[160] www.elindependientedehidalgo.com.mx/2010/12/15738 (Consultada 06 de agosto de 2014)

[161] Datos presentados por Durand (2012) con base en "Cuestionario ampliado del censo de 2010 sobre migración y remesas" (Conapo).

que entre 2010 y 2015, retornaron desde Estados Unidos 18,939 migrantes hidalguenses (Cruz, 2018). Sin embargo, Hidalgo ha seguido ocupando los primeros puestos en las tasas de retorno a nivel nacional. Para 2015 Hidalgo estaba entre los primeros ocho estados del país con mayor retorno migratorio. Este retorno afecta principalmente a los municipios del Valle del Mezquital. La región de Ixmiquilpan, que contempla los municipios mezquitalenses de Alfajayucan, Cardonal, Chilcuautla e Ixmiquilpan, registró desde 2008 un "muy alto" grado de migración de retorno, siendo la región que recibió el mayor número de retornados en el estado de Hidalgo (*ibíd*.).

Aún cuando el retorno parece desacelerarse, la salida de mezquitalenses hacia Estados Unidos sigue manifestando una baja respecto de las tasas de migración anteriores a la crisis económica del país del norte. Entre 2005 y 2010 se registró la migración hacia Estados Unidos de 41,154 hidalguenses, mientras que entre 2009 y 2014, solo fueron 22,580, acumulando un decrecimiento en la salida de 45% (Quezada, 2018). Por su parte, las remesas enviadas por migrantes hidalguenses, aunque no han superado la cifra máxima (alcanzada en 2007, 1,0922 mdd), han mostrado crecimiento luego de su tasa más baja (de 2013, 632 mdd); sumando, para 2017, 785 mdd[162].

Las remesas siguen configurando parte importante del paisaje económico del Valle del Mezquital. Hacia 2016, Ixmiquilpan continuaba siendo el municipio que captó la mayor proporción de las remesas del estado de Hidalgo (12.7%), entidad en la que para ese año, 3.4% de hogares eran receptores de remesas. Mientras que a nivel nacional, en ese año las remesas representaron 20.4% de los ingresos corrientes de los hogares que las recibieron, en Hidalgo representaron 32%.[163] Esta diferencia de más de diez puntos porcentuales se vincula a las condiciones económicas del Valle del Mezquital, donde es posible imaginar que el lugar que ocupan las remesas en los ingresos corrientes de los hogares es aún mayor.

El destino de esos ingresos en el consumo básico, así como su utilización en la construcción de viviendas y, en menor medida en la inversión productiva (especialmente en el campo), deriva en una dinámica económica en que las remesas tienen un lugar central, más visible en pequeños municipios y localidades donde las economías son menos diversificadas. A todo ello, hay que sumar que el porcentaje de los hogares receptores de remesas en los municipios del Valle del Mezquital

[162] Cifras totales presentadas en Anuarios Estadísticos de Migración y Remesas (BBVA/CONAPO) para los años referidos.
[163] Anuario Estadístico de Migración y remesas (BBVA / CONAPO, 2018).

siempre supera ampliamente al porcentaje promedio de hogares con remesas del estado de Hidalgo. Así por ejemplo, según la medición censal de 2010, año en que ya era evidente la crisis en las remesas y el retorno migratorio, mientras que los hogares receptores de remesas en el estado representaban el 4.33%, en municipios mezquitalenses como Tasquillo, Nicolás Flores, Cardonal (donde se sitúa El Boxo) e Ixmiquilpan, éstos llegaban al 28.21%, 21.85%, 17.47% y 10.68%, respectivamente. A comienzos de 2018, según el director de la Dirección General de Atención al Migrante del estado de Hidalgo, los municipios mezquitalenses recibían un promedio diario de entre 4 y 5 millones de pesos mexicanos por conceptos de remesas.[164]

[164] Ver nota en https://www.criteriohidalgo.com/noticias/hidalgo-ujul/hasta-5-millones-al-dia-por-remesas-llegan-a-municipios [consultada en 25/03/2018]

Capítulo VII

Migración y temporalidad

Los instantes de la espera y los fragmentos de la esperanza

En dinero pagamos, cada día, el impuesto al valor agregado.
Y en desdicha contante y sonante pagamos, cada día,
el impuesto al dolor agregado
… El dolor agregado se disfraza de fatalidad del destino,
como si fueran la misma cosa
la angustia que nace de la fugacidad de la vida
y la angustia que nace de la fugacidad del empleo
Eduardo Galeano

Migración y temporalidad

El fenómeno migratorio ha sido abordado desde un enfoque predominantemente espacial, descuidándose en su análisis la dimensión temporal (Griffiths, Rogers y Anderson: 2013; Pine, 2014; Robertson, 2014; Coe, 2015; Gardiner y Lem, 2018). Sin embargo, cualquier tipo de movilidad compromete trayectorias no solo en el espacio, sino también en el tiempo. En el contexto de la globalización neoliberal, los constantes quiebres en la linealidad del proyecto migratorio (entre la salida, la inserción y la radicación en el país de destino o el retorno al país de origen), hacen que la temporalidad del proceso se presente como una interrogante. Las mismas trayectorias migrantes, sea

a nivel de la experiencia de una persona, de una nación o de la propia economía política del fenómeno, se presentan como discontinuas, latentes y/o reversibles.

En México parece existir un consenso académico y social en que nada es absolutamente definitivo en el proyecto migratorio mexicano-estadounidense. El retorno, la deportación, la renovación de la oportunidad para migrar —sin importar las condiciones del cruce de la frontera—, el intento por permanecer y radicarse en el país de destino, etc.; parecen siempre estar latentes, languidecer en determinados periodos, para reactualizarse en otros. De ahí que la repetida idea de la "migración cero" que, desde 2012, se expresaba con un espíritu celebratorio a nivel gubernamental en México,[165] no sea más que una etapa en la larga historia de una frontera porosa que en aquel año logró una especie de equilibrio estadístico entre los mexicanos que salían y los que entraban a Estados Unidos.

Pero la temporalidad del fenómeno migratorio no se agota en el establecimiento del tiempo cronológico de la duración de las etapas migratorias, ni en definiciones generales de la movilidad como temporal o definitiva. Los tiempos de la migración internacional refieren a diversas escalas temporales que van desde lo estructural a la experiencia de los migrantes, así como a los diversos entendimientos culturales y sociales del tiempo y la movilidad. De modo tal que la temporalidad de la migración internacional evoca temporalidades múltiples (Valencia, 2010; 2012), emergentes del movimiento y la conexión transfronteriza —en el "tiempo real" de la globalización (Slama y Munro, 2015)— de lo simultáneo y no necesariamente contemporáneo.

A nivel estructural, los propios arreglos espacio temporales del capital (Harvey, 1998; 2012) establecen los ritmos y direcciones en los flujos migratorios, así como sus descompases y discrepancias. En dicho nivel, la economía política del fenómeno migratorio contiene una cronopolítica (cf. Fabian, 2014) marcada por la desigual distribución del poder entre quienes definen la pertinencia de la migración, según las necesidades del mercado, y quienes buscan en ella una alternativa para ganarse la vida. Esto es lo que Pauline Gardiner Barber y Winnie Lem (2018) identifican como discrepancias temporales de la migración. Con ello refieren a las inconsistencias y las escalas de

[165] "Hoy estamos reduciendo la migración a Estados Unidos casi a un cero en términos netos. Alguien me dijo que hoy apareció un artículo en el *Washington Post*, no lo leí, pero el hecho es que debido a múltiples factores, como la creación de oportunidades de trabajo en México, oportunidades de educación para los jóvenes, servicios de salud para la nación entera se ha reducido la migración" (Presidente Felipe Calderón, 24 de abril de 2014 ver en: https://www.excelsior.com.mx/2012/04/25/nacional/829259 [consultada el 12 de junio de 2018])

tiempo disyuntivas en las vidas de los migrantes, en relación con las prioridades temporales de las agendas estatales neoliberales y los ciclos de acumulación de capital.

La noción de "temporalidades discrepantes de la migración" pone de relieve las rupturas temporales entre cuándo y cómo la migración se imagina de forma individual y colectiva entre los migrantes, y las maneras en que dicha movilidad es "gestionada" por los estados —que confluyen con poderosas élites— para hacer valer los programas dirigidos hacia aquellos marcados como extraños y sospechosos. De tal modo que las discrepancias temporales dan forma a los paisajes de la agencia migrante y se materializan en relaciones de poder desigual entre los que proyectan nuevas vidas por medio de la movilidad y aquellos que administran las posibilidades de éstos, según las orientaciones del mercado neoliberal.

El concepto de discrepancia puede observarse como una constante des-sincronización entre las prioridades temporales de quienes migran y los arreglos espacio temporales del capital, incluidos en éstos la gestión específica de las poblaciones y su movilidad. En muchas situaciones, estas discrepancias se expresan en la indeterminación temporoespacial del proyecto migratorio, en la espera incierta que suspende su temporalidad y le hunde entre dos imposibilidades. En estos contextos, como ha señalado Michel Agier (2015), la frontera se transforma en un tiempo y un espacio-frontera. Un tiempo largo, dilatado, suspendido. Un espacio que se alarga más allá de la frontera física y se hace cuerpo en aquellos migrantes que por la incertidumbre e irregularidad de su estatus migratorio son Hombres-frontera. En sus trayectos ellos cargan consigo la marca de aquel tiempo y aquel espacio de liminalidad que no les permite definirse “estando” ni aquí ni allá, ni “viviendo” el antes o el después de su propio proyecto migratorio. Para estos migrantes, la frontera como tiempo y espacio se vive en tanto que experiencia, marcada por la espera de resolución de aquella indefinición espacio-temporal.

De la misma manera, la idea de discrepancia temporal está involucrada en las disyunciones temporales respecto de cómo se imagina la migración en los países expulsores de migrantes y cómo es imaginada en los países receptores. En dicha imaginación las representaciones espaciotemporales de la modernidad y el desarrollo afloran como la dualidad en la que el futuro del otro, *en* desarrollo, es el presente existente en otro lugar; un lugar desarrollado. Con ello se mantiene a ciertas culturas y grupos en la “sala de espera de la historia” (Kumar, 2016: 51) a la vez que se permite pensar al

fenómeno migratorio —en especial al asociado a la migración Sur-Norte— como un viaje en el tiempo. Un escape, casi siempre dramático del presente, para transitar a un espacio otro, el del futuro.

Esto último cobra sentido profundo para el caso de la migración México-Estados Unidos, al ser su frontera un enorme y profundo marcador diferencial, material y simbólico, de poder económico y político. Las nociones de desarrollo y progreso involucradas en las formas en que se definen ambas naciones, adquiere consecuencias radicales en las maneras en que se imagina y proyecta su temporalidad y en las formas en que dichas narrativas son traslapadas en las del fenómeno migratorio. En este sentido cruzar la frontera norte de México, no representa sólo un movimiento en el espacio, sino también en el tiempo. En particular en aquel tiempo que separa a las dos naciones y las ubica en un extremo determinado de la diada subdesarrollo → desarrollo, expresada como aprehensión específica del tiempo desde una lógica trayectorista.[166]

Desde luego, aquellas discrepancias temporales vinculadas a las racionalizaciones del tiempo del desarrollo económico, tienen un impacto significativo en las subjetividades de los migrantes y sus comunidades de origen. En este punto el vínculo entre migración y futuro es expresivo. Migrar para buscar un futuro mejor o, más radicalmente, para optar a un *futuro con futuro*, sugiere que el movimiento espacial es también movimiento temporal, en el sentido en que los horizontes de posibilidad no están en el lugar de origen y el movimiento *en* el espacio es movimiento *hacia* el tiempo porvenir deseado. Incluso cuando el proyecto se imagina finalizando con el retorno al lugar de origen, la trayectoria del migrante en el espacio se reconvierte en tiempo, en tanto que la movilidad entre fronteras es la posibilitadora de la construcción de futuro. En ambos casos el presente parece ser el tiempo de sacrificio o, cuanto menos, el tiempo en suspensión. Por ello, desde el punto de vista de las modulaciones afectivas que recubren el fenómeno migratorio y su temporalidad, el tiempo presente aparece como afirmación/negación del campo de experiencia y del horizonte de expectativa (Koselleck, 1993) según el lugar de enunciación del sujeto. Así la migración emerge tanto como "un símbolo y una representación de la esperanza y de la fe en el futuro, como un acto o una reacción a la desesperanza, la desesperación y la pérdida aguda del presente" (Pine: 2014:96).

[166] "El trayectorismo [propio de las teorías y las imágenes de la modernización y el desarrollo] es un hábito epistemológico y ontológico, que siempre presupone que hay una travesía acumulativa desde aquí hasta allá, o más exactamente desde ahora hasta entonces […] es la idea de que la flecha del tiempo tiene inevitablemente un *telos* y que en ese *telos* han de encontrarse todos los patrones significativos del cambio, proceso e historia" (Appadurai, 2015: 295-6).

En este capítulo abordo algunas de las discrepancias temporales de la migración transnacional en la experiencia de habitantes del Valle del Mezquital y, en particular, de la comunidad de El Boxo. Presento reflexiones en torno a las formas en que la gestión de la ausencia contemporánea es signada por la espera activa, en que participan los que migran y los que se quedan. Esta espera activa, infundida por la política de la espera en los tiempos inciertos de la migración, es la que posibilita la construcción de la contemporaneidad de los mezquitalenses más allá de la frontera. En ella se sustenta la poética de la espera mutua, la articulación de los instantes del presente —del ahora de ausencia, inseguridad y explotación—, con los modelos imaginados de vida buena. En ese presente, la promesa del proyecto migratorio se vive como fragmentos de realizaciones del futuro, fragmentos de anhelos hechos realidad en la experiencia misma del cambio en las condiciones materiales de vida que los habitantes mezquitalenses evalúan como resultados de su apuesta por la migración transnacional. Esos fragmentos otorgan pequeñas certidumbres al tiempo incierto de la migración y continúan hilvanando en un horizonte temporal compartido, las esperanzas de quienes se quedan con las de quienes andan lejos.

Tiempo incierto

En 2013, en la comunidad de El Boxo, Gerardo me había compartido un álbum en el que guardaba fotos de su adolescencia y juventud. Parte importante de las fotografías correspondían a sus años de migrante en Greenville, Carolina del Sur. Me pidió entonces que le ayudara a digitalizar algunas de esas fotos, entre ellas unas de sus trabajos en la milpa de su madre. Cuando las digitalicé pedí a Gerardo permiso para utilizar algunas de esas fotografías en mi tesis de maestría. Él me autorizó y por cuestiones de formato de impresión edité parte de las fotos en escala de grises.

Semanas después me reuní en Iximiquilpan con siete migrantes de retorno de los municipios mezquitalenses de Cardonal, Alfajayucan, Chilcuautla e Ixmiquilpan. La intención era realizar con ellos un grupo focal centrado en las formas de reinserción productiva que habían logrado a su vuelta a México. Por aquel tiempo mi interés de investigación no se relacionaba con la temporalidad; sin embargo, hacia el final de la sesión del *focus* las preguntas en torno a si volverían a Estados Unidos comenzaron a hacer surgir profundas reflexiones temporales que captaron nuestra atención en el ejercicio. Intrincadas alusiones al antes, al después, al ahora, al futuro, al cambio y a las expectativas

respecto del porvenir de los hijos, hicieron cuestionarme la linealidad bajo la cual pensaba hasta ese momento el proyecto migratorio y su vínculo con las comunidades.

Mientras tomaba apuntes de la conversación del grupo focal recordé las fotos de Gerardo que, digitalizadas, portaba en mi tablet. Entonces mostré dos de ellas a los participantes del *focus*. Les pedí que me indicaran cuál de las fotos fue tomada antes y cuál después. Que las fotografías estuviesen en blanco y negro, posibilitó camuflar las diferencias de formato y de color que podían persuadir el tiempo del registro fotográfico. Las reflexiones que surgieron a partir de ese ejercicio fueron sorprendentes. Un migrante de Alfajayucan, quien fue el primero en tomar la palabra, me dijo:

> Antes acá era así como la foto de la milpa. Todo mundo andaba en la milpa… si no tenía chamba de otra cosa. No importaba si era chamaco o viejo. Todo, joven y viejo estaba en la milpa. Si tenía trabajo no, pero la milpa iba todos para trabajar. Después pos no. Resulta que los más jóvenes nos fuimos al otro lado. Tonces la milpa quedó para los señores mayores de la comunidad, en veces también las mujeres.

Luego de ello, este participante, concluyó ubicando la foto de la milpa antes que la de la casa en Greenville.

Otro participante, esta vez de Chilcuautla, me dijo

> Así como dijo el compañero puede ser. Pero también tiene casos que la gente vuelve y mete lana a la milpa. Así como en la parte de riego ¿ya ve? ¿Cuántos que estuvieron en el otro lado no volvían y dejaban dinero pa la milpa?, así pa mejoras pues ¿y se volvían pal gabacho? Pos entonces va a varear, puede que el muchacho [de la foto] haya venido y después se volvió a ir y ahí se tomó la foto por allá…

Luego de varias participaciones, intervino la única mujer en el grupo focal. Ella dijo,

> Antes, si usted me pregunta, así hace unos cinco o siete años, yo rápido le digo: pos primero la del campo y después la de los Estados Unidos. Porque así era aquí. No tanto que no volvieran, sino que todos querían irse al otro lado. Desde chamacos todos. Hubo quien dejaron la escuela por irse. De 13, 15 años se iban hombre y mujer. Yo me fui de 16 años cumplidos, acabando la secundaria, porque todos decían que allá estaba bueno, que había que irse. Ahora no. No es que todos volvamos al campo. No todos tienen esa posibilidad ¿no?, algunos no le saben, no les gusta, no tienen milpa y así. Pero no sabría decirle si antes o después las fotos. Porque ahora no se sabe. Puede que el muchacho [de la foto] ya haya regresado y esté en la milpa trabajando mientras junta [dinero] para volverse a ir. Puede que siga allá [en Estados Unidos] y que la foto del campo sea mucho anterior. Puede que se fue [a Estados Unidos] chamaco y nunca trabajó el campo hasta después de volver. Así es aquí. No se sabe. Tiene gente allá que no puede venir, otros que les gustaría irse y otras que no saben bien, porque acaban de volver.

Después de esta intervención el resto de los asistente planteó la dirección temporal de las fotos siempre como hipótesis, sin arriesgar a establecer claramente un antes y un después entre ellas.

La percepción de la temporalidad de la migración por parte de quienes participaron del grupo focal, ilustra las formas en que el fenómeno migratorio se experimenta a nivel temporal en el Valle. La primera conclusión que emerge de esas reflexiones es que el proyecto migratorio no es lineal ni unidireccional. Pese a los cambios en el patrón migratorio, al alto retorno experimentado desde 2008 y a la baja en la integración de mezquitalenses a los flujos migratorios hacia Estados Unidos, nada es del todo definitivo. Ni el retorno a México, ni la prolongada estadía en el país del norte, representan una etapa conclusiva de la migración para los migrantes en edad económicamente activa, ni para las comunidades que siguen observando a la migración como una alternativa a futuro, aunque con mayores reservas que hace una década.

> A mí cuando estaba allá me gustaría haber venido. Yo soy de los que nunca pudo venir porque no había chance. Ya llevo aquí cinco años. Ahora me gustaría irme, pero así bien pues, con papeles. Pero ya ve que no se puede. Yo por ejemplo no puedo hacer los papeles porque estoy sancionado, donde anduve allá sin papeles.

El quiebre en la circularidad migratoria, por el control fronterizo y la persecución a la indocumentalidad, hizo que los migrantes, como el del testimonio anterior, perdieran el control de sus tiempos y, en cierto modo, del propio proyecto migratorio. Los migrantes como él, experimentaron las discrepancias temporales de la migración como la imposición de hacer de su permanencia en Estados Unidos un tiempo incierto, indefinido y amenazado por la deportación latente.

Sin embargo, bajo las condiciones de indocumentalidad de la migración, el control de los tiempos de ésta por los migrantes fue (y es) siempre limitado. Como cualquier trabajador en el capitalismo, de lo único que disponen los migrantes mezquitalenses es de su cuerpo y su fuerza de trabajo. Por ello, a nivel temporal, el único factor que está a su disposición es la edad para migrar. "Mientras tenga fuerzas para trabajar y cruzarme pal otro lado tendré chance de irme", me dijo uno de los migrantes en el *focus*. Pero el paso del tiempo en el ciclo vital del migrante, hace cada vez más limitada esa posibilidad.

El control temporal del proyecto migratorio por parte del migrante es ínfimo, y ahí radica una de las características más radicales de las discrepancias temporales de la migración. Dicho control es aún más limitados si consideramos que, en condiciones de indocumentalidad, el riesgo es mayor; ya sea durante el cruce fronterizo (por la inseguridad dada por lo inhóspito de los senderos, la presencia del crimen organizado y la militarización fronteriza) o durante el tiempo del andar en Estados Unidos (por la eventualidad del desempleo y la deportación latente). Para mover la fuerza de trabajo a través de la frontera, es necesario mover el cuerpo. En ese intento cientos de mezquitalenses han dejado su tiempo y su vida.[167]

[167] En el cruce de la frontera muchos migrantes fallecen y miles de ellos figuran como desaparecidos. El Centro Colibrí ADN reporta en 3500 desaparecidos en la frontera (http://www.milenio.com/estados/reportan-3-mil-500-migrantes-desaparecidos-frontera-eu [consultada en 06/12/2018]). Solo en 2017, se repatriaron 82 cuerpos de migrantes hidalguenses —la mayor parte de ellos del Valle del Mezquital— fallecidos en Estados Unidos. Algunos de estos decesos ocurrieron durante el cruce fronterizo (https://www.elindependientedehidalgo.com.mx/disminuyo-numero-migrantes-repatriados-en-2017-juan-dios-hernandez/ [consultada el 15/03/2018])

La única certeza relativa que tienen las personas del Valle del Mezquital respecto de la temporalidad de la migración, es que ésta no acabará. Se asume, como se aprecia en los testimonios, que siempre habrá personas dispuestas a irse y que, mientras tanto, en Estados Unidos, hay cientos de mezquitalenses queriendo regresar, aun cuando ese retorno no sea la última escala en la trayectoria del migrante. Por ello la temporalidad de la migración parece suspendida, marcada por la espera. Espera de quienes quieren volver, de aquellos que quieren irse, de los que esperando gestionan la ausencia de los que están lejos y de los que estando lejos esperan que su esfuerzo valga la pena.

Por el peso de esa certeza relativa en las nociones locales sobre la temporalidad de la migración transnacional, las fotos de Gerardo no pueden ordenarse en un antes y un después. Si tuviese que hacerse aquello, éstas quedarían como un collage donde todas las modulaciones temporales serían posibles, incluso aquellas de la reversibilidad del tiempo, toda vez que el proyecto migratorio puede recomenzar justo ahí donde parecía extinguirse.

Corrido de Juanito

Era parte de nuestra rutina, los fin de semana que los niños no van a la escuela, quedarnos en la mesa después del desayuno platicando por un largo rato. En ocasiones ese tiempo se ocupaba para limpiar frijoles, flores de calabaza, ayudar a los niños con tareas, o simplemente para conversar y planificar el día. Ineludiblemente, aquellos momentos eran acompañados por la radio que desde temprano, Isidra prendía para escuchar las “Mañanitas Huastecas” de la radio la Voz del Pueblo Hñahñú y que, a eso de las 9 de la mañana, era cambiada de dial por los niños para sintonizar emisoras comerciales. En ese espacio, la voz de los locutores y la música de la radio eran incidentales, hasta que alguno de nosotros comenzara a cantar una canción, a hacer alguna finta de baile o alguna cosa que nos hiciera reconcentrarnos en los sonidos que emanaban del viejo aparato de radio. Aquella mañana no faltaron más de dos notas del bajo sexto para que Alexis corriera al estéreo y aumentara el volumen gritando: “¡escucha mamá, están pasando la que te gusta!” Entonces por más de cuatro minutos los niños tararearon la letra de aquella canción; mientras Isidra, con sus ojos vidriosos y entre risas nerviosas, seguía parte de la letra.

Terminada la canción, Isidra mandó a una de las niñas a bajar el volumen y mientras ésta lo hacía preguntó: "¿por qué te gusta tanto esa canción mamá?" —"Pos por lo que dice", fue la escueta respuesta de Isidra.

Durante los veinte días de aquella jornada de campo, pude escuchar en diversas ocasiones la canción que emocionaba a Isidra. Parecía que era del gusto de muchos habitantes de la comunidad. También en las combis, en las casas y en negocios de Ixmiquilpan sonaba esa canción, como lo hace un hit en cualquier otro lugar.

Ya de regreso a Ciudad de México, revisando mis notas de campo recuperé la escena de aquella mañana y algunos desordenados apuntes que había hecho de la letra de la canción. Google, primero, y Youtube, después, me ayudaron a localizarla. La escuché e intenté rememorar la mañana en la mesa, la emoción de Isidra y la persistencia de esa melodía en diversos rincones del Mezquital. Más de cien millones de reproducciones en la plataforma digital tenía aquel "Corrido de Juanito"[168]. Desde luego aquella melodía resonaba mucho más allá de la comunidad y del Valle. Probablemente, su éxito se deba al género de música de banda tan popular en México y entre la población de origen mexicano en Estados Unidos. Pero ese número que bajo el video me enrostraba mi provincialismo antropológico, me hacía pensar en el sentimiento colectivo que el corrido movilizaba en cientos de personas como Isidra, una migrante de retorno con varios de sus familiares y amigos en situación de migración indocumentada en Estados Unidos.

En el Corrido, Juanito cuenta —en primera persona— la experiencia de un migrante mexicano indocumentado que por más de una década no ha podido volver a México. Juanito habla de la muerte que no pudo ver de su madre y de su padre ya anciano, de sus hijos que hablan sólo inglés, de su esfuerzo y de la explotación, de su miedo a ser deportado, del peso del recuerdo del cruce del desierto y de los muertos que ahí quedaron, de la siempre presente nostalgia de México y los suyos, de Dios y lo agradecido que está de lo que ha logrado en el país del norte.

Por cientos se deben contar las canciones norteñas o de banda[169] que tratan el tema de la migración, del sueño americano, del cruce de la frontera, de la "migra" y la persecución, de la

[168] Canción: Corrido de Juanito. Artista: Grupo Calibre 50. Álbum: Guerra de Poder, Discográfica: Calibre (2017).
[169] Los Norteños y la Banda son dos tipos de música popular regional mexicana de amplia difusión en el país y entre la población de origen mexicano en Estados Unidos. La primera corresponde a formas contemporáneas de la polka y el corrido tradicional, cantadas e instrumentadas con acordeón, bajo sexto y en ocasiones otros instrumentos de cuerda

discriminación, del éxito o del fracaso de quienes migran. Aquellas canciones forman parte, como banda sonora, de la construcción de identidad de los migrantes indocumentados en Estados Unidos y de las comunidades transnacionales que ven sus historias reflejadas en esas canciones.

Tal vez la novedad lírica del Corrido de Juanito radique en que informa de la experiencia migratoria en los años del endurecimiento de la política antimigrante en el país del norte y del quiebre definitivo de la circularidad del proyecto migratorio. Habla de aquellos que añoran su tierra y el abrazo de los suyos. Aquellos que no pueden volver a cruzar la frontera por el miedo a la deportación. Aquellos a los que la realidad y el paso del tiempo les ha hecho distanciar implacablemente el sueño americano del sueño mexicano del retorno. Ellos y las familias que viven esas historias se cuentan por miles. El número de reproducciones de la canción en la plataforma digital YouTube, quizá sea un espejo disminuido de aquello.

Este Corrido, trae a cuenta la dimensión temporal del fenómeno migratorio, a la vez que lo reactualiza. A diferencia de otros corridos sobre la migración, el de Juanito, se centra en la experiencia misma del tiempo. Es un tiempo cronológico y experiencial. Un pasado que no logra cerrarse y un futuro que no logra abrazarse, en la dilatación de un presente suspendido entre la imposibilidad de quedarse y la de volver. Así, el Corrido de Juanito nos instala en la experiencia de la temporalidad de la migración desde el punto de vista de las discrepancias temporales en su sentido estructural y fenomenológico. Nos sitúa en la contradicción de un tiempo absolutamente diviso entre el tiempo del trabajo y el tiempo de la vida, experiencia temporal de vidas desgarradas entre dos espacios. En un sentido estructural, el corrido recuerda la desincronización entre el tiempo del migrante y el de los arreglos espacio-temporales del capital, expresada en el deseo de Juanito de viajar al terruño y el inminente riesgo de la deportación, con la imposibilidad de regresar a los Estados Unidos.

El tiempo vital del migrante discrepa temporalmente de la temporalidad de la política migratoria; y su envejecimiento, así como la constatación de la muerte de paisanos y familiares, no sólo le hace adquirir conciencia del paso del tiempo, sino que hace emerger la idea de un tiempo

(contrabajo, bajo eléctrico o guitarra) y percusiones (tarola y/o batería). Por su parte, la música de Banda se liga a los ensambles de bronces y otros instrumentos de viento y percusión, surgidos hacia finales del siglo XIX en el estado de Sinaloa. En la actualidad, la música de banda se reconoce por su instrumentación más que por corresponder un género musical específico, ya que en su repertorio figuran tipos musicales variados que van desde la balada romántica, hasta la cumbia, pasando por ritmos tradicionales de la música regional mexicana como los sones, los corridos y las rancheras.

enajenado, un tiempo sobre el cual el sujeto migrante no tiene control alguno. El paso del tiempo se percibe en un presente que parece intempestivo, suspendido en la dilatación de un ahora que distancia del futuro deseado. En tal sentido las discrepancias de poder y agencia en la temporalidad de la migración, se imponen como experiencia misma del tiempo para el migrante.[170]

A nivel fenomenológico el corrido relata la conciencia del migrante en torno al transcurso del tiempo. En esa experiencia, encontramos lo que Guadalupe Valencia (2018) ha propuesto analizar como bidimensionalidad no disyuntiva del tiempo. Bajo esta idea, la autora propone entender al tiempo como dimensión siempre tensionada por la sucesión y la duración. El tiempo, socialmente construido y subjetivamente experimentado, aparece —según Valencia— como «unidad en la duplicidad», fincada en la dialéctica permanente entre el instante y la duración. En el corrido el paso del tiempo como *cronológico*, en tanto que sucesión real de lo anterior y posterior que impone la dirección como irreversibilidad; se aúna en la experiencia de Juanito con su tiempo *kairológico*, el de la intención, la coexistencia de pasados y futuros en el presente, la duración.

La tensión entre el instante vivido y la duración, se expresa en el corrido como experiencia trágica. El paso del tiempo tiene consecuencias personales únicas desde las que se puede otorgar sustancia etnográfica a las discrepancias temporales de la migración. La constatación del paso del tiempo en el envejecimiento y la experiencia de la muerte, como elementos primarios de la concepción temporal (cf. Leach, 1971), están presentes de manera transversal en el corrido. En éste los elementos señalados adquieren un tono aciago porque son indicadores del transcurso del tiempo vivido "al otro lado" como un tiempo de lo contrastante, que sitúa en la consciencia temporal el deseo de un futuro diferente, bloqueado por la realidad de la política migratoria. El carácter dramático que Bachelard (2002:13) otorga al instante, se torna radical para el migrante porque le hace "presentir la realidad" impuesta por la política migratoria, a la vez que posibilita una reevaluación de los futuros-pasados que alumbraron su proyecto migratorio.[171]

---

[170] "Se murió mi madre / Y dice mi padre / que ya está muy viejo/ Y no quiere venir / y yo sin poder ir" (fragmento, Corrido de Juanito)

[171] "La vida no es fácil/Y menos acá/Lo que dicen no es cierto/Nomás de acordarme/Las miles de cruces/Que vi en el desierto/Las noches son tristes/Pensando y pensando/En los que se quedaron/Se me pasa el tiempo" (fragmento, Corrido de Juanito).

No obstante, la dictadura del instante en la discrepancia temporal de la migración, no acaba de imponerse en la conciencia del tiempo de Juanito. El carácter no disyuntivo del tiempo, su dialéctica entre la sucesión y la duración, se expresa en la intención y la promesa que continúa articulando el ahora con el tiempo porvenir.[172] Desde este punto de vista, el presente, o cada presente —aun cuando se experimente como dilatado por la política migratoria—, se muestra como encrucijada que actualiza la totalidad del pasado y potencia la totalidad del futuro (Benoist, 1982; cit. en Valencia, 2018: 193). Intención y promesa, aparecen aquí como actos *performativos* que anticipan futuros posibles porque crean las condiciones de su propia verdad.[173]

La intención no es un mero objetivo, es la práctica misma en el ahora que se enlaza con algo deseado. En la promesa, por su parte, se vinculan impulso e intención presente con una consumación futura (cf. Eagleton, 2016). La promesa proyecta a la intención y renueva las esperanzas aún cuando en el presente no se finquen expectativas sólidas de que algo vaya a cambiar. En tal sentido, aunque las discrepancias temporales de la migración den forma a los paisajes de la agencia migrante, no agotan ni la intención ni las formas en que los migrantes imaginan sus futuros, ni las sinuosas rutas por las cuales caminan hacia ellos.

La gestión de la ausencia

Fueron varios los migrantes de El Boxo los que, después de la crisis de 2008, lograron o decidieron permanecer en Estados Unidos. Este es el caso de uno de los hermanos de Isidra. Él y algunos de sus primos llevan casi dos décadas "al otro lado". "Han hecho sus vidas allá", me dijeron sus familiares, "tienen sus hijos ya adolescentes, sus casas, sus trabajos". En esas casi dos décadas la *ausente presencia* de los migrantes de la comunidad no solo ha sido razón para la nostalgia y el recuerdo, sino que ha activado de diversas formas a sus parientes en una constante gestión de la ausencia.

[172] "Con los ojos tristes/Y paso cansado/Promete Juanito/Que va a visitarlos/Y poder abrazarlos" (fragmento, Corrido de Juanito).

[173] Intensión y promesa, han sido recuperados —en el análisis antropológico de la temporalidad y el futuro— a partir de los planteamientos filosóficos de John Austin y Elizabeth Anscombe (cf. Appadurai, 2017; 2015; Moroşanu, 2016). Del mismo modo, en su análisis de la agencia, Sherry Ortner (2016a), recuperó la noción de intencionalidad distinguiendo entre un enfoque blando, de intencionalidades cuasi inconscientes desplegada en actividades de rutina y, otro, un enfoque duro, en que la intencionalidad es vista como una acción consciente configuradora de la agencia.

La gestión de la ausencia involucra al conjunto de arreglos prácticos, así como de las narrativas, que posibilitan la *presencia en ausencia* de los migrantes en sus lugares de origen, a nivel material y afectivo. Son aquellos arreglos que permiten que los ausentes sigan formando parte, no sin conflictos, de la vida familiar[174] y comunitaria y que, con ello, el retorno sea siempre una realidad latente.

De parte de quienes "están fuera", la gestión de la ausencia involucra su participación en la reproducción social de sus familias y sus espacios de origen, mediante el apoyo material para la crianza de niños y el cuidado de ancianos, así como para el mantenimiento de prácticas productivas y consuntivas o, más ampliamente, para el sostenimiento de un conjunto de dinámicas económicas posibilitadas por el envío constante de dinero. Mientras tanto que, para quienes se quedan, la gestión de la ausencia implica el hacerse cargo de un conjunto de responsabilidades (sociales y familiares del ausente). Así, mediante la gestión de la ausencia se engarzan los que se quedan con los que "andan fuera" en un mismo proyecto migratorio.

La migración en contextos rurales como El Boxo, requiere de la gestión de la ausencia a la vez que es ésta la que posibilita el despliegue y mantenimiento del proyecto migratorio. Ello porque, a manera de simbiosis, la migración permite la reproducción de la familia y, más ampliamente, de las economías locales; del mismo modo que ella misma es permitida por la existencia de la familia y la comunidad como espacio de reproducción temporal del proyecto migratorio. Esto sucede porque, como ha discutido Mata (2016) —desde el punto de vista de una población en concreto—, parte fundamental de la inmovilidad de un segmento de la población es posibilitadora de la movilidad de otro, tanto en el presente del proyecto migratorio, como en su proyección ulterior.

> La migración permite la permanencia en el futuro de la familia, así como la migración es permitida por la permanencia en el presente de la familia gracias, en parte, a los recursos (materiales, pero también relacionales y simbólicos) que los miembros que permanecen aportan al proyecto migratorio (Mata, *ibíd.*: 119).

[174] Existen pocos abordajes dedicados a captar las problemáticas que, a nivel familiar, derivan de la ausencia de padres y/o madres por la migración transnacional en el Valle del Mezquital. Veronica Kugel (2014) ha explorado este punto, a partir de entrevistas a madres, abuelas, tías y hermanas, cuidadoras de niños con padres migrantes, A partir de ello Kugel ha destacado los problemas en la educación de los niños por las ambivalencias en las figuras de autoridad, así como la violencia y la rebeldía en hijos de padres ausentes. Del mismo modo la autora ha hecho referencia a la situación de las mujeres abandonadas y aquellas que, pese a que continúan formalmente casadas o en relativo contacto con sus parejas, "acaban siendo *viudas en vida"* (*ibíd*.:156).

En los estudios sobre la migración mexicana a Estados Unidos, lo que acá denomino gestión de la ausencia, ha sido abordado con atención a los arreglos que, en el marco de la familia nuclear y —en ciertos casos— extensa, vinculan los aportes materiales y financieros al ejercicio físico de las tareas del cuidado de familiares en edad improductiva (niños, adolescentes y ancianos). Las maternidades y paternidades transnacionales y la construcción de la familia transnacional, han ocupado un lugar fundamental en las investigaciones sobre la gestión de la ausencia. Otra veta de investigación refiere a la gestión de los ámbitos productivos (en especial en lo referente a la mantención de los espacios de cultivo) y a la herencia, ambos centrados igualmente en el plano de la familia. En los estudios mexicanos sobre la migración internacional se ha prestado atención al fenómeno de la ausencia de los migrantes y de los arreglos familiares y comunitarios tendientes a hacer frente a dicha ausencia (D'Aubeterre, 1995; D'Aubeterre, Marroni y Rivermar, 2004; Arias, 2009; 2013; Mata, *ibíd.*; Barrera y Oehmichen, 2000). Menos atención se ha prestado a la gestión de la ausencia en el plano comunitario. Este aspecto es fundamental para pensar las pertenencias y afiliaciones comunitarias entre los hñahñu del Valle del Mezquital, por la permanencia de la ciudadanía indígena como elemento central en las membrecías comunitarias.

En las investigaciones sobre la migración mezquitalense a Estados Unidos, se ha explorado la participación de los migrantes en proyectos, institucionales o no, para el desarrollo de sus comunidades, así como en los cambios de roles por la inclusión de jóvenes y mujeres en tareas productivas y de representación y gestión política en comunidades, roles que otrora eran exclusivos de los hombres adultos. Un aspecto relevante en las formas comunitarias de gestión de la ausencia en el Valle del Mezquital lo aportan trabajos que han relevado la importancia adquirida por la explicitación de los riesgos relacionados con el cruce migratorio, así como aquellos que han delimitado normativamente el vínculo entre los derechos comunitarios y el retorno migratorio.[175]

La gestión de la ausencia en la comunidad de El Boxo involucra el esfuerzo para que el migrante no pierda su condición de ciudadanía. Para ello alguien debe representar al migrante en las asambleas, en las faenas e incluso a su nombre se debe asumir cargos comunitarios. Además, el ausente, debe estar al día en los pagos por los diversos servicios comunitarios, por las cuotas que

[175] He revisado y comentado algunos de estos trabajos en Contreras (2016).

eventualmente se cobran para fiestas, mejoras o mantenimiento de la infraestructura de agua, luz o caminos.

Sostener este esfuerzo colectivo en el tiempo, en la larga e indeterminable duración del proyecto migratorio, requiere de algo más que remesas. Es necesario establecer, mantener y reelaborar arreglos familiares y comunitarios que van de lo más plenamente afectivo, a lo eminentemente material. Esfuerzos que engarcen a los que se quedan con los que se van conformando una estructura resistente a las coyunturas que, en el sentido temporal y levistrosiano del término, se sustente en el obrar sistemático que permita que el orden de la sucesión temporal influya lo menos posible en el contenido (Lévi-Strauss, 1997: 339).

En este orden de ideas, la gestión de la ausencia aparece como un esfuerzo individual y colectivo, como una lucha permanente contra aquello que Michel Agier (2015:73) definió como desidentificación y que, en su propuesta, parece ser un destino fatal de los hombres y mujeres-frontera. La desidentificación se produciría por la pérdida o el alejamiento de los lugares, de los lazos y de los bienes que han constituido la identidad de aquel y aquella que llega a la frontera. Esa desidentificación parece no poder transformarse en otra existencia porque las personas no logran encontrar un lugar, estatus o reconocimiento ("ciudadanía" plena) diferente a su vida, simplemente precaria, en el lugar de destino. Los migrantes de trayectoria espacial y temporal incierta, según Agier (*ibíd*.: 20-1) perdieron su identidad y sus afiliaciones con la salida y se encuentran en un permanente momento de latencia social e identitaria.

Por contraste, la gestión de la ausencia posibilita la reafirmación práctica de la pertenencia en tanto que memoria de origen y proyección de futuro. Esta gestión no está determinada necesariamente por el peso de una identidad *a priori*, ni por criterios esencialistas impuestos en la conciencia del migrante,[176] sino que por la dimensión temporal de la pertenencia que le funde con la memoria y le vincula con un doble compromiso. El primero, refiere al compromiso material y afectivo del migrante con su familia y su lugar de origen. El segundo, y tal vez el más permanente, el compromiso que establece el migrante con su propio proyecto migratorio, particularmente con aquel que se imagina

[176] En este punto comparto la crítica de Agier (2015) a las perspectivas antropológicas que para el análisis de cualquier fenómeno social caen en lo que él denomina la trampa identitaria.

concluyendo en el retorno.[177] En ambos, la pertenencia se entiende como una duración temporal que une memoria de pasado y proyecto de futuro, ambos presentificados en la añoranza y/o en el esfuerzo que supone participar en los momentos concretos en que se articula la gestión de la ausencia. Así el vínculo del migrante con su lugar de origen no es resultado sólo de la acción afirmativa o identitaria, sino de la práctica constante, vinculada al compromiso y el esfuerzo permanente por hacer presencia en la ausencia. Precisamente en dicha práctica se fundamenta la acción afirmativa que se opone a la desidentificación.

Ese doble compromiso ligado a la gestión de la ausencia, vale decir, aquel en el que cuentan tanto el vínculo material que el migrante mantiene con los suyos en la comunidad y el que establece con su propio proyecto migratorio y sus formas de imaginar futuros, puede interpretarse teóricamente en dos niveles diferentes. El primero de ellos refiere a la racionalidad y el comportamiento económico y el segundo a la dimensión temporal que le sostiene.

En el primer nivel, compromiso refiere a un tipo específico de motivación económica. Sigo en este punto a Amartya Sen (1977; 2010), quien propuso ampliar la limitada concepción de racionalidad económica y de las motivaciones puramente egoístas del pensamiento utilitarista. Para ello, Sen integró además de otras dimensiones la de la simpatía y el compromiso como bases posibles de la conducta altruista. Ambas están profundamente intrincadas con los valores y la moral (en el sentido de las obligaciones morales que ha trabajado la antropología económica[178]), así como con nociones de lealtad y deber, implicadas en las lógicas de bienestar individual y colectivo con el que la persona se identifica. Mientras que la simpatía se relaciona con el interés hacia los demás como parte del bienestar propio, el compromiso puede ir más allá y limitar el bienestar propio a razón de favorecer el de otros.

En la gestión de la ausencia tal y como la he planteado están presente tanto la simpatía como el compromiso. Si consideramos al migrante, la motivación de mantener el vínculo material y afectivo

[177] Es difícil explorar hasta cuándo el migrante mantiene el vínculo material con su familia en el lugar de origen. La Dra. Patricia Arias, tras investigaciones de varias décadas con migrantes transnacionales de los Altos de Jalisco, región de migración centenaria, apunta que ese vínculo se mantiene en tanto que el migrante es soltero y/o que sus padres están vivos y radican en el lugar de origen del migrante (en reunión Seminario Permanente Antropología económica de las formas diversas de ganarse la vida, IIA-UNAM, Junio de 2018). Habría que explorar esta afirmación en regiones que, como el Valle del Mezquital, no forman parte de los espacios que la literatura mexicana reconoce dentro de la migración internacional histórica (cf. Paris Pombo, 2012) y que además representan regiones de migración predominantemente indígena.

[178] Volveré a este punto en el apartado “Futuro y vida buena” del capítulo X.

con su lugar de origen y con los suyos, resulta del interés que éste tiene por ellos y de las formas en que imagina su bienestar vinculado con el de éstos. Sin embargo, como presento en este capítulo, en dicha búsqueda están involucradas una serie de renuncias y postergaciones por parte del migrante en su presente. La experiencia trágica de la migración como distancia, ausencia permanente, pérdida del control temporal del proyecto migratorio, explotación o discriminación; señalan que en el compromiso del migrante con los suyos, se expresa también un desapego respecto de sus propias condiciones de bienestar en el presente del "andar al otro lado". Ello no es otra cosa que el sacrificio del tiempo presente del migrante, en favor del compromiso que éste establece con el presente de los suyos en la comunidad y, del mismo modo, con su propio futuro imaginado como retorno.

De este último aspecto abrevio el segundo nivel desde el que interpreto la contemporánea gestión de la ausencia en la comunidad de El Boxo. El compromiso que dicha gestión de la ausencia sugiere y sobre el que se sostiene, es uno de carácter temporal, ligado a las imágenes de futuro del migrante y de sus cercanos que se quedan. Acá las nociones de bienestar y, más ampliamente, la idea de vida buena se entiende no como un estado, sino como un proceso, "una aspiración continua por algo mejor que da sentido a las actividades de la vida" (Fischer, 2014.: 2) y que le proyectan al tiempo de lo venidero. El compromiso del migrante con la gestión de la ausencia y con su propio proyecto migratorio, se vincula a las formas en que éste imagina la vida buena de su familia y su futuro retorno. En ello el migrante compromete sus esfuerzos.

La idea de la vida buena emerge así como una traducción de las nociones locales —siempre presentes en los testimonios sobre la migración— de migrar "para tener un mejor futuro". El compromiso que los migrantes y quienes se quedan en la comunidad asumen con esta idea, se va materializando en aspectos que en las narrativas locales sobre el cambio social aparecen como mejoras en las condiciones de vida. La edificación de una casa, la construcción de la carretera, las mejoras en el ámbito del consumo básico o la posibilidad de solventar gastos de educación de los hijos; aparecen como nodos que vinculan la situación presente y las lecturas del pasado, con las imágenes de futuro y vida buena. En ellos se fundamenta localmente la confianza en la consecución del proyecto de vida buena y se comprometen los esfuerzos para continuar en su procura.

De modo tal que el compromiso actúa como mecanismo para materializar imágenes de futuro. Slavoj Žižek (2012), recuperando la discusión de Alain Badiou, ha señalado que una idea se actualiza a sí misma en el compromiso que impulsa a su realización. Por ello, dice Žižek (*ibíd*.: 482), "lo que la

noción de Idea como un producto de sí misma hace visible no es un proceso de autoengendramiento idealista, sino el hecho materialista de que una Idea existe solo en, y a través de, la actividad de los individuos comprometidos." Desde este punto de vista, la realidad presente se expresa ante el sujeto, como un «no todo» que señala hacia su propio futuro. El futuro emerge entonces como una grieta en el orden presente, que posibilita imaginarlo como un «no todo», ontológicamente incompleto, que es necesario completar en la acción comprometida con la idea de futuro. De tal modo, el futuro llegará a ser solo a través del compromiso subjetivo que lo sostiene y de las prácticas que de dicho compromiso se desprendan. Si, como ha dicho Maurice Godelier (2015), el vínculo entre imaginación y realidad es resultado de la fuerza material de las ideas; es el compromiso el que materializa la idea. Ello es relevante, aun cuando dicha materialización solo sea tangible en pequeñas porciones de realidad que presentifican el tiempo porvenir y aparecen como señales de futuro (Žižek, 2013), como fragmentos de esperanza.

El compromiso con la idea de futuro, vinculado a la procura de la vida buena, es de este modo un compromiso con el tiempo venidero propio y el de los cercanos, sin los cuales el futuro que el migrante proyecta como retorno es inimaginable. Por ello, el esfuerzo material y afectivo de mantener el vínculo en que se sustentan parte importante de las condiciones de existencia en el presente de la comunidad, es al mismo tiempo resultado del peso que tienen en las nociones locales del bienestar, la simpatía y el compromiso. El tiempo futuro contenido en el proyecto migratorio involucra de este modo una especie de solidaridad en la que se funden *futuro* propio y *porvenir* colectivo.[179]

En discusiones antropológicas contemporáneas sobre la vida buena y el bienestar, se ha señalado que una dimensión crítica en ambos conceptos refiere a la implicación de la persona en compromisos, proyectos y propósitos más amplios que la búsqueda de la mejora individual en las condiciones de existencia (Fischer, 2014; Appadurai, 2015; Jackson, 2011). Las personas comprometen sus esfuerzos y le otorgan sentido considerando valores y obligaciones morales que hacen significativas sus prácticas para ellos y para quienes les rodean. Más ampliamente, el conjunto

[179] Marc Augé (2012: 5-10), haciendo alusión a una diferencia idiomática (poco perceptible en el español) entre ambos términos, recupera la doble dimensión —individual y colectiva— involucrada en la construcción del tiempo venidero. Para el autor, "El futuro es la vida siendo vivida de manera individual […] se relaciona con la evidencia aunque no dejemos de dudar acerca del porvenir […] éste le da un contenido al futuro […] El porvenir, incluso cuando concierne al individuo, tiene siempre una dimensión social: depende de los otros […] Se dice en ocasiones que el individuo "construye" su porvenir, pero otros participan en esta empresa que es en primer lugar una manifestación de la vida social […] "Futuro" y "porvenir" son, entonces, dos expresiones de la solidaridad esencial que unen al individuo y a la sociedad."

de prácticas que hacen posible la vida adquieren sentido y valor al considerar el entorno sociocultural del que forman parte quienes las despliegan. El valor, ha dicho David Graeber (2013), es el modo en que las acciones se tornan significativas para los actores, al ser ubicadas en el marco de totalidades imaginarias más amplias. Compartir lógicas de valor y comprometerse con ellas es, en este marco, afincar sentidos de pertenencia que vinculan a la persona con otros en dichas "totalidades más amplias", haciéndole parte de los compromisos de cuidado material y simbólico que se adquiere al pertenecer a éstas.

En nuestro caso esa "totalidad más amplia" es la comunidad que, en términos de los sentidos de pertenencia, constituye el "lugar". Las pertenencias refieren a los vínculos materiales y simbólicos que las personas construyen espaciotemporalmente y que permiten el reconocimiento mutuo entre el sujeto y el colectivo. Acá el lugar y las relaciones socioculturales que le construyen hacen tangible las pertenencias, como representación material, rítmica y concreta del cuidado del mundo del que se forma parte (Bennett, 2012). De tal modo que, sentido de lugar y sentido de pertenencia están del todo conectados, toda vez que las pertenencias se constituyen "a través de significados compartidos y un sentido de alianza social entre las personas y los lugares donde residen, lo que no necesariamente hace referencia a una ubicación geográfica, sino que puede incluir lugares físicos, virtuales o imaginarios" (Lattanzi Shutika, 2011: 15).

Este último aspecto de la definición de lugar, ha sido ampliamente abordado en las discusiones ligadas al fenómeno migratorio en México y a la eclosión de lo que se ha dado en llamar comunidades transnacionales (cf. Castro, 2005) o translocales (cf. Lattanzi Shutika, *ibíd*.). Desde estos enfoques las formas en que se negocian y salvaguardan las pertenencias en comunidades con alta intensidad migratoria, son indisociables de las formas en que los territorios y las nociones mismas de comunidad se han transformado, de la mano de la masificación de la migración internacional. En tal sentido, las nociones de lo transnacional o lo translocal, refieren esencialmente a metáforas espaciales para captar la experiencia colectiva de vidas construidas en torno al fenómeno migratorio y al mantenimiento de interacciones permanentes y lazos profundos entre lugares de origen y destino, que posibilitan la eclosión de comunidades de sentido más allá de las fronteras nacionales.

El énfasis en la dimensión espacial en los estudios sobre la migración, ha restado atención a los sustratos temporales que orientan los compromisos de los migrantes con sus lugares de origen y las formas en que las evocaciones del pasado y la imaginación de futuro hilvanan los tejidos más

íntimos de las pertenencias. Si bien es cierto que las prácticas sobre las que se sustenta la gestión de la ausencia posibilitan la construcción simbólica de un lugar transnacional o translocal, ello no explica del todo la persistencia en esas prácticas, menos aun cuando se considera a los migrantes que las personas de la comunidad de El Boxo definen como aquellos que "han hecho su vida allá", o a aquellos que se han visto en la necesidad de extender indeterminadamente su proyecto migratorio por las discrepancias temporales de la migración contemporánea.

Indagar en los sustratos temporales de los sentidos de pertenencia implica reconocer en la noción de lugar su carácter relacional e histórico.[180] Julia Bennett (*ibíd*.), ha defendido que quienes están vinculados en la red de relaciones que construyen el lugar, lo están en tiempo presente, pero en su vinculación tejen también vínculos y conexiones inalienables con generaciones pasadas y futuras que pertenecieron y pertenecerán al lugar. Participar de estas relaciones que forman el lugar es, según la autora, "pertenecer ontológicamente". Esta pertenencia ontológica surge a través de un vínculo al lugar creado a lo largo del tiempo, estableciendo relaciones intersubjetivas con los demás en (y con) el lugar.

La noción de pertenencia ontológica, vinculada a la materialidad del lugar y a su dimensión temporal y relacional, resulta pertinente porque, tal y como ha señalado Bennett (2015: 966), "pertenecer ontológicamente es estar implicados [en tiempo presente] en un conjunto de obligaciones mutuas para cuidar el pasado y el futuro de los lugares y de quienes los habitan." El compromiso permanente, ligado a la implicación en el cuidado del lugar y las personas que le habitan, es indisociable de las formas en que se definen los sentidos de pertenencia en comunidades indígenas hñähñu como El Boxo. En ésta, ni la pertenencia, ni la ciudadanía constituyen una condición *per se*. Desde luego las afiliaciones étnicas e identitarias cobran importancia; no obstante, pertenencia y ciudadanía se relacionan con la idea de convertirse en una persona plena, a través del cumplimiento continuo de las obligaciones que se adquieren en relación con los demás miembros de la comunidad.

Como ha defendido Schmidt (2013), entre los hñähñu, la ciudadanía étnica es el cimiento de la identidad y el sentido de pertenencia y membresía comunal. Es resultado de prácticas sociales cotidianas, ligadas al proceso continuo de negociaciones culturales, sociales y económicas, tanto al interior de la comunidad como fuera de ésta. La ciudadanía se alcanza y exige a través de la

[180] Desde el punto de vista antropológico "el lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico" (Augé, 2000: 83).

participación en faenas y cargos que benefician a la comunidad en pleno y que, en tanto tal, implican el reconocimiento y control colectivo de la pertenencia. En estos términos, pertenecer y ser ciudadano de una comunidad hñähñu como El Boxo, es estar implicado en (y con) ésta a través de una serie de compromisos y obligaciones de los que resultan también derechos. La vida comunitaria se sustenta en los reclamos de pertenencia y en los ejercicios de la misma, cuestión que lejos de ser anulada por la migración, se refuerza mediante lo que acá denomino gestión de la ausencia.[181] Ésta en tanto que política local de cuidado, fortalece las pertenencias y otorga continuidad temporal a las membresías (cf. Thelen y Coe, 2017).

Generalmente cuando se intenta situar temporalmente a los sentidos del lugar y de la pertenencia, ello se hace en un tiempo pretérito. Debra Lattanzi Shutika (2011: 13), recuperando ideas de Doreen Massey, apuntó que, con demasiada frecuencia, los estudios sobre el sentido del lugar enfatizan "la memoria, la estasis y la nostalgia", otorgándole al concepto un sentido esencialista, ligado a tradiciones pasadas y a la comodidad del "ser en el lugar," contraria al seguir adelante en tanto que "*project of Becoming*." Esta idea del sentido del lugar como inmutable o arraigado en el pasado ha sido señalado en los estudios de migración aun cuando se asuma que las negociaciones en torno a las formas de pertenencia obliguen a pensar la membresía y el lugar como un proceso de construcción y no como un estado definido.

En parte de la discusión sobre las comunidades transnacionales el peso de la nostalgia como motor de sentidos de pertenencia es similar a las formas de entender el lugar como lugar de memoria y tradición.[182] En estos abordajes el retorno suele entenderse como "mito" (Cohen y Gold, 2002;

---

[181] Gran parte de los estudios sobre migración internacional de los hñahñu del Valle del Mezquital a Estados Unidos, han revelado las formas diversas en que los migrantes mantienen sus membresías comunitarias y, del mismo modo, las múltiples maneras en que las comunidades exigen el cumplimiento de obligaciones comunitarias a los migrantes y a sus familiares. Un lugar significativo de estos estudios lo ha ocupado la reconfiguración de derechos y deberes, así como de las dinámicas para su ejercicio, que ha implicado la masificación del fenómeno migratorio en comunidades mezquitalenses. Especial atención se ha prestado al papel de la mujer en las comunidades, particularmente, a las formas en que se ha puesto en cuestión la noción de ciudadanía, reservada tradicionalmente a los hombres mayores de edad y padres de familia. La demanda y el ejercicio de ciudadanía de las mujeres hñahñu ha transformado la vida comunitaria a través de acuerdos asamblearios o de facto, mediante la participación femenina en espacios otrora exclusivamente masculinos (ver referencias en Contreras, 2016).

[182] Shinji Harai (2009) ha vinculado los sentidos de pertenencia al lugar de origen, a la emergencia de lo que denomina una economía política de la nostalgia que, a través de la producción y circulación de representaciones sobre el terruño entre migrantes mexicanos en Estados Unidos, alimenta sentimientos hacia el lugar de origen y favorece una serie de prácticas socioculturales y de movilidad. En este plano la nostalgia es utilizada como recurso económico, capital social y cultural, instrumento político y motor para la construcción y fortalecimiento de las conexiones transnacionales tanto por actores en el país receptor como en el lugar de origen (*ibid.*:45). La nostalgia vinculada a las imágenes con la que se evoca

Mestries, 2013) que alimenta y a la vez es alimentado por la nostalgia, entendida —en su sentido etimológico— como pérdida del hogar. [183] En tanto que mito, el retorno favorece ciertas prácticas en el presente del proyecto migratorio, pero se aleja cada vez más del futuro práctico de los migrantes. Por el contrario, el ideal del retorno que propongo, sugiere un desplazamiento temporal de los sentidos del lugar y de la pertenencia desde la primacía del pasado, a su locación en las imágenes de futuro. Este desplazamiento temporal se fundamenta en que el tiempo-espacio del aquí y ahora del migrante indocumentado en Estados Unidos, bloquea constantemente el desarrollo de sentidos de pertenencia vinculados al lugar al que se migra.

Recientemente, la socióloga Vanessa May (2017; 2017a), ha referido a la poca atención prestada a la naturaleza temporal de la pertenencia en los estudios sociales. Para esta autora, la pertenencia está localizada temporalmente porque los recuerdos, la memoria, la nostalgia y, del mismo modo, las nociones de futuro, están involucradas en su construcción. Aunque el pasado adquiere importancia crítica en los sentidos de pertenencia, "la forma en que las personas entienden sus vidas pasadas y presentes, y su pertenencia a ellas, a menudo se infunde con lo que esperan [con] la esperanza o el miedo." (*ibíd*.: 2017:321). De este modo, la temporalidad es el sustrato que permite la duración de la pertenencia, más aún cuando su anclaje se ve dificultado en el tiempo presente. En dichos contextos, "pertenecer desde lejos", nos dice May (2017a), implica una distancia temporal que conecta el sentido de pertenencia con un tiempo otro y no con "el aquí y el ahora". Ese tiempo que otorga sentido de pertenencia es, predominantemente, el pasado; que se activa con la memoria o con la nostalgia que emergen como fuente "de continuidad del yo, incluso bajo circunstancias externas cambiantes" (*ibíd*.:412).[184] De manera similar, bajo dichas circunstancias, pertenecer desde lejos

---

la memoria del terruño, es para los migrantes originarios de Jalostotitlán en California, estudiados por Harai, incentivo para viajar y visitar de manera constante el pueblo, para participar en sus dinámicas locales, ayudar a conservar las tradiciones y enseñar a los hijos nacidos en Estados Unidos, la cultura y los valores del lugar de origen de sus padres (*ibíd*.: 2014: 88).

[183] El mito del retorno en los estudios migratorios ha sido retomado de la noción de culturas de la diáspora (Safran, 1991; Clifford, 1999).

[184] El papel generativo del pasado y la nostalgia en los sentidos de pertenencia cobra mayor relevancia cuando dichos sentimientos emergen de la contrastación entre las condiciones del presente y las del pasado, en condiciones en que, como ha defendido May (2017a: 404) el "aquí y el ahora" no proporcionan elementos para el desarrollo de los sentidos de pertenencia. Memoria y nostalgia aparecen en este punto como fuentes activas para desarrollar los sentidos de pertenencia, por medio del contraste con un presente que se observa críticamente como desfavorable. "La nostalgia no se trata necesariamente de recordar un pasado idealizado (y en parte ficticio), sino que también puede ser una intervención crítica en el presente que reconoce los aspectos del pasado como la base para la renovación y la satisfacción en el futuro, una forma de cuestionar y desafiar las condiciones […] contemporáneas". Este papel generativo adquirió la memoria y la evocación nostálgica de la reproducción en la comunidad entre migrantes de El Boxo desempleados en Estados Unidos.

puede estar implicado con las formas creativas en que el futuro se anticipa en las narrativas de la pertenencia a manera de "evitar un presente imperfecto lleno de dilemas y paradojas" (*ibíd*.: 2017: 322).

Los que "andan lejos" de El Boxo, reafirman sus pertenencias a la comunidad como una forma de "pertenecer desde lejos". El carácter espacial de esa distancia es evidente para los migrantes internacionales, más aún cuando la frontera se expande —en el sentido propuesto por Agier (2015)— y se torna una experiencia que radicaliza simbólica y materialmente las distancias. Por su parte, el carácter temporal de la pertenencia —ante un presente cruzado por las contradicciones que imponen las discrepancias temporales de la migración—, se expresa para el migrante como un "pertenecer desde lejos", porque la pertenencia se ancla tanto al pasado, evocado en la memoria del lugar de origen, como al futuro que se imagina en el retorno a dicho lugar. Este desplazamiento temporal del sentido de pertenencia, que se puede ligar a la capacidad humana de imaginar,[185] se afinca en los compromisos del migrante y en las prácticas concretas que de dicho compromiso se desprenden. A ellas denomino gestión de la ausencia. Mediante esta gestión se reafirma la pertenencia del migrante a su lugar de origen. Ello, como antes señalé, no se deriva necesariamente de razones identitarias, sino que aparece como resultado de compromisos y prácticas concretas del migrante con su lugar de origen y, al mismo tiempo, como resultado de la incertidumbre del proyecto migratorio que le imposibilita anclar la pertenencia al *aquí* y al *ahora* en Estados Unidos. Al pertenecer espaciotemporalmente "desde lejos", el migrante no disocia origen de porvenir, porque el origen no es únicamente el pasado, sino que es también constitutivo del devenir, de la experiencia presente y del futuro imaginado. Por medio del compromiso que el migrante establece con el ahora de los que se quedaron y con el futuro del proyecto migratorio propio, origen y porvenir aparecen unidos en su presente, como fundamento de su sentido de pertenencia "desde lejos" al "lugar".

Parte del aprendizaje temporal en que se sustenta la solidaridad y el sentido de pertenencia que sugiero con la gestión de la ausencia fue, como discutí en el capítulo V, adquirido colectivamente

---

Apreciaciones tales como: "acá por lo menos hay quelites", incidieron —según los relatos de los retornados— en la decisión de volver a México (ver capítulo I).

[185] En el tratamiento antropológico de la imaginación (cf. Godelier, 2015; Rapport, 2015; Crapanzano, 2005, Appadurai, 2001; 2015) se ha insistido en que la capacidad de imaginar otorga al pensamiento humano la libertad de distanciarse de la experiencia presente, mientras se permanece presente. Por medio de la imaginación la persona puede distanciarse de su entorno inmediato y obtener así una perspectiva diferente de dicho entorno. Volveré a esta cuestión en el apartado Temporalidad e imaginación (Capítulo X).

en El Boxo durante la segunda mitad del siglo pasado, en el contexto de la movilidad laboral a Ciudad de México. Durante gran parte del siglo XX, la política agraria y las fluctuaciones temporales en la demanda de mano de obra de los mercados de trabajo en Ciudad de México (en especial en el ámbito de la construcción) posibilitaba que la movilidad de trabajadores de El Boxo estuviese ceñida por el arraigo y la temporalidad de los ciclos agrícolas. Por ello aunque existían casos de migraciones estacionales de larga duración y también algunos casos de cambio de residencia y establecimiento definitivo en otros lugares (especialmente en Ciudad de México y la zona metropolitana del Estado de México), la tendencia fue la de la reversibilidad eventual de la migración (cf. Domenach y Picouet, 1990). Sin embargo, el nivel normativo no es lo suficientemente explicativo del fenómeno del retorno permanente a la comunidad. En muchas comunidades indígenas de México en general y del Valle del Mezquital en particular, la migración campo-ciudad promovió el abandono definitivo de las comunidades por un número significativo de personas migrantes, lo que redundó en el progresivo vaciamiento poblacional de comunidades y pueblos indígenas rurales (cf. Arizpe, 1985; Warman, 2004). A este respecto, Tranfo (1990 [1974]:125), en la década del setenta, señalaba: "la impresión que se tiene entrando a un pueblo otomí es que se trata de un pueblo de viejos o, por lo menos de ancianos"

En contraste, en El Boxo el aprendizaje colectivo de la gestión de la ausencia temporal de los migrantes, fue garante del retorno y de la mantención de la comunidad, favorecida —en su reproducción social — por la constante movilidad. Fue esa gestión la que posibilitó a investigadores del Valle del Mezquital, sostener que, respecto de la migración a Ciudad de México, "como el trabajo en la ciudad no es seguro, el hombre conserva *una presencia pequeña pero estable* en su pueblo y puede regresar" (Godínez y Martín, 1990:270, resaltado nuestro).[186]

Para el caso de El Boxo, lo anterior puede contrastarse con datos estadísticos. Entre 1960 y 1995[187] la población de la comunidad creció constantemente, acumulando en ese periodo un

[186] De la misma manera Godínez y Martín (*ibídem*.), con antecedentes del pueblo de Santuario Mapethé, dieron cuenta de la situación contraria, apuntando que se tornaba una tendencia el hecho de que quienes migraban se quedaban cada vez más en la ciudad. Hombres y mujeres migrantes tendían, según los autores, a formar nuevas familias y a establecerse definitivamente en el lugar de destino, abandonando así el vínculo con su pueblo.

[187] Se considera el periodo 1960-1995 porque los datos para la localidad de El Boxo aparecen desde el conteo de 1960, año cercano a su reconocimiento como localidad (antes agrupada al pueblo de Santuario Mapethé). Como se señaló en el capítulo IV, la década del 60 es importante por ser aquella en la que se consolida la movilidad laboral a Ciudad de México como parte fundamental en los repertorios para ganarse la vida de los habitantes de la comunidad. Por su parte la medición de 1995 se considera relevante porque, como se indicó en el capítulo anterior, aunque algunos migrantes

crecimiento levemente superior al crecimiento poblacional promedio del estado de Hidalgo. Ello no es del todo un hecho natural. Si se compara la evolución de la población de El Boxo en ese periodo, con la de comunidades vecinas (ver mapa en introducción) —con características similares en términos socioeconómicos y socioculturales— como Barrio de Tixqui y Potrero, se puede dar cuenta que: mientras que el crecimiento poblacional de El Boxo es constante, en el caso de las otras comunidades fluctúa según los años de conteo, mostrando en un caso descenso respecto del dato inicial y; en el otro, crecimiento acumulado muy por debajo respecto del crecimiento poblacional de El Boxo.

Año	Estado de Hidalgo	El Boxo	Barrio de Tixqui	(El) Potrero
1960	994.598	118	252	301
1970	1.193.845	148	-	305
1980	1.547.493	209	195	228
1990	1.888.366	253	263	350
1995	2.112.473	273	205	357
Crecimiento acumulado	52.9%	56.7%	-18.6%	18.6%

Elaboración propia con datos de Archivo histórico de localidades geoestadísticas, INEGI.

Es relevante en este punto destacar que, aunque los datos son disímiles, las fluctuaciones de población más importantes para Barrio de Tixqui y Potrero, en el periodo señalado, se muestran en el decrecimiento del segmento de población masculina, mientras que para el caso de El Boxo el crecimiento de población de este segmento es constante. Ello puede ayudar a confirmar la idea del permanente retorno de trabajadores hombres a la comunidad, luego de periodos de ocupación en Ciudad de México.

En el capítulo V defendí que en El Boxo lo que posibilitó contrarrestar el efecto disolvente de la monetarización sobre la vida y la economía comunitaria estuvo, desde mediados de siglo pasado, asociado a un aprendizaje temporal. Éste devino del engarzamiento de las respuestas que se daban a la escasez (al precario equilibrio producción/consumo) con las nociones localmente emergentes de vida buena. Por medio de este engarce, la procura de salario fuera de la comunidad se articulaba a

internacionales salieron del Valle del Mezquital con anterioridad a la crisis de 1994, ese año se considera como el comienzo del estallido migratorio hacia Estados Unidos.

ideas de bienestar temporalmente proyectadas al futuro y espacialmente situadas en la comunidad misma. En este ámbito defendí que la transformación en los modelos de conducta económica tradicional y en los estilos de vida y nociones de vida buena que éstos configuraban, posibilitaron la emergencia de una nueva relación con el tiempo futuro, vinculada a la dilatación de lo posible. Desde luego los propios migrantes fueron los sujetos de avanzada en dicha transformación. Sin embargo, ella no habría sido posible sin el involucramiento del conjunto de los miembros de la comunidad. Vale decir, que tanto quienes se quedaban en la comunidad, como aquellos que salían a ganarse la vida, jugaron partido en la transformación de los estilos de vida y en los marcos de vida buena. Por ello desde entonces, la gestión de la ausencia —como conector material y simbólico entre los que salían y los que se quedaban— fue el pivote desde el que se concretizaron las narrativas y los proyectos sobre el cambio económico a nivel familiar y comunitario.

Pero el engarce temporal que posibilitó la gestión de la ausencia en décadas anteriores, ha sido puesto en cuestión en el contexto de la migración transnacional y, muy particularmente, desde el cambio del patrón vinculado al quiebre de la circularidad migratoria. A diferencia de la situación de movilidad constante a la capital de décadas anteriores, la situación de la migración internacional en la vuelta de siglo, plantea para los habitantes de El Boxo una serie de desafíos respecto de las formas de hacer posible el arraigo, aún cuando éste esté temporal y espacialmente suspendido.

La gestión de la ausencia en tiempos de la migración internacional está enfrentada a la indeterminación temporal del periodo de ausencia. La clausura de la circularidad migratoria, convive con el retorno eminente, la posible radicación definitiva en Estados Unidos y la reversibilidad eventual de la migración para los retornados. Ante esta temporalidad incierta, la gestión de la ausencia parece ser un compromiso contra la incertidumbre. Ese compromiso construye el presente con pequeñas certidumbres que, instante tras instante, parecen afirmar la esperanza en que el sueño americano no se disocie del sueño mexicano.

Ausencia y espera

En El Boxo la gestión de la ausencia en el marco tanto del retorno incierto, como de la salida inminente, está signada por prácticas constantes que administran la espera. Esta espera no aguarda fechas marcadas, como hace algunos años cuando los migrantes “venían los fin de años en filas de carros con placas americanas que entraban a Iximiquilpan y de ahí a las comunidades”. Por el contrario, la

espera que gestiona la ausencia en tiempos de la migración transnacional, se hilvana en instantes, en compromisos puntuales, ante urgencias y situaciones reales y prácticas, que por su recurrencia hacen que la ausencia de migrantes siempre sea una presencia lo mismo que aguardada, añorada.

Incluso cuando la gestión de la ausencia involucra a los arreglos familiares requeridos para ejercer la maternidad o la paternidad en la situación de la separación espacial y temporal de la migración, la espera es un elemento definidor. Esta espera puede ser práctica, espera de un llamado telefónico del migrante o espera del día en que se tenga que bajar a Ixmiquilpan por un depósito. Del mismo modo, la espera puede involucrar el tiempo más dilatado: el retorno del migrante o el del sueño de la reunificación familiar en Estados Unidos.

Esto último, es significativo para el caso de las familias con niños "americanos". En El Boxo, como en otros lugares del Mezquital, el retorno de migrantes desde la crisis de 2008, involucró la llegada a las comunidades de niños nacidos en Estados Unidos. Estos niños, en su mayoría, "cuentan con sus papeles, son legales," me dijo un maestro de Cardonal que me hablaba de la situación de los "niños americanos" o "niños extranjeros" en su escuela. A diferencia de lo que acontece con sus padres, indocumentados y algunos sancionados —luego de la deportación— a no poder reingresar a territorio estadounidense, so pena de cárcel, estos niños "legales", "pueden ingresar sin problemas a los Estados Unidos", se me decía. Para ello basta que crezcan y puedan viajar solos. Acá la espera es la que posibilita imaginar una migración en otras condiciones para los que visualizan esa posibilidad.

Centros de recepción de remesas en día lunes de plaza en Ixmiquilpan

La espera administra el tiempo de la incertidumbre respecto de las discrepancias temporales de la migración. En este sentido, la espera no es la duración suspendida sino la movilización permanente, renovada en el instante mismo en que el ausente tenga que ejercer presencia. Acá el tiempo cronológico no es el más relevante, porque, parafraseando a Bachelard (2002:33), tal vez se pueda medir la espera, pero no la atención misma que recibe su valor de intensidad en un solo instante. Ese instante, constantemente renovado, es el que otorga presencia a los ausentes.

La espera de los que esperan, hace presente a los ausentes. Pero ello es solo posible en tanto que los ausentes co-participen de los instantes de quienes esperan. En ello la gestión de la ausencia, como administración de la espera, es también una responsabilidad de quienes están lejos. La intención de estar presente y la promesa de no dejar de hacerlo, ha encaminado a una serie de prácticas concretas de los migrantes para hacer presencia en sus comunidades. Una encuesta realizada en el estado de Florida, en la Bahía de Tampa y zonas circunvecinas, uno de los rincones de mayor migración mezquitalense en Estados Unidos, registró que más del 90% de los migrantes mantiene comunicación con su familia en México, mientras que más del 83% envía remesas y, de este porcentaje, un 63.3% lo hace una vez por mes. El mantenimiento del vínculo vía las remesas es

significativo ya que, como muestra la misma encuesta, un porcentaje mayoritario de estos migrantes no ha visitado sus localidades hace más de una década y, gran parte de ellos, nunca lo ha hecho desde su llegada al país del norte (Riquelme *et. al*., 2016).

Los migrantes internacionales hidalguenses, de los cuales los del Valle del Mezquital son mayoría, han sido activos en la canalización de remesas colectivas a sus comunidades. Este tipo de remesas, son representativas del interés de los migrantes por sus comunidades de origen y de la intención permanente por mantener el vínculo con éstas (cf. Moctezuma, 2011).

El programa 3x1, que aunque fue señalado para Hidalgo como caso imperfecto en su operación,[188] ha sido ampliamente ejecutado en el Valle del Mezquital gracias a la activa formación de clubes de migrantes hidalguenses en Estados Unidos. Hacia 2016, existían en el país del norte 129 clubes de migrantes hidalguenses y seis federaciones. Con ellos, vía el Programa 3x1, se habían ejercido más de 25 millones de pesos y ejecutado 109 proyectos (Quezada, 2018).

La mayor parte de los proyectos ejecutados vía remesas colectivas han beneficiado a localidades y comunidades fuera de las cabeceras municipales (cf. Castillo, 2012), lo que se corresponde con el patrón eminentemente rural de la migración hidalguense y, más aún, con el perfil rural e indígena de los migrantes del Valle del Mezquital.[189] Aquello se vincula además con la importancia de clubes de migrantes en los que la participación de mezquitalenses es fundamental. Este es el caso del Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa, organización que aglutina al mayor número de hidalguenses, cerca de 40 mil miembros, la mayoría de ellos originarios del Mezquital (cf. Pizarro, 2010).

Pero reducir las remesas colectivas a su canalización vía programas oficiales no ayuda a captar del todo la importancia de la participación de los migrantes en la gestión comunitaria de la

---

[188] Según Frías *et al.* (2006: 171), "Hidalgo representa un caso imperfecto en la aplicación del Programa 3×1 para Migrantes […porque] en su funcionamiento práctico no se siguen las reglas de operación del programa, ni se cumple con el objetivo". A partir del estudio de los municipios del estado que concentraron la mayor inversión del Programa 3X1, entre 2004 y 2005, los autores concluyeron que —por la falta de clubes de migrantes hidalguenses en Estados Unidos— los recursos del programa eran ocupados para costos de operación de obras de infraestructura de las presidencias municipales, siendo los habitantes de las comunidades los encargados de aportar la parte correspondiente a los clubes de migrantes ausentes. Ello se transformó con la formación activa de clubes de migrantes hidalguenses, en vínculo permanente con sus localidades de origen.

[189] En trabajos como los de Schmidt y Crummett (2007), Serrano Muñoz (2009) y Quezada (2008; 2018), se otorga importancia al gasto comunitario de parte de las remesas enviadas por los migrantes hñahñu. Esto contrasta con lo que acontece en espacios urbanos de las cabeceras municipales de ciudades intermedias de la región, como Ixmiquilpan. Acá Franco (2012) observó que una parte muy inferior de las remesas son destinadas a gastos comunitarios.

ausencia y su expresión contemporánea en la espera de quienes se quedan. Muchos de los apoyos que envían los migrantes se ocupan efectivamente en acciones comunitarias, sin que el Estado actúe como intermediario. En El Boxo, parte fundamental de las obras comunitarias de los últimos 20 años —desde la construcción de la iglesia, a la de las banquetas, los mejoramientos de la escuela y del sistema de canalización de agua para el consumo domiciliario—, han contado con el aporte directo o indirecto de los migrantes; sea vía el establecimiento de estrictas cuotas para ellos en tanto que ciudadanos, o sea por la participación en constantes jornadas de faenas por las cuales los ausentes deben pagar.

La espera es el signo de la gestión de la ausencia, porque es una espera activa, acá y allá. Ello porque la espera es un compromiso que integra simbólica y materialmente territorios transnacionales y hace contemporaneidad entre personas que viven temporalidades sociales dispares. La construcción de la contemporaneidad siempre es un desafío (ver capítulo IX), más aún cuando las distancias territoriales y experienciales, abren un trecho temporal marcado por los disímiles ritmos del andar en la comunidad y aquellos del andar en Estados Unidos.

El encuentro en el tiempo real, vía las tecnologías y plataformas de comunicación global[190], posibilita la conexión permanente entre los migrantes y sus familias en la comunidad. Sin embargo, con ellas es posible hacer simultáneo el tiempo presente, pero no necesariamente construir el ahora compartido, la coexistencia temporal y el vivo presente en que se funda una comunidad de sentido que llamamos contemporaneidad (Valencia, 2012; Leccardi, 2014). La espera que llena de sentidos e instantes el *ahora* incierto de la migración, es aquella labor práctica sobre la que se construye contemporaneidad y se establecen horizontes temporales comunes entre los que "andan" lejos y los que se quedan. Así la espera se presenta ante todo como un *compromiso en y con el tiempo* (Bandak y Janeja, 2018), con el que se intenta continuar entretejiendo el sueño americano y el sueño mexicano.

La encuesta arriba citada (Riquelme *et. al.*, *ibíd.*) registró que al ser consultados por su ideal a cinco años futuro, entre los migrantes que contestaron por las opciones de regresar a sus localidades o permanecer en Estados Unidos, más del 73% optó por la primera opción. Mantener la presencia

[190] "*Tiempo real*, es una expresión que alude popularmente a la comunicación digital inmediata que está libre de retrasos. Las personas se comunican, transmiten todo tipo de datos, como realmente sucede, al menos este es el ideal. Como tal, el *tiempo r*eal funciona como un sinónimo para el presente, para participar en el presente, para ser parte de la modernidad globalizadora de hoy, y ciertamente no para pertenecer a una época pasada. El tiempo real significa, por lo tanto, una modernidad digital global en la que los ciudadanos cibernéticos, es decir, potencialmente todos los que no están confinados a lo *offline*, ocupan el mismo reino espacio-temporal (Slama y Munro, 2015:3).

activa en las comunidades estando lejos de éstas, es una forma de mantener latente la posibilidad del retorno. En este punto, la incertidumbre que no permite al migrante otra existencia por no encontrar estatus o reconocimiento en el lugar de destino, lejos de resultar en la desidentificación defendida por Agier (2015), refuerza el compromiso con el lugar de origen. Ello es resultado, tanto del mantenimiento de los compromisos morales con la familia y la comunidad, como de la persistencia en un proyecto migratorio y, en éste, la emergencia de una especie de contraste en que el presente precario se imagina como momento para la construcción de un futuro diferente en el lugar al que sí se pertenece.[191]

En la intención de la presencia como compromiso con el lugar de origen que hace latente el retorno, la temporalidad de la espera y la temporalidad del dinero (ver capítulo VI) se entrecruzan. Aunque como he señalado la gestión de la ausencia involucra más que remesas monetarias y financieras, la monetarización de parte importante de las responsabilidades desplegadas por los sustitutos que representan al migrante, deriva en que una porción significativa de los instantes de la espera estén vinculados al gasto, cuando no inversión, de quienes están fuera.

La gestión de la ausencia y la espera, ocupan la temporalidad del dinero cuando esa espera es preparatoria del futuro retorno. Desde luego, en las condiciones económicas del Valle del Mezquital, parte fundamental del dinero enviado por los migrantes se destina al consumo básico, a la satisfacción de necesidades presentes. Empero, una parte significativa de dichas remesas, se destina a gestionar la incertidumbre del futuro. Ahorro e inversión se conjugan en proyectos domésticos que vinculan en instantes mutuos el esfuerzo de los que andan fuera, con el de los que se quedan.[192]

En el Valle del Mezquital, la centralidad del proceso constructivo de obras públicas y viviendas privadas agenciadas por la migración transnacional, en la que me concentraré en el próximo capítulo, expresa esa conjunción de la temporalidad del dinero y la temporalidad de la espera, en que la primera

---

[191] Relativo a este punto, para el caso de migrantes internacionales de Oaxaca, Castro (2015:105) ha comentado: "en los años que he acompañado el devenir de los migrantes indígenas en Estados Unidos he escuchado innumerables historias de explotación laboral, de abusos cotidianos y de una forma de trabajo muy cercana a la esclavitud física de sus participantes. De ahí es que resultan comprensibles desde la construcción de casas para el retorno al lugar de origen o incluso la participación ciudadana en los pueblos de Oaxaca como una forma de perpetuar la pertenencia y asegurar un lugar para el retiro en la vejez".

[192] La encuesta citada (Riquelme *et. al., ibíd.*) registró que luego del gasto en alimentación, salud y educación, el destino de las remesas es la construcción de casas y la compra de terrenos. Franco (2012) mostró algo similar respecto del lugar que ocupa la construcción de viviendas. Por mi parte, en una investigación anterior (Contreras, 2014), expuse que los migrantes de retorno, en condición de retorno capitalizado, invirtieron en maquinaria para el campo, en la compra de vehículos para el transporte de pasajeros y en la instalación de negocios en sus localidades.

actúa, parafraseando a Bourdieu (2006:43), como verdadera contabilidad de las esperanzas y, la segunda, como expresión contemporánea de la gestión de la ausencia. Acá los instantes renovados en el proceso constructivo, como presente suspendido —alargado como el propio proyecto migratorio e inacabado como el propio acto de habitar— se condice con la temporalidad incierta de la migración. Ahora sí, instante con instante se reúnen en duración como unidad en la duplicidad (Valencia, 2018), porque los esfuerzos presentes de los que están en Estados Unidos y los que se quedaron en la comunidad, engarzan el instante presente al futuro imaginado.

Aunque el futuro sigue siendo incierto y el presente precario para muchas familias del Mezquital, la espera que gestiona la ausencia, es una forma de enfrentar la urgencia. La espera activa, es —como ha apuntado Appadurai (2015) — un *esperar para*, que como aprendizaje temporal de la paciencia, hace tanto del futuro como de la incertidumbre, un espacio de inversión en el cual lo que se juega es el riesgo del tiempo propio. De tal modo que "esperar significa proyectarnos nosotros mismos con la imaginación en el futuro que consideramos posible y, por tanto, en un oscuro sentido ya presente" (Eagleton, 2016: 87). Hacer de la espera un espacio de futuro es, en un lenguaje koselliano, abrir la expectativa de lo diferente desde la espera presente, entendida como tiempo activo que construye lo porvenir. En tal sentido, espera activa es sinónimo de esperanza y, por ello, su vínculo con el futuro es completo. Como ha dicho Byung-Chul Han (2016: 60) "el intermedio que separa la partida de la llegada es un tiempo indefinido, en el que hay que prever lo impredecible. Pero también es el tiempo de la esperanza o de la espera que prepara la llegada".

Poética y política de la espera

La espera como gestión contemporánea de la ausencia en el Mezquital es, al mismo tiempo, resultado y respuesta a las discrepancias temporales de la migración. Para los migrantes en Estados Unidos y sus familias en las comunidades, las formas de experimentar y organizar la espera, de situarse en relaciones temporales que desde el presente del instante imaginan un futuro posible, están siendo condicionadas por las características estructurales del fenómeno migratorio actual. Se espera y la temporalidad de esa espera es incierta porque a los migrantes se les ha limitado su movilidad. En tal

sentido, la espera no es una elección, sino que es una respuesta a la política migratoria que obliga a dilatar el proyecto del migrante y suspende temporalmente su resolución.[193]

La espera activa que gestiona la ausencia y es posibilitadora de la presencia de los migrantes en sus comunidades, no hace menos radicales las discrepancias de poder y agencia en la temporalidad misma del fenómeno migratorio. En este sentido, Diana Mata (2016: 126) recuerda que

> vivir de manera transnacional implica vivir vidas separadas. Este modo de vida transnacional, a caballo entre dos Estados-nación, en muchas ocasiones no es una situación elegida por las personas migrantes sino consecuencia del estatus legal irregular que se les ha impuesto y que les impide desarrollar una vida familiar dónde y con quién les gustaría.

Existe, según la autora, un estrecho vínculo entre la irregularidad jurídica, bajo la cual se desarrolla la mayoría de los proyectos migratorios mezquitalenses a Estados Unidos, y la necesidad de desarrollar vidas familiares transnacionales. En dichas circunstancias la movilidad y la inmovilidad internacional está cruzada por una serie de procesos indeseados:

> personas que queriendo moverse no pueden hacerlo, personas que queriendo permanecer se ven obligadas a moverse, personas que se ven obligadas a moverse en condiciones que no desean y personas que aun permaneciendo no pueden hacerlo de la manera que les gustaría (*ibíd*.:61).

Todo ello se agudiza ante la dilatación temporal bajo la que se desarrolla la migración contemporánea. De este modo, en la gestión contemporánea de la ausencia en el Mezquital, se expresan lo que Bandak y Janeja (2018) denominan la *poética* y la *política* de la espera. La primera, se refiere a las posibilidades existenciales de estar en relaciones temporales, brechas e intervalos donde el resultado es incierto. En El Boxo estas poéticas de la espera se enuncian en las formas de organizar los instantes, de engarzar temporalmente el presente al tiempo porvenir como respuesta situada a la incertidumbre de futuro asociada al proyecto migratorio.

Por su parte, la política de la espera se refiere a los usos políticos de ésta, en tanto que forma de sujeción del tiempo de otro. "Hacer esperar es privilegio de los poderosos" (Köhler, 2018: 46) porque "esperar es algo a lo que generalmente se nos obliga" (*íbid*.:35). La espera forma parte de los

[193] "Al no poder ni entrar en un territorio ni regresar a su país de origen, algunos migrantes se encuentran atrapados en zonas de espera, donde la frontera se amplía en el espacio […] y donde la frontera se estira en el tiempo porque los periodos de indeterminación del estatus se prolongan" (Agier, 2015: 21).

procesos temporales en los cuales y a través de los cuales se reproduce la dominación y la subordinación política (Auyero, 2013), porque esperar es una de las maneras privilegiadas de experimentar el poder y, muy particularmente, el vínculo entre el tiempo y el poder (Bourdieu, 1999).

La relación entre migración y política de la espera, ha sido abordada a partir del estudio etnográfico de migrantes en campos de refugiados, de aquellos estancados en los procesos de resolución de su estatus migratorio o en la gestión de permisos, visados u otras burocracias asociadas a la movilidad internacional (cf. Griffiths, Rogers y Anderson: 2013, Agier: 2015). Para los migrantes mezquitalenses indocumentados en Estados Unidos, la espera es otra, aun cuando en algunos pueda anidar la esperanza de la regularización del estatus y/o la definitiva radicación en ese país.[194] Para éstos, la espera se relaciona con el impedimento de dar una dirección temporal a su proyecto migratorio. Ante ello la incertidumbre del futuro, hace del presente un tiempo de espera asediada por dos imposibles: la del establecimiento definitivo y la del retorno libre, con la posibilidad de migrar nuevamente.[195]

Poética y política de la espera interactúan y se friccionan en los horizontes y en las prácticas temporales que vinculan a los migrantes y sus familiares en la comunidad de El Boxo. Las cambiantes narrativas en torno a la migración, sus beneficios y maleficios, son resultado de aquella interacción friccionada. En torno a esas narrativas se configuran aspiraciones que fomentan o desaniman la salida de nuevos migrantes desde la comunidad.

Si consideramos que entre los migrantes mezquitalenses retornados desde la crisis en Estados Unidos un número menor lo hizo por deportación y otro, mayoritario, por una decisión ligada a las presiones económicas, políticas y policiales (cf. Contreras, 2014); es necesario pensar la espera de los migrantes que se quedaron como resultado de la insistencia en su proyecto migratorio, sea por inercia, resistencia o esperanza. Lo persistente entre esas opciones, es la inclinación por un futuro diferente, bajo el cual se pensó y se piensa el proyecto migratorio, aun cuando ello signifique el sacrificio y la dilatación del tiempo presente.

---

[194] Confrontar con datos de encuesta de Riquelme *et. al*., 2016.

[195] En este punto cabe recordar que un segmento significativo de los migrantes mezquitalenses indocumentados en Estados Unidos pertenece al segmento de población joven y económicamente activo (Riquelme et. al. *ibíd*.). Por ello, el retorno, sea por deportación o por decisión propia, no representa necesariamente el fin de su proyecto migratorio, el que puede ser recursivo en tanto que el ciclo vital del migrante lo permita.

Vida buena y optimismo cruel

Tal como su poética, la política de la espera es dispensadora de esperanzas.[196] Hacer esperar, desde el punto de vista del dominio, es diferir las prácticas dando esperanzas de sus resultados últimos. El poder burocrático crea pacientes (cf. Auyero, *ibíd*.) porque hace esperar y dispensa en esa espera horizontes de esperanza. También el mercado y los discursos meritocráticos que acompañan la ideología liberal, poseen un contenido temporal que parece ofrendar el presente de esfuerzo a un futuro mejor. En éste discurso la espera paciente, aceptando las condiciones extenuantes del presente, se articula a la promesa de ser recompensado con la mejora en las futuras condiciones de vida. Así, a la vez que se desaloja el presente, se produce una especie de "evacuación del futuro cercano" (Guyer, 2007 : 409). Perder la paciencia, dejar de esperar ese futuro, puede aquí representar un contra sentido.

En el contexto neoliberal se impuso un realismo político que desalojó los imaginarios de futuros alternativos. La imaginación política radical fue anulada y los estados se transformaron en administradores del corto plazo. Éstos, en lugar de preparar futuros posibles, se limitan a gestionar el momento de lo actual, hipotecando para ello el futuro en el presente (cf. Valencia y Contreras, 2018). En este contexto, según Ghassan Hage (2003), las sociedades y los estados son mecanismos para la distribución de esperanzas, ahora conceptualizadas bajo una noción estrecha, prescrita por la hegemonía capitalista global. En su contenido ideológico, estas esperanzas se equiparan universalmente al sueño de empleos mejor pagados, mejores estilos de vida, acceso a mercancías, etc. El poder de estas esperanzas es de tal magnitud que la mayoría de la gente, según Hage, va a vivir su vida creyendo en la posibilidad de la movilidad social ascendente, sin tener necesariamente que experimentarla.

Desde esta lectura, la espera del futuro —prometido por esperanzas adelgazadas, como las señaladas por Hage,— adquiere una tonalidad afectiva específica, que acá asocio a lo que Lauren Berlant (2012) ha identificado como optimismo cruel. Para la autora, cuando se habla de un objeto de deseo en realidad se habla de un cúmulo de promesas que deseamos y sobre las cuales establecemos una vinculación de proximidad bajo condiciones de posibilidad comprometidas. Esa conexión es optimista y al mismo tiempo cruel, porque de la misma manera que nos hace percibir en el presente

[196] Baste acá recordar la raíz etimológica que une espera y esperanza. Esperar y ser paciente es, desde el punto de vista filosófico y teológico, virtud de la esperanza.

la promesa de futuro, nos obliga a mantener la ilusión como condición para su (im)probable, cuando no (im)posible, realización. “Las vagas futuridades del optimismo”, posibilitan soslayar “el *impase* de vivir en el momento avasallantemente presente” (*ibíd*.: 133).

La poética de la espera en torno a la cual se definen las narrativas y prácticas de la contemporánea gestión de la ausencia en El Boxo, bebe también de las esperanzas dispensadas por la política de la espera. Porque desde que las nociones de vida buena se diferenciaron de los modos tradicionales y sus concomitantes ideas de la escasez y el bienestar (ver cap. VI), éstas han sido permeadas constantemente por la ideología del bienestar occidental.

Las nociones de vida buena son resultado de la concatenación de sentidos locales y externos en torno al vivir bien, a ideas relacionales sobre la dignidad, el valor otorgado a las prácticas, la comodidad y, en conjunto, lo que en el capítulo VIII defino como la economía moral del habitar. Sin embargo, en dicha concatenación, las nociones de bienestar normadas y normalizadas por el poder del Estado y la ideología del mercado, adquieren una relevancia mayor en tanto que creadores de necesidades y oferentes *exclusivos* de satisfactores. El bienestar pauteado por el sistema político y el económico en espacios locales, es autorreferente y, en tanto tal, negador de formas previas o completamente autónomas de entender y *hacer* la vida buena. En la formación de aspiraciones de bienestar orientadas desde esta lógica, la

> buena vida aparece como una fuerza poderosamente convencional que moldea a los sujetos en torno a una "manera correcta" de vida […pero] si se carece de esas cualidades o si éstas son inalcanzables, se les excluye de la posibilidad de cualquier forma de vida alternativa que pueda considerarse buena (Millar, 2018: 98-9).

El influjo de las nociones convencionales de bienestar sobre las ideas de buena vida y las aspiraciones en El Boxo, debe considerarse para entender la apuesta de sus habitantes por la migración transnacional desde finales del siglo XX, cuando sus repertorios para ganarse la vida y acceder a salarios se vieron bloqueados por la crisis económica de México y el fin de la política agrarista e indigenista en la región del Mezquital. A la temprana constatación en torno a que la economía campesina de la comunidad no otorgaba elementos mínimos para la reproducción social, se sumaba que ni los mercados de trabajo asalariado en México, ni el Estado —en las condiciones de la crisis y la implantación del modelo neoliberal de la vuelta de siglo—, lo hacían.

Diana Mata (2016:161) ha defendido que los niveles de buena vida aceptables, en términos materiales, afectan fuertemente la creación de las expectativas de migrar. Según la autora, "expectativas o deseos de migrar parecen surgir cuando: 1) no existen unos mínimos cubiertos localmente, y 2) se percibe la movilidad como el único o mejor medio para conseguir aumentar el nivel de vida material". Este parece haber sido el caso de los habitantes de El Boxo.

Pero en este caso la migración transnacional se presentó como alternativa, no sólo para aumentar el nivel de vida material, sino para seguir haciendo posible el tránsito hacia las nociones de vida buena, configuradas desde que el trabajo asalariado se hizo regla. En otras palabras, en el presente-pasado de quienes decidieron migrar, aquel presente de urgencia por el bloqueo de los repertorios para ganarse la vida, amenazaba no únicamente las condiciones de existencia del momento, sino que también estrechaba los horizontes de expectativas. Por ello no es trivial que en los testimonios de los habitantes de El Boxo sobre la decisión de migrar a Estados Unidos, aparezcan con tanta fuerza ideas en torno al tiempo por-venir. En esos testimonios, el presente de la urgencia (migrar: "porque acá ya no hubo") se enuncia en el mismo plano que la intención de futuro (migrar: "para tener un futuro mejor"). De ahí que se pueda entender que la urgencia, así como la improvisación y espontaneidad desde las que se responde a ésta para crear condiciones de posibilidad, no están constreñidas sólo por el tiempo presente, ni son inhibidoras de la articulación temporal presente-futuro, sino que sugieren formas específicas de relación práctica con el tiempo, desde las cuales se conforman compromisos temporales y regímenes de temporalidad específicos.[197]

Ante la urgencia del presente-pasado, quienes migraron —y sus familias— establecieron una vinculación temporal de proximidad con las condiciones de posibilidad comprometidas por el anhelo de un futuro con una vida mejor, con la vida buena. Este fue (y es) su horizonte de expectativas. El compromiso temporal con aquel horizonte, expresado material y simbólicamente en la espera, es el que entrega los insumos para "vivir en el momento avasallantemente presente". Es también aquel compromiso temporal el que asigna valor a la práctica migratoria y la espera, de modo tal que el desgarro de la ausencia, la incertidumbre del retorno y la explotación de quienes se van, valgan la pena.

[197] En el capítulo X abordaré el vínculo temporal y práctico entre urgencia, improvisación y espontaneidad en las formas de ganarse la vida, y los marcos de la vida buena.

Fragmentos de esperanza

La política y la poética de la espera se superponen en las ideas de vida buena de los habitantes de El Boxo, porque dispensan esperanzas con las que se articulan compromisos temporales en diferentes órdenes. Pero del mismo modo en que las esperas están siempre enredadas —no se espera nunca una sola cosa (cf. Hage, 2018)— y las intensidades temporales de esas esperas son diversas; las esperanzas no son únicas, ni unilineales, ni de una intensidad y claridad permanente en el tiempo.

Tolerar el tiempo incierto de la migración contemporánea mediante una gestión de la ausencia signada por la espera, requiere mantener el compromiso temporal con las nociones de vida buena, imaginadas y procuradas como objetivo mismo del proyecto migratorio. Un componente fundamental en la permanencia de aquel compromiso es la esperanza. En este plano, esperanza puede leerse también bajo el claroscuro de la política y la poética de la espera.

Las nociones convencionales de bienestar, así como las ideas locales en torno a la vida buena, insuflan en los migrantes y sus familias aspiraciones que se anhela alcanzar mediante el proyecto migratorio. En este sentido la espera forma parte de un costo necesario. No obstante, en la dilatación del proyecto migratorio resultante en el tiempo incierto de la migración, esta espera resulta del apego afectivo a la promesa de futuro, del optimismo cruel que oblitera las consecuencias de la dilatación temporal entre la promesa y su realización. Dichas consecuencias se viven en primera persona tanto para el migrante como para sus familiares, que experimentan el paso del tiempo en un distanciamiento espacial y temporalmente indefinido.

En este plano las esperanzas por un mejor futuro, se conjugan con la temporalidad del dinero que podría otorgarlo. El tiempo de ganar dinero, es el tiempo del andar lejos. La radicalidad de esta sentencia frente a los tiempos inciertos de la migración, es que el tiempo del migrante es naturalmente finito y más restringido aún es su tiempo como fuerza laboral activa. El sacrificio del presente, en el *ahora* dilatado de la migración, es el sacrificio del tiempo de la vida misma. Marx (1980: 54) sintetizaba esto diciendo que "cuanto más [dinero] quieren ganar [los trabajadores], tanto más de su tiempo deben sacrificar […] enajenándose de toda libertad". En un registro similar, pero vinculado a la diada trabajo/ consumo, Berardi (2012:100) ha apuntado,

> Cuanto más tiempo dedicamos a la adquisición de medios para poder consumir, tanto menos tiempo nos queda para gozar del mundo disponible. Cuanto más invertimos nuestras energías nerviosas en la adquisición de poder de compra, tanto menos podemos

> invertirlas en su disfrute. Es alrededor de este problema, ignorado por completo en el discurso económico, que se juega la cuestión de la felicidad y la infelicidad en la sociedad hiper-capitalista.[198]

La presencia de las casas *vacías* para migrantes que inundan el Valle del Mezquital (ver cap. VIII), son evidencia concreta de la brecha temporal impuesta entre el tiempo dedicado a la adquisición de medios (a través de la migración) y su disfrute.

La promesa de futuro es contrastante con la realidad presente, no porque su realización se postergue al infinito, sino porque su resolución solo puede observarse —en tiempo presente— en fragmentos, frente a los cuales los costos temporales y emocionales son altísimos. El dinero que paga parte de esos fragmentos se consigue, parafraseando a Galeano (en el epígrafe de este capítulo), al adicionar valor agregado a la fuerza de trabajo de los migrantes que mueven su cuerpo de un país a otro, a costa del a desdicha y el dolor agregado de la inseguridad, la ausencia y la explotación.

Sin embargo, en tanto que poética de la espera, la constatación de aquellos fragmentos de promesas cumplidas, otorga también razones para la esperanza. Porque esos fragmentos de realidad, son a su vez fragmentos de anhelos hechos realidad, hechos concretos en la experiencia misma del cambio en las condiciones de vida que los habitantes mezquitalenses observan como resultados de su apuesta por la migración transnacional. El Valle del Mezquital, decía un migrante de retorno, "ya no es el de hace 50 años […] pero eso no ha sido gracias a los gobiernos sino a que hemos migrado, nos organizamos y con las remesas mejoramos nuestras comunidades".[199]

Estos fragmentos son también instantes concretos del presente vivido. Instantes que otorgan pequeñas certidumbres al tiempo incierto de la migración y que hilvanan y presentifican las esperanzas de quienes se quedan con las de quienes andan lejos. Sin aquellos instantes, las esperanzas se

---

[198] En este contexto, y desde una lectura estructural, la promesa de mejora bajo las convenciones del bienestar, a la vez que oculta sus consecuencias temporales, se establece como condición misma de reproducción del capital. En este marco, Federico Chicchi *et al.* (2018: 166-67) han apuntado que "la producción de formas de «fascinación» de las subjetividades […] se instruye a partir de una acción de reorganización y fragmentación del imaginario colectivo dentro de la *fantasmagoría* de la mercancía […] esta fascinación es también y sobre todo resultado de la actuación del poder biopolítico y gubernamental […] el nuevo discurso capitalista produce un sujeto que se cree unitario y libre de actuar como empresario de sí mismo, mientras que por el contrario su campo de imaginación, su deseo ,está insertado desde el inicio en el horizonte de lo que podamos definir como una *subjetividad espectral* […] Dicho de otro modo, nos encontraríamos en una sociedad que explota, orienta y produce consenso (valor) mediante la inscripción del sujeto en un imaginario abierto pero predefinido, producido como posibilidad y promesa, que luego puede ser de forma ilusoria recortado y declinado en conformidad con su particular «aspiración»" (resaltado de los autores).

[199] Nota: En Valle del Mezquital, zona expulsora de migrantes a Estados Unidos, La Jornada 14 de marzo de 2012.

fundirían en el tiempo suspendido e incierto, figurando ensoñaciones sin ningún vínculo práctico con el tiempo realmente vivido. Para que haya una esperanza genuina, dice Eagleton (2016: 67), el futuro debe estar anclado en el presente. Es por medio de la espera esperanzada y de esos fragmentos de promesas cumplidas en instantes de presente vivido, que las esperanzas de futuro se presentifican. Aquí el futuro aparece, siguiendo a Barbara Adam y Chris Grove (2007), igualmente como futuro vivido, latente en el corazón de la práctica y experimentado como un elemento constitutivo del presente, sin el cual no podría existir referente temporal para la experiencia.

Tercera Parte

IMAGINAR FUTUROS

Capítulo VIII

Habitar el tiempo porvenir en el Valle del Mezquital

Además de nuestras necesidades físicas y corporales,
también deben organizarse y habitarse nuestras mentes,
recuerdos, sueños y deseos
Juhani Pallasmaa

Cimiento

"No hay otro lugar en el mundo donde la industria cementera encuentre un mayor nicho de oportunidades y crecimiento que el estado de Hidalgo;" decía en marzo de 2014, el entonces Gobernador del estado, Francisco Olvera.[200] Con una frase análoga, en 2015, podría haber comenzado un discurso de la gerencia de la compañía mexicana CEMEX, con importante presencia en la entidad, u otro pronunciado por los socios Carlos Slim y Antonio del Valle dueños de la cementera Fortaleza, con sus tres plantas en tierras hidalguenses. Ese año, CEMEX fue la quinta productora

[200] "Hidalgo es número uno en cemento." El Sol de Hidalgo (27/03/2014). Disponible en http://www.oem.com.mx/elsoldehidalgo/notas/n3336783.htm (consultado el 21 de julio de 2016).

mundial del mineral gris[201] y, el mismo año, Fortaleza anunció un crecimiento del 75% en su producción, gracias a la ampliación de su planta localizada en Tula.[202]

La historia y las cifras de la producción cementera en México no pueden dejar de considerar al territorio hidalguense y, menos aún, al del Valle del Mezquital. Fue precisamente en estos territorios en que emergieron, a principios del siglo XX, dos de las primeras tres compañías mexicanas de cemento, Cruz Azul y Tolteca. A más de un siglo de aquellas primeras explotaciones, México se ubica entre los quince principales países productores de este mineral no metálico a nivel global (USGS Mineral Survey, 2015[203]), puesto similar al que ocupa en relación a su consumo.[204] Hidalgo, por su parte, continúa siendo el principal polo productor de cemento en el país, concentrando el 40%[205] de la producción con plantas ubicadas principalmente en municipios mezquitalenses como Huichapan, Tula, Santiago de Anaya y Atotonilco de Tula.

Por varias décadas la roca removida de los cerros del Mezquital se ha hecho polvo, argamasa y concreto para pavimentar el desaforado desarrollo urbano de México. No obstante, hace poco tiempo el polvo se ha ido solidificando en el Valle, ya no únicamente en los pulmones de los mezquitalenses que muelen la caliza o que la respiran desde sus milpas, sino también en las localidades que desde hace algunas décadas concretizan sus modernidades, recubriendo el pasado de tierra y piedra por un presente, y un futuro, de cemento hidráulico.

Cuando el antropólogo Michael Taussig intenta pensar en una sustancia que rivalice con el oro, en términos de su perfección en el cambio de las formas, de hacerse líquido y cubrir uniformemente espacios informes, concluye que sólo haya similitud en el cemento, "columna vertebral de la modernidad" (2013:174). Éste mineral una vez conocido como piedra líquida, se ha derramado en los rincones más impensados del mundo (*ibíd*.:40). En el presente capítulo busco esbozar un paisaje que posibilite imaginar de qué modo el cemento pareciera estar alcanzando en el Valle del

---

201 "Preview: The top 100 global cement companies and global per capita capacity trends." Disponible en http://www.globalcement.com/magazine/articles/964-preview-the-top-100-global-cement-companies-and-global-per-capita-capacity-trends (consultado el 18 de julio de 2016).

202 "Fortaleza incrementará 75% su producción con ampliación de planta." El Financiero (05/10/2015), disponible en http://www.elfinanciero.com.mx/empresas/fortaleza-incrementara-75-su-produccion-con-ampliacion-de-planta.html (consultado el 20 de julio de 2016).

203 Disponible en http://minerals.usgs.gov/minerals/pubs/commodity/cement/mcs-2015-cemen.pdf (consultado el 20 de julio de 2016).

204 "El nuevo competidor de la industria cementera." Forbes (02/09/2014). Disponible en http://www.forbes.com.mx/el-nuevo-competidor-en-la-industria-cementera/#gs.SUglmk4 (consultado el 20 de julio de 2016).

205 "Hidalgo es número uno en cemento" (*ibíd*.)

Mezquital esa invasiva perfección descrita por Taussig. Mediante la metáfora del cemento pretendo esbozar una antropología de los futuros imaginados, a través de la presentación del lugar que ocupa este material de construcción en los regímenes de historicidad locales. Al mismo tiempo intento mostrar la relevancia que dicha metáfora tiene en las formas contemporáneas del habitar en la región.

Cemento público: las obras

" ¡Queremos nuestro cemento, es nuestro derecho, lo dice la constitución", reclamaban los vecinos de la comunidad de El Bingú, frente al palacio municipal de Cardonal. "No nos vengan con cuento," respondieron luego que desde el departamento de obras del municipio se les informara que era necesario, antes de pavimentar las calles, construir el drenaje. A una semana de tener ocupada la presidencia y después de tensas negociaciones, los manifestantes de El Bingú lograron que bajaran 600 toneladas de cemento hasta las calles de su comunidad.[206] En 2015, a cerca de diez años de esa conquista del derecho al cemento, casi un tercio del pavimento era removido para instalar el olvidado drenaje.

En el Valle del Mezquital, cuando el cemento está en las calles, en los pozos de agua o en el fondo de los canales de regadío, en los postes de electricidad, en los salones de las escuelas, en las bardas que protegen a éstas o en aquellas construidas para evitar que el cerro se avalanche contra los caminantes; el cemento es público, es resultado de las obras. En las comunidades las obras "se bajan," siempre vienen de arriba. La mayoría de las veces desde la Presidencia Municipal. La evaluación de la gestión de un presidente municipal pasa por la cantidad de obras que construyó e inauguró. Un buen presidente, logra derramar toneladas y toneladas de cemento en las cabeceras municipales y en las venas de asfalto, pavimento y terracería que conectan a ésta con las localidades y comunidades.

El desempeño de un delegado municipal, labor añadida a las responsabilidades de un ciudadano en una comunidad hñahñu, también puede ser evaluado por las obras. La labor del delegado, me cuenta uno de los que ocupó hace dos años ese puesto en El Boxo, es ser el responsable de la comunidad; su cara visible. Para todo está el delegado, desde un accidente a una pelea doméstica, desde la preparación de la fiesta, hasta la organización de las principales faenas. El

[206] Relato construido a partir de conversaciones con habitantes del Valle del Mezquital.

desempeño del delegado debe mucho a la participación de la comunidad pero, sobre todo, a su capacidad para llegar a la presidencia municipal a solicitar obras. Si las obras se bajan, es el delegado quien se ocupa de la gestión de bajarlas.

En El Boxo las banquetas cubren varios tramos de la comunidad, por lo menos en su principal calle, la carretera que conecta Cardonal con Nicolás Flores. Los cortes entre un tramo de banqueta y otro se explican a veces por razones topográficas, otras por las de la propiedad del suelo. Pero en la mayoría de los casos los cortes marcan, como mojón de concreto, el periodo de tiempo que ocupó un delegado y el que ocupó otro. "En un año se pueden hacer muchas obras", me dice el mismo ex-delegado. "En la comunidad hicimos varios metros de banquetas, comenzamos a construir el centro de salud y el centro comunitario", ambos emplazados cerca de la escuela, donde están la cancha, el preescolar y las tres tiendas misceláneas de la comunidad, unos quinientos metros cuadrados donde predomina el cemento y que se identifica como el centro de la comunidad, su perfil más urbano.

Pero en varios años, "puede que no se haga nada". Que incluso los proyectos inconclusos de un delegado anterior sean abandonados, hasta que llegue un delegado más hábil en bajar obras, o que —en tiempos de elecciones— un candidato y su partido vengan a la comunidad para prometer terminar las obras o comenzar otras nuevas. Un año con muchas obras o varios sin ninguna, dependen de la capacidad de gestión de los delegados y de la política exterior a las comunidades que, derramando cemento, pueden acelerar el tiempo o detenerlo, como se detienen las obras inconclusas.

"Volvió a ganar el PAN", me respondieron cuando pregunté por los resultados electorales locales de Ixmiquilpan de junio de 2016. En un enroque político familiar Cipriano Charrez Pedraza, hasta entonces presidente municipal, pasó a ser diputado por el Distrito V de Hidalgo y su hermano, Pascual, a dirigir el ayuntamiento. "Lo que pasa", me comentó un maestro originario de El Boxo, residente en Ixmiquilpan, "es que Cipriano Charrez hizo mucha obra. En una colonia de Iximiquilpan que históricamente fue del PRI, hace años estaban pidiendo una obra: la pavimentación de sus calles y la mejora en sus alcantarillados. Por ahí no faltó el simpatizante del PAN que en una asamblea les dijo a sus vecinos: ¿y si vamos a la presidencia?". Esto era una transgresión, no sólo de la conducta consecuente de militantes o simpatizantes del PRI, sino sobre todo de sus propias percepciones. ¿Cómo siendo del PRI se les apoyaría desde la presidencia gobernada por el PAN? El vecino panista logró convencer a la directiva y fueron con el presidente municipal. "¿De cuánto estamos hablando?", fue lo que Charrez les preguntó. "Mañana estará ahí mi director de obras para evaluar y ver si tenemos

presupuesto o no". Así fue, me comenta el maestro, al otro día ahí estuvo el director de obras y al sábado siguiente, en una asamblea, el presidente municipal anunciando que en ocho días comenzarían las obras, las que ya han sido terminadas.

En agosto, a menos de quince días del cambio de mando en Ixmiquilpan, y en medio de los preparativos para su feria homenaje a la llegada de la imagen del Señor de Jalpan, unos cincuenta trabajadores pintaban de rojo la calle Juárez, que acaba con la hermosa Iglesia de San Antonio. En menos de quinientos metros los trabajadores parecían abundar cada quien en un cuadrito de la nueva obra de cemento que, como otras setecientas obras pendientes, según me señalaron, debía entregar el presidente saliente.

"Soy de compromisos y resultados" fue el slogan de campaña que Charrez, como presidente municipal y candidato a la diputación, estampó sobre los muros de cemento, muchos de ellos inaugurados durante su gestión. En un contexto en que la política se evalúa según las "obras," no se me ocurre otra forma de traducir ese slogan a la idea de proyectos concretizados, proyectos concretos, proyectos de concreto. Esta quizá fue la razón por la que Luis Vega Cardón, ex presidente municipal de Cardonal, Presidente del Consejo Supremo Hñahñu y candidato del PRI para la legislatura, fue derrotado por el candidato Cipriano Charrez del PAN, incluso en localidades que, como El Boxo, han sido blancos de la acción del Consejo Supremo y, desde antaño, controladas por el partido que se apropió de los colores de la bandera mexicana. Según un joven maestro de la comunidad de El Boxo, activo colaborador de la campaña de Vega, dos cosas se le reclamaban al candidato del PRI cuando éste iba a las comunidades. La primera fue la ausencia de los diputados electos del partido, "después de venir a pedir su voto nunca más los vimos por aquí, nos decían," apuntó. La segunda, que Pedraza "nunca trajo obras." Ésta fue la fundamental. Mientras Charrez podía vanagloriarse de sus "compromisos y resultados," Vega solo podía establecer compromisos.

Cuando en 1824, en Inglaterra fue patentado el Cemento Portland, no se registraba un nuevo material de construcción, éste ya había sido ocupado como mortero en las principales obras de la antigüedad. Lo que se patentaba era una fórmula que transformaba en piedra flexible aquella argamasa de caliza quemada, en aproximadamente treinta horas. Desde entonces el cemento no sólo es el principal material de construcción en el mundo, sino que es también una forma de acelerar la historia, de hacer concreta la promesa de la modernidad en poco más de un día, aunque sea a través del atajo de una modernización pavimentada.

En el Valle del Mezquital, cuando el cemento es público, es más que cemento, incluso es más que obra. El cemento pareciera automáticamente transformarse, como decía el lema que acompañó el periodo de presidente municipal de Cipriano Charrez en Ixmiquilpan (2012-2016), en "acciones que cambian tu vida." Con el abundante sol del Mezquital una obra de (o con) cemento se hace concreta a una velocidad muy superior a la que tardaría en concretizarse un proyecto que transforme las condiciones de pobreza y desigualdad que persisten en el Valle, aunque éste no sea ya el calco de la "Nube estéril" (Rodríguez, 1952). Por ello, el cemento ha sido el ingrediente más abundante en las acciones que desde arriba bajan para cambiar la vida de los mezquitalenses. De esta manera, los gobiernos locales se vuelven consumidores compulsivos de cemento, en tiempos en que —como a diario exhiben los noticiarios nacionales—, la triada: política-obras y empresas constructoras; es uno de los pastos más fértiles para la corrupción.[207]

En el Valle del Mezquital, el cemento se hace público no por la función social de la obra, sino por la ubicación de ésta. Obras tan disímbolas como una cancha, un puente, una barda o un obelisco de 57 metros de altura, situado en una pequeña plazuela de Actopan, sólo tienen en común dos cosas: el emplazamiento en espacios públicos y la utilización del cemento como principal material de construcción. Hacer obras en los espacios públicos y derramar argamasa en dichos espacios casi siempre está conjugado.

En el trayecto que va de Pachuca a Actopan, pocas construcciones distraen la mirada de quien se deslumbra por las formas que la erosión fue esculpiendo en las altas y rocosas montañas que se levantan a pocos kilómetros de la carretera. Eso intensifica la belleza de los arcos amarillos que rodean la Plaza Bicentenario que da la bienvenida al municipio de El Arenal. La armonía de la plaza, sus arcos y la muralla montañosa al fondo, comenzó a resquebrajarse hace unos años. Ahí, a pocos metros de la Capilla del Señor de las Maravillas, se levantó una construcción que cada vez se empinó más. Esta obra será la que hará recordar, como las banquetas de El Boxo hacen recordar a los delegados, a la presidenta municipal Adelfa Zúñiga (2012-2016). Bajo su mandato, se comenzó a construir la Cruz

[207] El 17 de mayo de 2015 la por ese entonces secretaria de la Comisión de Anticorrupción y Participación Ciudadana en el Senado de la República de México, Marcela Torres Peimbert, señaló que la construcción es el sector más propenso a incidir en actos de corrupción durante los procesos de adjudicación de obra pública en los diversos órdenes de gobierno. Este sector, según la secretaria, es el que más participa en actos de corrupción, en los que se vincula a compañías constructoras y a servidores públicos. "Construcción, el sector más sensible a la corrupción" en El Universal. Disponible en: http://eleconomista.com.mx/estados/queretaro/2015/05/18/construccion-sector-mas-sensible-corrupcion, (consultado el 26 de septiembre de 2016)

Monumental de 55 metros de altura, dos metros menos que el obelisco que su esposo, Leonardo Ramírez, mandó construir cuando fue presidente de Actopan.

El trabajo y las cientos de toneladas de fierro y cemento que darán forma a la Cruz Monumental, costarán cerca de seis millones de pesos mexicanos,[208] a un municipio en que 66.9% de la población vive en condiciones de pobreza (INEGI, 2014). Según la alcaldesa la obra incentivará el turismo y convertirá al municipio, por su ícono religioso, en un punto de visita y peregrinación.[209] Así la inmensa cruz de concreto podrá traer más recursos a El Arenal, al mismo tiempo que será un nuevo espacio para que las cientos de familias de este municipio, uno de los de mayor intensidad migratoria del Valle

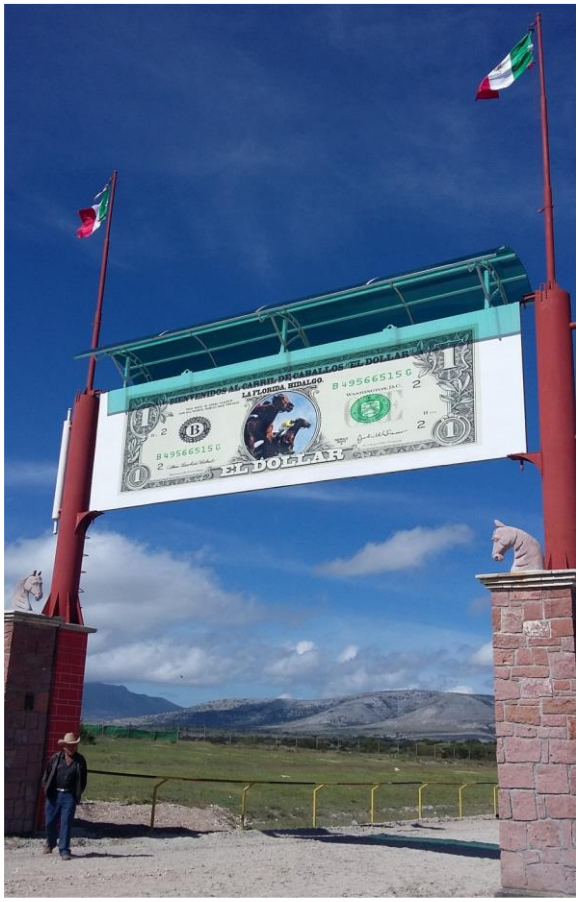
[208] Ver en http://www.elindependientedehidalgo.com.mx/colocan-cruz-monumental-en-el-arenal/ (consultado el 15 de julio de 2016)
[209] *Ibíd.*

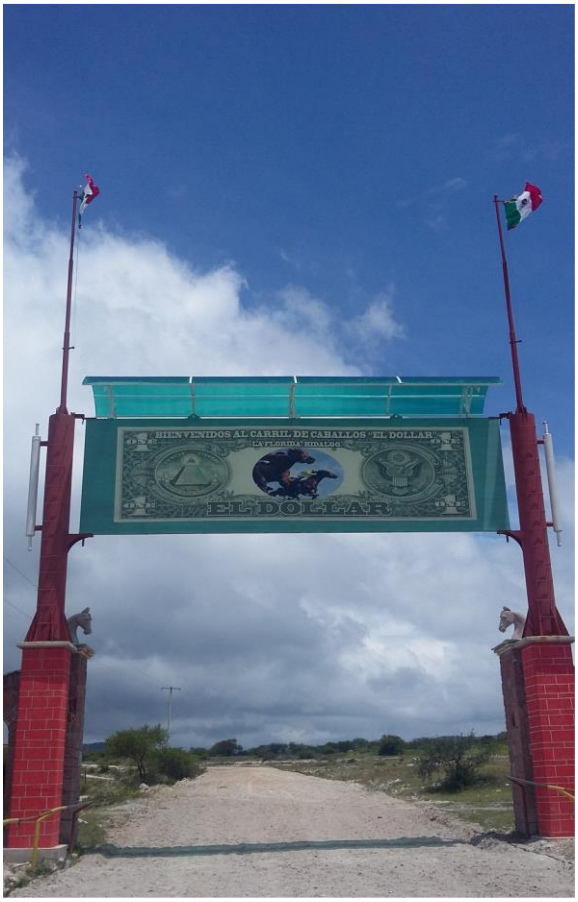
del Mezquital, prendan veladoras para pedir por la salud de los parientes que se fueron al otro lado y que con sus remesas ayudan a traer más cemento al terruño.

Hay otro cemento que, aunque público, es derramado por otro tipo de agencia. Me refiero a aquel que derraman las faenas de ciudadanos de comunidades hñahñu. Es el polvo que a veces se consigue y se baja desde la presidencia, pero que se hace concreto por la fuerza de trabajo colectiva de los habitantes de cada localidad. Las faenas, tanto en su dimensión romántica como coactiva, deben ser la mejor traducción para la leyenda: "Municipio de responsabilidades compartidas," que llevó la presidencia saliente en Cardonal (2012-2016).

Otras veces, este cemento público es evidencia de la intensidad migratoria del Valle del Mezquital, transformado desde mediados de los noventa del siglo pasado, en el polo más activo en la expulsión laboral hidalguense hacia el otro lado de la frontera norte de México. En este ámbito, el cemento se ha convertido en el mejor de los recursos para activar el sentido de pertenencia de los migrantes a sus comunidades de origen, para "pertenecer desde lejos" (May, 2017a). Aquí, el mineral gris emerge como una de las dimensiones que hace concreto el sueño mexicano, aún en momentos en que el sueño americano parece difuminarse. Es la argamasa simbólica que une aquello que algunos autores (cf. Castro, 2005) definen como comunidad transnacional que, con el cemento público y las faenas, se solidifica como un puente sobre el cual transita información, recursos y nuevos migrantes. En la diáspora mezquitalense la metáfora del cemento como cohesionador social; se hace literal, al punto de institucionalizarse en programas como el 3x1 o en otras formas exitosas de conectar clubes de migrantes u otras espontáneas organizaciones de migrantes para intervenir en la realidad de sus localidades.

Tal y como sucede con el cemento de las obras, el cemento público de las faenas es disímbolo. Lo mismo puede pavimentar una calle que una cuneta, poner unos metros de banqueta o levantar un arco de bienvenida a una comunidad escondida entre cerro y cerro. Pero al igual que las obras pueden ocuparse para erigir obeliscos o cruces gigantes, el cemento derramado por las faenas puede derivar en construcciones monumentales. Es el caso de la argamasa gris ocupada para dar firmeza a los pilares que soportan el fin de una pista de carreras de caballos, una especie de Monumento al Dólar, emplazado en el Alto Mezquital, en la comunidad de Santa Rosa La Florida, Cardonal.





El monumento al dólar, levantado en 2005, celebraba ese año —sin quererlo— una década en que la migración concentró la imaginación de futuro de los mezquitalenses y en que el verde del dólar verdeó la aridez del Valle, más que lo que podían hacerlo las escasas lluvias o las abundantes aguas negras. El dólar gigante, estampado en un latón de más de tres metros de largo, empotrado en dos columnas de piedra y cemento, parece ser un monumento al deseo y, al mismo tiempo, la materialización concreta de la prosperidad que algunos migrantes alcanzaron en esa década. En tanto deseo, el monumento imita en su gráfica al *one dollar* americano, tras el que se fueron cientos de mezquitalenses. Aquel billete que podía transformarse en nueve o 10 por hora trabajada en Estados Unidos; en una cuenta burlona y prácticamente imposible, si se le comparaba con el precio de una hora trabajada en el limitado mercado de trabajo del valle. Era esa misma inconmensurabilidad en la conversión de la fuerza vital de un trabajador del Mezquital en su región o en el "otro lado," la que hacía (y hace) del dólar un objeto de deseo para los mezquitalenses que esperaban poder migrar, para los migrantes indocumentados explotados y autoexplotados y para los que se quedaban en sus comunidades esperando cada mes que, aquel billete verde enviado por sus parientes, se convirtiera

en muchos pesos mexicanos. Y era también ese imposible cotejo entre la economía de sus comunidades y la del imperio, la que transformaba a un insignificante *one dollar,* en un billete gigante al cruzar la frontera.

Cemento privado: el contagio

Pero hay otro cemento más significativo en la experiencia del cambio a la que refieren los habitantes del Mezquital, bajo el cual se puede indagar en los regímenes de historicidad locales en torno a los que se concibe la relación entre las experiencias pasadas y las expectativas futuras (cf. Koselleck, 1993; Hartog, 2007). Este es el cemento privado, que aceleró el tiempo y que en muy pocos años transformó en pasado formas de vivir y habitar las localidades. "Parece un sueño pero es real, porque todo ha cambiado de volada", me decía Brígido; joven albañil de El Boxo de 27 años, luego de evocar que en su infancia en la comunidad no había más de quince casas, cinco más de las que recordó haber observado en su infancia su hermana Isidra, de cerca de 40 años.[210]

Diversas etnografías de las décadas del cincuenta, sesenta y setenta del siglo pasado registraron la progresiva transformación de las viviendas en nuestra región (Padelford, 1969; Tranfo, 1990 [1974]; Medina y Quezada, 1975; Ramsay, 1974, Nolasco, 1963; Guerrero, 1983[211]; Galinier, 1977[212]). Lo que para algunos era resultado de un proceso de aculturación incentivada por la migración, para otros era evidencia de la creciente diferenciación social. Como presenté en el capítulo V, en esta transformación un rol importante lo ocupó el Estado mexicano que vía instituciones de intermediación como el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM), promovió el abastecimiento de materiales modernos para estandarizar las formas de construcción de las casas.[213]

---

[210] Respecto de la aceleración del proceso de cambio, manifiesto en la construcción de las viviendas, una investigación realizada en la década de los noventa en El Boxo, apuntaba: "La construcción de casas modernas que sustituyen las tradicionales se da a una velocidad sorprendente todo con dólares enviados por los migrantes. La mayoría afirma que su dinero lo emplea en la construcción de mejores viviendas ya que esto significa para ellos, un progreso económico que sin la migración nunca se hubiera dado" (Rivera, 2000: 79).

[211] La obra referenciada constituye una colección monográfica producida por el autor, a petición de Manuel Gamio, a mediados de los años cincuenta del siglo XX.

[212] Jacques Galinier inicia su etnografía a finales de la década del sesenta del siglo XX. Aunque su trabajo se concentra en los pueblos otomíes de la Sierra, considero oportuno incluirlo particularmente por la descripción que realiza sobre la vivienda otomí del altiplano, así como por su aportación en torno a la intervención del Estado en la transformación de las viviendas tradicionales.

[213] Raúl Guerrero (1983:219) registró, a finales de los años cincuenta del siglo pasado, que el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM) desarrolló proyectos pilotos para la construcción estandarizada de una "choza de paredes de

"En los años setenta ese Maurilio[214] ya era vocal del Patrimonio", me cuenta Don Patricio Callejas. "Yo tenía un changarro para vender pulque y cerveza," emplazado a un costado de la carretera antigua que comunicaba Cardonal y Nicolás Flores. Por ahí bajaban, "trastumbando los cerros", gente de comunidades aisladas como El Bocua y Dothú para esperar que "los del patrimonio llegaran" con los bultos de cemento, los bloques, las láminas de cartón alquitranado y otros materiales. "Yo me hice cuate de Maurilio, ese canijo le entraba bien al pulque y me convenció de hacerme representante de la comunidad". Entre conversaciones y pulque con los dirigentes del PIVM, don Patricio se convirtió desde mediados de los años cincuenta en el político de El Boxo, porque se hizo especialista en bajar obras, ocupando diversos cargos de representación comunitaria, especialmente de aquellos ligados a proyectos de modernización.

El material que llegaba a El Boxo para esta comunidad o que era traído hasta ésta, para que luego los habitantes de comunidades próximas lo subieran cargando con sus mecapales y ayates en la cabeza y la espalda, en improvisadas carretillas o en uno que otro animal de carga; la mayoría de las veces era ocupado en infraestructura pública por medio de faenas, aunque también tenía como destino el mejoramiento de las viviendas. A ello también aportaba la organización de los "curitas alemanes" que en Cardonal había instalado una fábrica de bloques de cemento que repartían a las comunidades.

Empero, no fue la acción del Estado o la Iglesia la que fue desplazando al maguey, el encino, la palma, el carrizo, el barro, el tepetate, la tzaquiá o el mezquite, como principales materiales de construcción de la vivienda vernácula, a favor del tabicón de cemento. Ante todo, este cambio se relaciona con las propias experiencias del "andar trabajando" fuera de las comunidades, trayendo no

---

varas embarradas con lodo y techos de palma". Sin embargo, iniciativas como éstas, de mejoramiento de la vivienda por medio del aprovechamiento de los materiales de la región, son excepciones dentro de la regla de la política de Estado que, como apuntó Galinier (1977), insertaba diversos materiales de construcción exógenos e industrializados. El mismo PIVM, promovió la creación de colonias agrupadas en torno al centro cívico-ceremonial de algunas localidades, construyendo casas de "planta cuadrangular, de dos habitaciones, la cocina y el portal, con paredes de ladrillo, adobe revestido o piedra, pisos de cemento, techo plano en declive o de dos aguas de teja o mampostería" (Nolasco, 1963: 157). Luigi Tranfo (1990 [1974]), por su parte, documentó que mientras que el cemento se compraba en Ixmiquilpan, los bloques se fabricaban en la comunidad donde realizó su etnografía, en moldes proporcionados por el PIVM.

[214] El antropólogo Maurilio Muñoz Basilio fue designado vocal ejecutivo del PIVM en 1971. Originario de Tasquillo, otomí hablante de su lengua, Muñoz había experimentado las transformaciones que acompañaron al Mezquital desde el gobierno de Cárdenas. Fue asistente e investigador de los más destacados antropólogos de la primera generación de indigenistas y trabajó en varios contextos indígenas mexicanos antes de llegar al PIVM. Su incorporación a dicha institución disputó el control de los caciques que la habían dirigido desde su fundación. El periodo de Maurilio Muñoz al mando del PIVM para algunos autores (cf. Solis y Fortuny, 2010; Nahmad, 2009, Schmidt y Crummett, 2007; Contreras, 2016) fue fundamental en la importancia política y académica que, desde aquellas décadas, adquirió el Valle del Mezquital.

sólo el dinero o los materiales para construir casas, sino también las ideas de cómo hacerlas y los elementos simbólicos que nutrieron el cambio ideológico asociado a la elección de un material sobre otro y las nociones de vida buena ligadas a dicho cambio.

Nuevas generaciones, con un nivel educativo mayor, registró Raúl Guerrero (1983:219) a finales de la década del cincuenta del siglo pasado, estaban promoviendo "un nuevo espíritu de elevación material" que servía "de ejemplo" para sus vecinos. A este "ejemplo," en la comunidad de El Boxo, el maestro Hermenegildo Salas le llama contagio, derivado "del observar más comodidad y presentación en las nuevas formas de construcción". Este contagio fue emergiendo como una cadena que, según el maestro, va desde las "casas rústicas" de paredes de madera, lodo, pasto, adobe o piedra; al tabicón y el bloque de cemento. Quienes lo iniciaron fueron, para Hermenegildo, los primeros hombres que migraron a Ciudad de México desde mediados de los setenta para "adquirir un poquito más de economía." Tal y como me han contado en otras conversaciones, fue esta experiencia migratoria de los que se fueron campesinos y volvieron albañiles, la que dilató en El Boxo lo que Arjun Appadurai (2004; 2015) denomina la capacidad cultural de aspirar y que, mediante una primaria diferenciación social, amplió la ventana de aspiraciones (Ray, 2006) desde la que miraron el presente y el futuro los habitantes de la comunidad de aquellos años.

Para que los materiales tradicionales de construcción, incluso aquellos exógenos y más tempranamente introducidos como las láminas de cartón alquitranado, asbesto o zink, comenzaran a ser asociados con el pasado y, al mismo tiempo, con la pobreza; con aquel tiempo en que, como me señala el señor Alfonso evocando su infancia, se vivía "con muchas carencias", no sólo bastó con reemplazar un material por otro. Fue necesario reemplazar ideas y prácticas, asociadas a las formas de entender la relación con el medio natural y las estructuras sociales, así como nociones de carácter subjetivo en torno al bienestar, el confort, la estética y; en términos más generales, en torno a la vida buena, en un cambio que puede traducirse en el paso de un pragmatismo de la necesidad a una nueva economía moral de las formas de aspirar y habitar.

Para entender el operativo simbólico y material que transformó las viviendas tradicionales en viviendas del pasado es preciso apuntar, con Pallasmaa (2016:120), que "el significado arquitectónico es contextual, relacional y está ligado al tiempo." Cuando me refiero al pragmatismo de la necesidad desde luego reduzco la construcción del habitar, por medio de la edificación de la vivienda tradicional, sólo a la dimensión de la materialidad. Las casas se construían, me ha enseñado Romualdo, joven

arquitecto de El Boxo, con lo que se tenía a mano. En su tesis de maestría, Romualdo (López, 2015) describe de qué manera el aprovechamiento del entorno como material para la edificación de las viviendas indígenas otomí del Valle del Mezquital, resultó en formas de construcción diversas tanto por las diferencias ecológicas intrarregionales, como por la dispersión de materiales como la piedra, el tepetate, la arcilla, el maguey o el encino dentro de las propias comunidades. Victor Padelford (1969), considerando únicamente los recursos para construir muros y techos de casa en una comunidad árida de Alfajayucan, calculó que podrían establecerse teóricamente 64 diferentes tipos de construcción mediante la combinación de un tipo de material de muro y otro de techo, dentro de los que consideraba algunos materiales exógenos introducidos al Valle desde mediados del siglo XX.

Cuando establecemos las primeras coligaciones de la idea de casa tradicional con nociones como abrigo, techo y protección (cf. Giglia, 2012), estamos pensando en las respuestas posibles dadas a dichas necesidades en los marcos de economías virtualmente cerradas o aisladas y, en extremo, condicionadas por su medio. Asimismo estamos en el ámbito del desarrollo de una estética particular ligada a la necesidad, que como apunta Bourdieu (2015:441): "impone un gusto de necesidad que implica una forma de adaptación a la necesidad." De modo tal que la "sumisión a la necesidad" inclina "hacia una estética pragmática y funcionalista" (*ibíd*.:446): construir con lo que se tiene a mano. Empero, aún bajo dichas condiciones, lo emergente de la necesidad es una forma estética. Vale decir, aún en este registro, la respuesta a la precariedad es indirecta, institucional y compleja (cf. Malinowski, 2007 [1961]).

Por ello, aunque sólo se considere la materialidad, el registro de la necesidad o —como he apuntado— el pragmatismo de la necesidad, no debe pensarse únicamente en el plano de las respuestas fisionómicas por medio del aprovechamiento de los recursos del medio, sino también desde los registros culturales que en dicho pragmatismo se imprimieron. Dondequiera y cuandoquiera que los seres humanos encuentran formas de construir refugios para grupos primarios,

> no están solo ni en primera instancia buscando protegerse de los elementos, estar a salvo de los depredadores y no estar expuestos a los ojos de los extraños. Están también imprimiendo los significados de su humanidad en los materiales de pasto y paja, bambú y piedra, barro y ladrillo, madera y arcilla. El espectro de formas de vivienda de la historia humana y en todo el mundo de hoy es un testimonio de los vínculos íntimos entre vida familiar, diseño, cosmología e imaginación social (Appadurai, 2015: 154).

Una característica común que compartían las casas del Valle del Mezquital, independientemente del material, la altura de sus muros o de sus techos; era el reducido tamaño de sus puertas. Tranfo (1990

[1974]:109) describía a esta puerta de 1.40 x 0.60 cm como incómoda. “Hay que entrar inclinados y de lado,” decía. En El Boxo personas de edad avanzada como doña Jose, don Patricio o don Santiago, no recuerdan a sus casas de infancia como bajas. Por el contrario, dicen que los mayores podían andar erguidos dentro de ellas. Como en El Boxo la mayoría de las casas eran de madera de árboles altos y gruesos como el encino, el enebro o el piñón, los muros no se construían bajos como en el caso de las casas de piedra apilada o las de penca de maguey que abundaban en el bajo Mezquital. Lo que sí evocan los mayores y los más jóvenes que alcanzaron a vivir en las casas tradicionales es el tamaño de sus puertas. Brígido, me decía haber aprendido de los grandes, que para los hñahñu el interior de las casas era sagrado, por eso quien entraba tenía que hacerlo haciendo una reverencia. Esta razón y no la falta de material (como en la zona árida) o la ausencia de un diseño apropiado, era la que conservaba el incómodo, según el antropólogo italiano, tamaño de las puertas.

El paso de la vivienda tradicional asociado a la emergencia de una nueva economía moral de las formas de aspirar y habitar tiene, desde mi punto de vista, relación con dos fenómenos coligados a la vivienda. El primero relacionado con la percepción de las estructuras sociales y el segundo con aspectos cercanos a lo que el maestro Hermenegildo describe como el contagio de mayor comodidad y presentación.

En relación a lo primero, para la progresiva transformación de la vivienda tradicional fue preciso que el cemento se estandarizara en tanto material de construcción, vale decir, que éste se volviera regla en la edificación de las viviendas de las comunidades para que ya no fuese sólo posibilidad de los más afortunados económicamente. Éstos, en comunidades como El Boxo, eran aquellos que —como mostré en capítulos anteriores—, promovían el cambio desde la “vida sin salario” (Denning, 2010), a la progresiva monetarización de las economías locales, mediante experiencias de trashumancias estacionales tras un sueldo. En otros términos, para que los materiales autóctonos se transformaran en evidencia de las casas de tiempos pretéritos, fue necesario que en las comunidades otomíes del Mezquital se corroborara que “sólo los ricos o los muy pobres pueden vivir en el pasado” (Rybczynski, 2009: 223). Ello no ocurrió sino hasta las últimas décadas del siglo XX, cuando la mayoría de los habitantes de comunidades como El Boxo habían bajado de los cerros y transformado un poblados de casas rústicas y extremadamente dispersas, en aglomerados de casas de tabicón.

Jacques Galinier (1977: 110-11) reportando la transformación de la casa tradicional en comunidades otomíes, apuntaba que diferenciar las viviendas significaba,

> poner en entredicho la igualdad social que es una de las normas de la ideología comunitaria. Esta valoriza los mecanismos propios de la manifestación del prestigio social (las fiestas), pero no tolera la ostentación de la riqueza personal. Por esta razón muchos indígenas "ricos" tienden a disimular su patrimonio tras los muros de casas más modestas. Por el contrario, los mestizos ricos expresan una ideología competitiva mediante la búsqueda de comodidades y el mejoramiento de su casa. En los pueblos donde cohabitan indígenas y mestizos, se afirma una tendencia a la división en dos barrios. Uno de ellos más moderno, ocupado por los mestizos, y el otro más tradicional, ocupado por los indígenas. Esta discontinuidad en los tipos de vivienda recalca no sólo la desigualdad económica entre ambos grupos, sino también la regla que aún pesa entre buena parte de los indígenas más acomodados, esto es, vivir según un modelo de pobreza y respetar la tradición.

Aún hoy, en que el cemento ha dejado de ser posibilidad sólo para los más acomodados y en que prácticamente se entiende como el único material de construcción posible,[215] personas mayores se niegan a ampliar sus viviendas de bloque, a hacerlas más altas o a agregarles una planta.

Cuando José Roberto me explica por qué la pila de bloques de cemento fuera de su casa sigue ahí durante tanto tiempo sin comenzara una construcción, me dice que hay dos razones. La primera es que "ha sido difícil encontrar un albañil libre" y, la segunda:

> …a mí papá no le gusta que le construyamos acá en su casa. La vez que, con mis hermanos, le modificamos la cocina, le pusimos su piso y le hicimos su techo de losa de concreto; fue porque aprovechamos que estaba en el hospital, que lo estaban operando. Cuando llegó ya no le gustó pero ya estaba hecho. Él dice que no le gusta vivir como rico.

El papá de José Roberto integra un sector minoritario que, parafraseando a Galinier, respeta la tradición viviendo según un modelo de pobreza, desde el cual continúa interpretando el cemento y las casas grandes como formas de vivir de los ricos. Para el resto, este material ya no representa un descriptor de la estructura social. Es, por el contrario, parte de la realidad material en la vivencia de las dos últimas generaciones mezquitalenses. De dicha realidad surge una nueva economía moral que no ve en el cemento rasgos de injusticia o inequidad. Constituye por tanto, una nueva economía moral emergente de la experiencia del habitar con el cemento como cotidiano en el paisaje y en la realidad visual y háptica.

[215] En 2014, por medio de faenas, en El Boxo construyeron la cocina-comedor de la Iglesia de la comunidad. De forma independiente y sin esperar que bajaran recursos desde la presidencia, el delegado de aquel entonces decidió edificar dicho espacio utilizando el principal recurso del entorno, el forestal, presente tanto en el ejido como en la mayor parte de los cerros de la comunidad. Esta acción causó descontento en un sector de la comunidad que evaluaba como poco relevante la obra, no por la necesidad de ésta para la fiesta comunitaria o para la realización de sacramentos colectivos como las primeras comuniones, sino particularmente por el material utilizado para su edificación.

El contagio asociado a la “mayor comodidad y presentación,” es lo que más se vincula a una nueva economía moral del habitar y el aspirar. Como apuntamos con Appadurai (*ibídem.*) la diversidad de las formas de vivienda constituye un testimonio de los vínculos íntimos entre vida familiar, diseño, cosmología e imaginación social. El mismo autor apunta que vivienda, lugar que se habita y hogar son ideas profundamente relacionadas. De ello podemos concluir que un cambio en uno de los factores altera al conjunto y, de algún modo, promueve progresivos cambios en la cosmología que, a nivel local, sustenta la idea casa. Desde el punto de vista del filósofo Gaston Bachelard (2000: 28), “la casa es nuestro rincón del mundo. Es —se ha dicho con frecuencia—nuestro primer universo. Es realmente un cosmos. Un cosmos en toda la acepción del término.”

Trasladar esta idea amplia de casa, dentro de la que se incluye hogar y formas de habitar, para pensar las transformaciones socioculturales asociadas a la transformación de la vivienda en las comunidades del Valle del Mezquital, abre el marco de interpretación que —desde la metáfora del cemento— nos dirige hacia cuestiones sociológicas complejas asociadas a los cambios y/o continuidades en las formas de propiedad, residencia, familia, relaciones de género, diferenciaciones etáreas, etc. Indagar en torno al hogar es una tarea mucho más compleja que hacerlo en torno a la vivienda. Éste es “un producto gradual de la adaptación del mundo de la familia y el individuo” (Pallasmaa, 2016: 18) y que, por lo tanto, se materializa en estructuras mucho más complejas y tardadas en su concreción, si se le compara con la concreción de una casa.

Los testimonios de los habitantes de El Boxo en torno a los cambios estructurales y materiales en sus viviendas, entregan elementos para avanzar en una interpretación sobre algunos cambios ligados a las nociones de vida buena, las formas de aspirar y habitar, particularmente en la búsqueda de “mayor presentación y comodidad”.

¿Cómo eran las casas por dentro? preguntaba en mis conversaciones, “muy sencillas”, era la respuesta. “El piso era de tierra, aplanado, aplastado o así nomás de tierra suelta. Algunos habían comprado o conseguido nailon para poner debajo de los muros de madera o pasto para que no se metiera el agua. Siempre estaba el fuego y el comal. Tenía familias que hacían dos o tres casas, así como si fueran cuartos, y dejaban una para cocinar y comer y las otras para dormir. Pero casi todas preferían dormir en la misma que se cocinaba para aprovechar el calor del fuego. Todos durmiendo así en el piso. A los niños se les ponía una cobija, petates, las veces nailon o quintales abajo para los gusanos”.

"No sabíamos de cuarto", dice el maestro Hermenegildo, "eso ni se conocía, la casa dentro no tenía divisiones". Cuando Tranfo (1990 [1974]:111-3) describía el interior de una vivienda otomí decía:

> da una impresión de miseria sin salvación, de un tristísimo y descuidado desorden. […] A los perros se les permite entrar a la casa y calentarse junto al fuego de las brasas […] Duermen todos juntos y llenan la casa, minúsculo nido de insectos y de calor, único refugio contra el mal y la muerte, hermandad de objetos más que de sentimientos.

Las primeras edificaciones de bloque comenzaron a dividir la casa según ámbitos de uso. Los proyectos de mejoramiento de las viviendas desde la segunda mitad del siglo pasado consideraban la construcción de cuartos, algunas veces incluso desacoplados del primer cubo de bloques que por autoconstrucción o por política pública se había levantado (cf. Nolasco, 1963). Contradictoriamente, la posterior introducción de las estufas a gas les dio una nueva utilidad a las antiguas casas de piedra, madera o maguey. Éstas pasaron a ser las cocinas de humo, separadas de la casa habitación, donde hasta hoy las mujeres del Mezquital prefieren cocinar, echar tortillas o calentar agua.

En las tradicionales unidades residenciales hñahñu se destinaban espacios constructivos para diferentes usos según edificaciones dispersas en el espacio circunscrito a la unidad (Founier, 2007). La casa de bloque fue borrando esa dispersión y desarrolló una división interna ligada casi exclusivamente a ámbitos de uso doméstico. Una de las razones que arguyen en El Boxo las familias que no quisieron bajar sus casas del cerro a las inmediaciones de lo que hoy se denomina el centro de la comunidad, o de aquellos que —como los padres de Isidra y Brígido— retrasaron este proceso hasta ya entrado el nuevo siglo; (era y) es su desacuerdo a "vivir todos apretados," a "poner las casas unas al lado de otras." Como me ha señalado don Patricio, cuando consiguieron que la energía eléctrica llegara a la comunidad, particularmente a la escuela, lo primero que se les comunicó es que debían hacer que la gente bajara para poder conectarse a la electricidad. La mayoría de las familias que trasladaron sus viviendas al plano de la comunidad, cerca de la carretera, lo hicieron en pro de tener energía eléctrica.

En muchos casos bajar la vivienda coincidió con el cambio en el material de la edificación. "Las casas aquí en el centro o de la escuela para arriba, ya casi todas fueron de cemento", me dice doña Herminia. Este cambio en el material también fue un cambio en la forma de vida, las casas —como dicen los que no querían bajar— se comenzaron a construir unas al lado de otras, en sitios no lo suficientemente amplios para continuar con prácticas de cultivo y cría de animales de traspatio. Las milpas, tanto las de ejidatarios como las de los de pequeños propietarios privados, quedaron distantes

de las viviendas; precisamente ellas no se movieron de donde antes estaban las casas y pueden considerarse registro de cuan dispersa eran las residencias en la comunidad. En El Boxo, en promedio, una persona que va a trabajar a su milpa demora una hora de subir cerros y barrancas.

> La creciente separación de lo que era concerniente al ámbito doméstico y de lo que era relativo al ámbito laboral también va a producir varias modificaciones en la concepción de la casa y una nueva concepción del habitar doméstico posibilitará nuevas formas de espacio individual. El alejamiento de las actividades laborales del espacio de la casa contribuyó significativamente a que se redibujasen los límites entre espacio privado doméstico y espacio público […] A partir de ese momento, los límites entre público/civil y privado/doméstico se vuelven más nítidos. El espacio de la casa pasa a estar asociado al descanso, al ocio (Pereira da Silva, 2015: 27)

La división entre el espacio del trabajo y el espacio doméstico en conjunto con la segmentación al interior de las casas puede considerarse resultado de un diseño exógeno de construcción, pero que progresivamente fue adentrándose en las formas de habitar y aspirar en las comunidades. En paralelo a la construcción de la

> casa para cada núcleo familiar, se empezará lentamente a desarrollar también la búsqueda del espacio para cada uno […] la casa propia es cada vez más deseable, y son progresivamente reclamados aspectos como la salubridad, el confort y, lo que más nos interesa, espacios destinados al habitar íntimo e individual (Pereira da Silva, *ibíd*.: 23-5).

La importante presencia del proceso constructivo en las comunidades del Valle, al que me referiré en apartados ulteriores, se relaciona con la necesidad de edificar viviendas para cada núcleo familiar, cuestión cada vez más manifiesta en paralelo a la nuclearización de la familia y las normas de residencia entre los otomíes. Pero, al mismo tiempo, dicha presencia se debe a la búsqueda del espacio para cada quien al interior de las casas. Construir un cuartito para una quinceañera o hacer un cerramiento en los pilares de concreto, son —como desarrollaré en lo sucesivo— formas de continuar construyendo, como dimensión cotidiana del habitar.

Esto último quizás sea la razón del progresivo crecimiento de las viviendas que, desde el primer paralelepípedo de bloque con una o ninguna ventana, se ha ido ampliando y, en muchos casos, convirtiendo en la primera década del siglo XXI, en una versión local y pavimentada de la vivienda californiana, evidencia de un nuevo momento de dilatación de la capacidad de aspirar y, a su vez, de aceleración del tiempo y del contagio gris, producido ahora por la migración internacional.

Pedir y agradecer cemento

Luego de cerca de dos horas de camino y de casi una hora de avanzar por barrancas y terracería, Gerardo bajó abruptamente el volumen de la radio que entre música electrónica, huapangos y norteñas, nos había acompañado desde que a eso de las nueve de la mañana salimos desde El Boxo con dirección a Ferrería. María e Isidra ya se habían asomado a las ventanas izquierdas de la combi. Desenfundando sus celulares, nos dijeron: "—De aquí se ve el Santuario"—. Gerardo paró el motor y nos invitó a bajar a tomar fotos.

Santuario Virgen de Ferrería a la distancia, fotografía de María.

Hacía varios kilómetros que el paisaje había cambiado. La sierra que ya verdea en El Boxo, a esta altura, en el Municipio de Nicolás Flores, es reina y señora. Entre el tupido bosque que cubre palmo a palmo la elevada y rocosa cadena montañosa, en una peña, cuatro o cinco pilares de cemento, sostienen una construcción que a la distancia me recordó lejanas imágenes de la montaña de Taishan.

Luego de las fotos de rigor, volvimos a montarnos a la combi. La música volvió a sonar en las bocinas y Gerardo nos informó que en menos de diez minutos llegaríamos. Así fue. Bajo la sombra de un árbol inmenso, Gerardo estacionó la combi y todos bajamos. "A ver ¿quién los apadrina?", preguntó Isidra, "aquí, la primera vez que vienes tienes que traer padrinos. "Yo me pido a la Itzel", dijo Lupita, adolecente sobrina de Isidra y María. "Pos tonces yo soy madrina del resto" comentó María entre risas.

No se dijo más y las dos madrinas e Isidra, se perdieron entre la hierba, tras el árbol. Gerardo se quedó revisando la combi y nosotros, los primerizos y los niños, caminamos hacia el puente colgante sobre el riachuelo de aguas cristalinas. Antaño, esta corriente alimentó el sistema hidráulico de la Hacienda de beneficio de Ferrería, ahora en ruinas, que sigue dando nombre al lugar, al Santuario y a su Virgen. Ahí nos encontraron Isidra, Lupita y María. Venían cada quien con coronas naturales de flores que ellas mismas habían hecho para poner en nuestras cabezas como manda "el costumbre." Entonces comenzamos a ascender al encuentro de la Virgen, por su calvario.

Por el calor y lo empinado de la pendiente hacia el Santuario, lo primero que un desacostumbrado peregrino agradece es que el calvario esté pavimentado. En cada curva de la subida una pequeña placa o una leyenda manuscrita directamente estampada en la argamasa, recuerdan a la familia que con fe en la Virgen donó aquel trozo de pavimento. Pese al talento de los albañiles que construyeron cada escalón, la simbiosis entre cemento y piedra no acaba de ser perfecta. La piedra sigue dominando. Quizá en un paisaje como el de la sierra de Nicolás Flores sea imposible que el cemento logre la invasiva perfección que está alcanzando en otros rincones del Valle del Mezquital, o tal vez aquí la imperfección invasiva sea parte de los elementos que continúan otorgando eficacia simbólica a la magnificencia de la piedra y su culto; a la piedra que de las faldas de la montaña llega a coronarse en la peña que mezquitalenses, y otros peregrinos, transfiguran en la Virgen de Guadalupe.

Los pilares de cerca de diez metros que había observado a la distancia, sostienen una plataforma de concreto que sale de la montaña al vacío, como balcón en forma de media luna. En

medio de esa plataforma de unos quince metros de ancho por unos treinta de largo, se alza la Virgen de Ferrería: roca de cerca de tres metros de alto por uno de ancho, sostenida, "milagrosamente" por un hilo de piedra de unos sesenta centímetros de alto y unos cuarenta de diámetro. Esa delgada piedra es la base de los "piecitos de la virgencita" me había dicho don Patricio, cuando llegó temprano a casa de Isidra y Alejandro con una veladora que encargó prendieran en su nombre.

Frente a la Virgen de piedra, hay una fila de bancas blancas de cemento con un pequeño techo que únicamente cubre esa parte de la plataforma. Sobre la Virgen sólo un arco con flores de plástico. A sus pies, dos tablas fungen de reclinatorio. A sus costados unas mesas de metal para prender veladoras. Lo sobrio y estrecho del Santuario hace difícil imaginar el mar de gente que, desde diversos puntos, llega en procesión cada 12 de diciembre a este lugar, el mayor centro de peregrinación del Valle del Mezquital y la Sierra Gorda hidalguense. Cuando pregunté por qué era tan sencillo el Santuario varias fueron las respuestas. Una de ellas es que la Iglesia nunca ha dado mucha importancia a este lugar santo para los otomíes. Hasta hace pocos años era difícil que los padres vinieran a oficiar la misa de diciembre. Otra forma de explicar la pobreza material del lugar se refiere a la propiedad del cerro en que se emplaza, "es propiedad privada, por eso las marcas blancas que hay en las rocas a un costado del santuario".

El mayordomo del Santuario, vecino de la comunidad de Itatlaxco, con quien conversé después de que nos dieran los ejotes[216] que María, nuestra madrina, nos había invitado como parte de nuestra primera visita a Ferrería, me explicó que a la Virgen no le gustan los lujos.

"Quisieron ponerle techo, pero ella no se dejó. Se accidentaron varios trabajadores y después que estuvo todo hecho la Patrona lo rompió. A ella le gusta así, natural, para poder mirar todo, para respirar. La Virgen no quiere que le llenen todo esto con cemento, así está bien", me decía, mientras sacaba con una varilla las enredaderas de flores de plástico que adornaban el arco sobre la piedra y que ofrecía a María, recalcando que ya estaban benditas.

[216] En el Valle del Mezquital llaman ejotes o ejotazos a una práctica ritual, desarrollada en el marco de una fiesta patronal o de la visita a un espacio sagrado, en la cual se solicita al mayordomo de la "imagen" (o del lugar) dar golpes en la espalda de los fieles y visitantes con chicotes de palma, cuero o material sintético. Los golpes se aplican en tandas de cuatro, con los que se va formando la señal de la cruz. Esta práctica suele emplearse como acción ritual correctiva, terapéutica o propiciatoria y es solicitada por una figura de autoridad para quien recibe los ejotazos, padres, tíos, abuelos, padrinos, etc.; mismo que paga "la voluntad" al mayordomo.

Por la tarde, gran parte del grupo con el que viajábamos se fue a refrescar al riachuelo. María, Isidra y yo nos quedamos conversando en la mesa, bajo la sombra de una lona empolvada que, en diciembre sirve a los abundantes peregrinos como terraza de una tienda y que en la soledad de un día de julio y entre semana, fue nuestro comedor. Desde ahí podíamos ver el santuario, el calvario y el puente colgante. En la soledad del paisaje no fue difícil distinguir que a eso de las cinco de la tarde el mayordomo, con su pantalón y camisa de manta blanca, descendía desde lo alto del santuario. Cuando se disponía a tomar camino hacia su casa en Itatlaxco, a unos cuarenta y cinco minutos de camino a pie por una huella abierta por las insistentes peregrinaciones que suben las barrancas para saludar a la Patrona, Isidra le llamó a compartir unas tostadas con crema ácida y salsa. Sentado sobre un tronco y mirando la lluvia que comenzaba a caer en los verdes cerros que cobijan el Santuario de Ferrería, el mayordomo comía y compartía trocitos de tostadas con sus dos famélicos perros.

Introspectivo, como casi todas las personas de edad avanzada que acostumbran caminar kilómetros por los cerros del Valle del Mezquital, de ojos claros, mirada taciturna, esquiva y piel clara; con tonos rojizos lustrados por el sol, en cerca de cincuenta minutos de conversación, o de monólogo, a ratos interrumpido por alguna esporádica pregunta mía, de Isidra o María —preocupadas por los niños que no volvían del riachuelo—, el mayordomo nos comentó uno que otro milagro de la Virgen y el catálogo de peticiones propias que actualmente lo hacen estar más aferrado a la imagen de piedra.

> En el albergue de Nico le habían dicho que necesitaban una señora. Yo le dije, si quieres trabajar pues anda. Ella quería ganar su dinero y yo no me opuse. Pero después de unos meses empezó a no llegar a la casa. Después se llevó los hijos. Yo le pregunto a los hijos si su mamá está con otro hombre y no me han sabido decir que no."

"La Patrona sabe por qué hace las cosas", concluyó el mayordomo luego de resumir la historia de la ruptura de su matrimonio. Ahora las cosas no están saliendo del todo bien. A su hijo de trece años le dieron una golpiza "en mayo o junio," y lo "dejaron más muerto que vivo".

> Ya anda bebiendo y me quiere dejar los estudios. Le pedí a la virgencita que me lo proteja y me lo curara. Él ya está bien, pero no quiere volver a la escuela […] También mi hermano está mal. Hace cuatro o cinco meses que no se levanta y no han sabido decir que tiene. Yo tampoco estoy muy bien, ya fui a ver un curandero hasta Cardonal. Los del Comité me han dicho que si ya no puedo seguir trabajándole a la Virgen, ya les diga. Yo les digo que todavía puedo, la Patrona da las fuerzas.

"En Itatlaxco está su pobre casa", nos dijo el mayordomo, luego de invitarnos para que algún día pasemos por ahí. "Hay mucha fruta y los mangos ya no tardan en cocerse". Por lo que nos relataba, imaginé que en Itatlaxco, como en otras comunidades del Valle, hay muchas casas bonitas y poca

gente. “Habremos de quedar unas cien gentes, casi todos mayores”. ¿Y el resto?, pienso preguntarle, pero el mayordomo se adelanta a describirnos de qué manera la comunidad se ha ido desangrando por la migración a Estados Unidos y a la cabecera municipal, Nicolás Flores. “La mayoría está en Texas, aunque ya se han ido por todos lados. Todos mis sobrinos están allá, en Texas y Norte Carolina. Su mamá de ellos fue a visitarlos, de hace veinte o treinta años que no los veía, pero tuvo que volverse por la enfermedad de mi hermano”.

Por lo que vi en el camino entre El Boxo y Nicolás Flores, no es difícil imaginar que como en otras comunidades del Mezquital, en Itatlaxco la *huella más concreta de la migración es el concreto*. En la comunidad, nos contaba el mayordomo, “hay un señor que construyó una casa gigante. Cuartos, ¡los que quiera! Todo de puro bloque. Con un pasillo de varios metros, con tejado de dos aguas, sólo para tender la ropa”. Y su casa, ¿es de cemento?, le pregunto; “Nada más dos cuartitos,” me responde, “se los fui a pedir al presidente municipal, al otro que estaba antes, y me los dio, pero el de ahora ya no da”.

Los mil cuatrocientos pesos mensuales que el Comité de Itatlaxco le da al mayordomo por ir tres veces a la semana a cuidar el santuario y atender a los visitantes, le ayudan dice, pero no son suficientes. A veces puede trabajar, pero gran parte de su tiempo lo dedica a venir a ver a la Virgen. Nos contaba que se levanta temprano, a eso de las seis, para atender a sus animales —unos pollos y dos borregos— y que de vez en cuando trabaja en su comunidad, en tierra de otros. Está ayudando a un señor que plantó olivos “de esos para madera”, nos dice y que riega por goteo con un sistema artesanal construido con botellas desechables de dos litros que recolecta en el Santuario.

Con el pago por su “voluntad a la virgen”, que ya se extiende por cuatro años, y con otros pesos que caen más lento que las gotas que riegan los olivos, el mayordomo está “arreglando un cuartito más”. Quiere traer de vuelta sus hijos: “no están bien en Nico. La niña ya va a hacer sus quince años y yo quiero regalarle su cuartito para que esté cómoda. La virgencita me está ayudando con eso”.

La fe del mayordomo en la piedra santa, de apoco se transforma en cemento. Con ella está levantando el cubo que será cuartito y regalo para una quinceañera que dejó Itatlaxco. La esperanza parece solidificarse como la argamasa que hermana bloque con bloque y levanta casas humildes, como la que imagina y construye el mayordomo, o gigantes como las de los migrantes. La metáfora

que Jon Elster (1997) ocupó para definir aquello que permite a la sociedad mantenerse unida, se hace literal en la aspiración del mayordomo de la Virgen de Ferrería: el cemento de la sociedad y de las familias, es el cemento mismo.

La Patrona no quiere más cemento para ella. Pero como madre bondadosa del mismo modo en que permitió que la argamasa se derramara en el calvario para que sus hijos subieran la montaña, otorgará el cemento para reunificar una familia sumida en la desgracia de la desintegración. Gracias a las bendiciones de la Imagen de Piedra y de la otra piedra hecha bloque y mortero, los hijos volverán a casa, cuando esté terminado el cuartito. Cuando la casa sea digna de recibir a una quinceañera que busca, tal y como buscó el contagio gris en El Boxo, mayor "comodidad y presentación en las nuevas formas de construcción."

La Capilla del Señor de las Maravillas, en el municipio del Arenal, es otro importante centro de peregrinación religiosa en el Valle del Mezquital. Ahí acuden los fieles a pedir y agradecer, especialmente, por mejoras en el ámbito de la salud. En el patio de la Capilla, junto a una muralla un largo mesón sostiene las veladoras. En frente, en otra muralla, la luz de las veladoras ilumina las cientos de fotografías y mensajes escritos sobre hojas de papel para rogar y corresponder. Gracias por curar el cáncer, por el éxito en la operación, por la salud de mi hijo recién nacido y un largo etcétera, empapelan de letras e imágenes la muralla.

Entre retratos y mensajes de agradecimientos y peticiones por salud, dos imágenes pegadas una a la otra y un escrito agradecían al Señor por otro tipo de milagro. En una de las fotografías una familia mimetizada entre albañiles y materiales de construcción comparte una comida, en una escena que parece ser la celebración por una etapa concluida de la edificación de una casa, aún en obra negra. En la otra fotografía, un joven camina por una calle al encuentro de albañiles que, parapetados tras una trinchera de bultos de cemento, meten material hacia la casa. En ambas imágenes predomina el gris, pero ninguna de ellas transmite tristeza, como sí lo hacen las otras cientos de imágenes que en el muro muestran a personas hospitalizadas, o a otras que pese a haber sido retratados sonrientes, acompañan la imagen con un texto que ruega al Señor de las Maravillas la mejora en su grave situación.

El júbilo y la unidad de una familia en torno a una mesa, como muestra la primera de las fotografías, quizá sea la escena que imagina el mayordomo de Ferrería para el momento en que

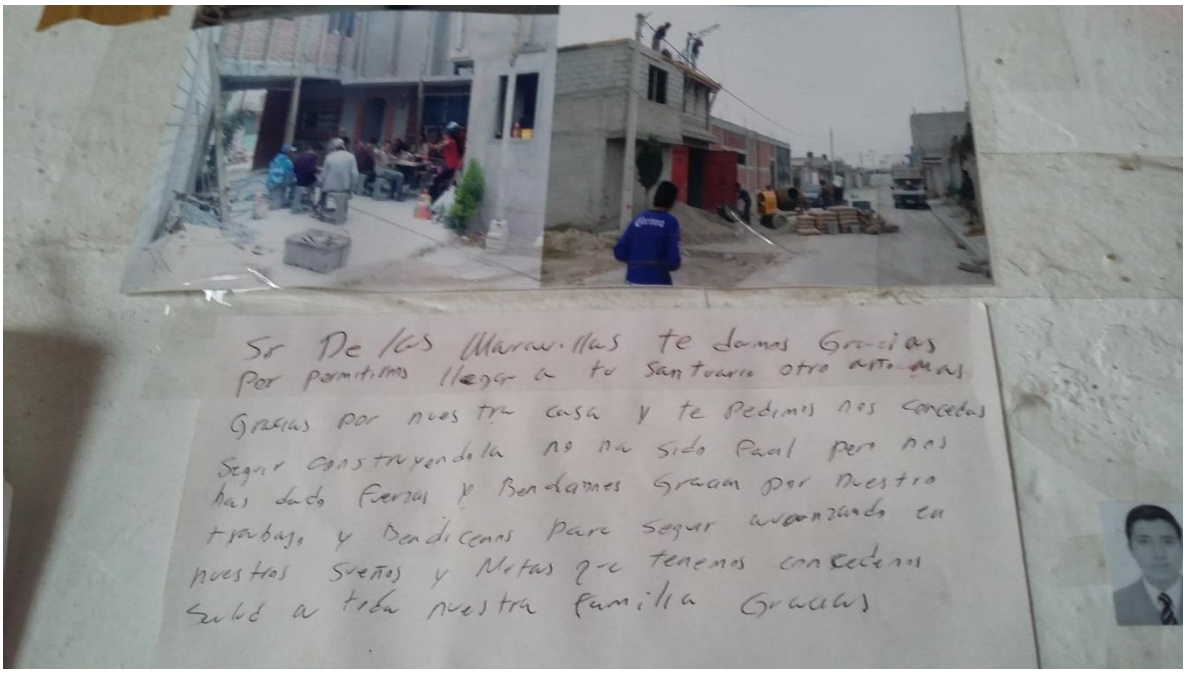
obsequie el cuartito a su hija. La mesa, apunta Pallasmaa (2016: 33-4) cumple una función estructuradora del hogar. En los espacios rurales en particular, dice el arquitecto, la mesa es organizadora de la vida; en ella se pueden percibir las marcas de diferencia entre los días de diario y el domingo, los laborales y los festivos. Es precisamente eso lo que diferencia a ambas fotografías. Mientras una es la del trabajo, la del esfuerzo de meter y subir material para la construcción, la otra es la de la fiesta y la celebración por el trabajo realizado.

Probablemente en todos los rincones del planeta la construcción de una casa para una familia de la clase trabajadora, sea sinónimo de alegría y celebración. La particularidad del Mezquital puede encontrarse, como he tratado de presentar en este capítulo, en la forma en que la edificación de una casa y su materialidad, el cemento, constituyen una forma de entender los regímenes de historicidad que, respecto del habitar, articulan experiencias pasadas y expectativas futuras entre los mezquitalenses. Ambas fotografías, pueden ayudar a profundizar en este punto.

Entre las dos fotografías descritas el presente y pasado difícilmente pueden marcarse. No es posible determinar si la comida familiar de una de las imágenes constituye la celebración por el fin de la obra o si los trabajos de los albañiles de la otra escena, corresponden al pasado de la primera. La dificultad para establecer entre ambas fotografías un antes y un después, un pasado terminado o un presente transcurrido, no puede derivarse de las fotos mismas. Como se desarrollará en el siguiente apartado, determinar cuándo se concluye la construcción de una casa, vale decir: precisar indicadores invariables para definir que una vivienda en su fase constructiva o, más precisamente, en términos de la “idea casa” está terminada, en el Valle del Mezquital es una tarea que se ve dificultada por diversas razones de orden social, cultural y económico que intervienen en las dinámicas locales y contemporáneas del habitar.

Si las fotografías por sí mismas no pueden entregar elementos para interpretar, un antes o un después, de la acción en modo indicativo, es porque en ambas lo que emerge es un proyecto en realización, en modo infinitivo y subjuntivo. Lo primero porque la acción en ambas fotografías no está sujeta a un tiempo determinado: construir/celebrar/habitar (la casa). El tiempo de la acción es incierto, como aquel desconocido que sólo puede ser imaginado. Lo segundo, porque en ambas imágenes aunque el tiempo de la acción es incierto, lo que transmiten es el deseo, la proyección a futuro como espacio de lo deseable y, sobre todo, de lo posible; de lo construible.

Según Reinhart Koselleck (1993: 339) pasado y futuro nunca llegan a coincidir. El espacio de la experiencia y el horizonte de las expectativas son “modos de ser desiguales de cuya tensión se puede deducir algo así como el tiempo histórico” (*ibíd*.: 341). En ambas fotografías, el tiempo histórico está marcado por el *proceso* de construcción de la casa; acción presente que, aunque continua, se orienta por el deseo de futuro. Por ello, la fotografía que plasma la escena de la comida no es la de una familia reunida en la mesa de un comedor al interior de una vivienda terminada, sino la de una mesa fuera de una casa en obra negra, donde una familia se mimetiza con los albañiles y los enceres domésticos, con los materiales y las herramientas de construcción.



> Sr. De las Maravillas te damos las gracias por permitirnos llegar a tu Santuario otro año más. Gracias por nuestra casa y te pedimos nos concedas seguir construyéndola. No ha sido fácil, pero nos has dado fuerzas y bendiciones. Gracias por nuestro trabajo y bendiciones para seguir avanzando en nuestros sueños y metas que tenemos, concédenos salud a toda nuestra familia. Gracias.[217]

En tanto que el tiempo histórico está marcado por el proceso de construcción o, en otros términos, en tanto que la experiencia pasada y las expectativas futuras, se relacionan con edificar una vivienda;

[217] Transcripción propia.

adquiere sentido que las dos imágenes estén pegadas en el muro en que se pide y agradece por la salud al Señor de las Maravillas.

De seguro los "sueños y metas" de la familia y sus miembros trascienden y son mucho más abarcadores que la construcción de la casa, pero la centralidad que ésta adquiere en el llegar/agradecer y pedir al Señor de las Maravillas, ayuda a entender el significativo espacio que en el tiempo histórico de dicha familia ocupa el proceso de edificación de la vivienda. En este tiempo histórico marcado por el proceso constructivo; el pasado se agradece, el futuro se pide y el presente se construye por la benevolencia del Señor.

Del mismo modo que el catálogo de peticiones del mayordomo a la Virgen de Ferrería trasciende su ruego por salud y dinero para construir un cuartito, el pedir y agradecer de la familia al Señor de las Maravillas, va más allá de la edificación de su casa. Empero, en ambos casos pedir y agradecer cemento constituyen actos de fe. Agradecer y pedir como prácticas en el presente, permiten interpretar las formas en que el futuro es imaginado y el lugar que en dicho ejercicio ocupan la construcción y el cemento. Mientras que la Patrona da las fuerzas a su mayordomo para seguir sirviéndole y, con ello, recibir el pago del Comité para levantar un cuartito; el Señor de las Maravillas da fuerzas y bendiciones a una familia para que continúe la construcción de su casa.

¿Cuándo se termina una casa?

La predominancia del gris en las comunidades del Valle del Mezquital no se relaciona únicamente con la perfección invasiva que está alcanzando el cemento público y privado, sino que se debe además al hecho de que el concreto resalta del paisaje por contraste —sea con el de los tonos marrones de la aridez o con el verde abrazador de la entrada a la Sierra— ya que el concreto se presenta casi siempre en su realidad más recia y áspera. En dicha condición las edificaciones de cemento parecieran siempre ser evidencia de construcciones sin terminar, o — como se acostumbra decir— en obra negra.

Pero ¿qué marca la diferencia entre una vivienda terminada o una en obra negra? ¿Cuándo está terminada una casa? Estas preguntas podrían tener una respuesta unívoca. Sin embargo, las experiencias del habitar contemporáneo en el Mezquital pueden resolver dichas interrogantes de diversas maneras. Conversando con albañiles y "chalanes" de la construcción de El Boxo, comprendí

que la idea de una vivienda acabada tiene, por lo menos, dos sentidos. Una referida al proceso de construcción y, la otra, al deterioro producido por la (no) habitación.

"Esa casa ya está acabada. Tiene sus puertas y sus ventanas como las pidieron. Está toda aplanada y por dentro pintada. Hasta su barda ya tiene". ¿Pero alguien la habita?, "No".

"La gente es como si fuera la comida de las casas. Si no hay gente la casa se echa a perder. Esa casa está bien acabada"; apunta Brígido, refiriéndose a la vivienda de uno de sus hermanos migrantes. "La empezaron a construir hace nueve años, así como está ahora está hace como siete años; pero ahí está, acabándose. Como no vive nadie, en esas casas se empiezan a desmoronar los muros".

Vivienda en proceso constructivo, Santuario Mapethé.

El doble significado de "casa acabada" no tiene que ver aquí con la diferencia entre casa y hogar, entendida una como realidad estructural y, la otra, como dimensión fenomenológica y existencial del habitar una vivienda (cf. Pallasmaa, 2016). La duplicidad de sentido se relaciona con las etapas que simbólica y materialmente desdibujan la finitud del proceso constructivo. Es posible encontrar casas que aunque relativamente nuevas en sus cimientos parecen en ruinas o en acelerado proceso de aluminosis; porque no se han ocupado, porque se ocuparon sin terminar o porque no acaban de construirse. Las viviendas en ruinas por no ser ocupadas y aquellas sin terminar comparten dos cosas:

la materialidad y la proyección al futuro. Mientras unas podrán ser la cáscara concreta e inconclusa de un hogar, otras se continúan preparando, bloque a bloque, para llegar a serlo.

Como ya he mencionado, el aumento en el número de viviendas en las comunidades del Valle y, particularmente, la eclosión de viviendas con estilos de construcción novedosos y tamaños exuberantes, si se les compara con los primeros paralelepípedos de bloques que comenzaron a aparecer ya entrada la segunda parte del siglo pasado, está directamente relacionado con la masificación del fenómeno migratorio transnacional.[218] La construcción de la casa propia fue ,0y sigue siendo) uno de los objetivos primordiales que motiva la dinámica migratoria. Investigaciones desarrolladas en la región han concluido que, después del consumo básico, el segundo destino principal de las remesas es la construcción de viviendas (Franco, 2012a). Desde el punto de vista aspiracional, este hecho —junto a la activa participación de los mezquitalenses en clubes de migrantes que mantienen conexión real y permanente con sus comunidades de origen, vía la transferencia de recursos para las obras (cf. Pizarro, 2010) — ha posibilitado plantear que la repetida idea del sueño americano, tras el que se dice se van los migrantes indocumentados, es indisociable del sueño mexicano. Edificar la casa para el retorno es una de las formas de ir concretando ese sueño, porque como me dijo don Doroteo "acá está el futuro, allá nada más se va a trabajar". De tal modo, si el fenómeno migratorio (con sus vaivenes) ha sido una constante en la historia reciente del Mezquital; la construcción, o más bien el proceso constructivo, es también una constante en la experiencia de habitar la región en el mismo periodo.

La edificación de la vivienda propia es también síntoma y resultado de la progresiva transformación en las normas de residencia y en la composición de los hogares. Ello está ligado a diversos fenómenos, dentro de los cuales la migración y el deterioro de la economía campesina (y sus normas de herencia) ocupan un lugar preponderante. En la década final del siglo pasado y en los primeros años del presente, en las comunidades la regla de residencia virilocal —ver capítulo VI—, se agudizó por la extendida integración de los hombres jóvenes a los flujos migratorios. Las mujeres casadas, con esposos migrantes, quedaban "encargadas" en casa de los suegros que además de la manutención de éstas y, si los había, de los hijos; ejercían el control económico y sexual de la nuera.

[218] Como se relató en apartados anteriores, tanto la transformación de la vivienda tradicional, como la masificación en el uso del bloque de cemento en la edificación, son procesos anteriores a la intensificación del fenómeno migratorio internacional. Empero, la importancia de éste en la economía local y, particularmente, en la dinámica de la construcción; lo convierten en punta de lanza para pensar la patente presencia del proceso constructivo en la región, así como para interpretar la emergencia de nuevos diseños de viviendas; tanto desde el punto de vista estético, como funcional.

Lo primero mediante la captación de las remesas y, lo segundo, a través de la vigilancia para evitar posibles infidelidades. La integración de las mujeres casadas, solteras, abandonadas o divorciadas a la migración a Estados Unidos, especialmente después de 2001, posibilitó que la etapa de residencia patri o virilocal, fuese abreviada por el impulso a la construcción de la casa propia.

Todo esto ha significado la emergencia de nuevos escenarios para la composición de los hogares posmaritales en el Valle. Junto a ello, nuevas dinámicas de residencia como las uniones de hecho o la de mujeres jefas de familia, han acelerado la lógica: nueva familia, nuevo hogar y nueva casa. Esto último es evidenciado por el sostenido crecimiento en el número de las viviendas en las comunidades.

En relación a esto último, doña Herminia señalaba: "en otra banda, la curva de la entrada a Pilas, antes casi no había casas, ni camino para subir había. Estaba la casa de mi papá y nada más. Ahora está lleno. Todas son casas nuevas ya parece como si fuese otro pueblo. También por detrás de la escuela, ahí casi no tenía casa. Ahora están todas juntas". Gran parte de esas casas pertenecen a familias jóvenes, muchas de ellas con hijos en edad escolar. Son familias que, en su mayoría, tienen experiencias migratorias y que lograron su residencia neolocal al mismo tiempo que construyeron su nueva casa con los ahorros del andar trabajando al otro lado.

Aunque evidentemente no sólo quienes migran aspiran o logran construir sus casas de cemento en el Valle, el inexorable vínculo entre la construcción contemporánea de las viviendas mezquitalenses y la migración, hace que sus dinámicas estén igualmente vinculadas. En otros términos; construir, "acabar" y/o ocupar una casa de cemento está, generalmente, ligado a los vaivenes del proyecto migratorio y a las discrepancias temporales de la migración. Avanzar en el proceso constructivo de una casa depende, en estos casos, del dinero que envían los migrantes, encargando a sus familiares supervisar las obras. Las fluctuaciones de la economía estadounidense y sus mercados de trabajo, así como la capacidad de ahorro o la disposición de los migrantes de continuar con la empresa constructiva de sus casas, determina el curso y la velocidad en el avance de la construcción. Pero también ocupar la casa tiene que ver con ello.

Casa de Alejandro e Isidra

Si la casa es la cáscara o el contenedor de un hogar (Pallasmaa, 2016:16), el retorno migratorio podría ser un punto culmine en el proceso que va desde construir la casa hasta habitarla. En otros términos, volver al Valle y ocupar la vivienda edificada por el envío de remesas, debería ser una etapa conclusiva del proceso constructivo. No obstante, la dilatación de la etapa migratoria o la interrupción abrupta de ésta, por desempleo prolongado o deportación, como ha sucedido desde que en 2008 estallara la crisis económica en Estados Unidos, puede significar habitar una vivienda que aún no ha sido concluida, en términos de las condiciones de habitabilidad o en términos del proyecto ideal de vivienda que se había planteado el migrante y su familia. En estos casos, para ojos externos, la casa puede estar terminada o, por el contrario, ser una vivienda en obra negra.

"Aquí estaban mis papás y algunos de los hermanos de Isidra. Pero ellos no podían estar al pendiente de lo que hacían los de la construcción. Primero me avisaron que ya no seguirían con el mamposteo porque el terreno era muy irregular y se estaba gastando mucha piedra, por eso pusieron estos pilares. Después me llamaron para preguntarme si acaso no quería que agrandara los cuartos", me contaba Alejandro mientras mirábamos su casa que en más de 130 m^2 alberga una familia de cinco personas, el matrimonio y tres hijos. "Yo quería una cocina amplia y una sala grande, ya ve que luego se necesita para fiestas. Los cuartos los quería más chiquitos". La sala de la casa quedó gigante pero cortada por un muro que divide un espacio que ahora ocupan como comedor y otro que era utilizado

como sala, antes de que la señal digital dejara inutilizable el único televisor de la casa. En el bautizo de Andreita, hija menor de Alejandro e Isidra, o en la celebración por la clausura escolar de Alexis, su hijo mayor; los comensales quedaron repartidos entre los dos espacios descritos, situación que probablemente hacía recordar al matrimonio que la casa que ellos proyectaron y soñaron desde Estados Unidos, no es la que les construyeron.

La casa de Alejandro e Isidra, a ojos externos, parece estar terminada pero aún no es ese proyecto ideal, no es "la idea casa" que como matrimonio imaginaron. Alejandro ya no puede achicar los cuartos ni tirar el muro que divide lo que pensó como especie de salón de fiestas, pero sueña con construir dos o tres cuartos más haciendo cerramiento de los pilares que, desde el suelo pedregoso del cerro, se levantan más de tres metros para sostener la vivienda.

"Las casas que usted ve acá", me decía el maestro Francisco mientras me daba un recorrido en su carro por la comunidad de San Miguel Tlazintla, en el municipio de Cardonal, "son de dos tipos: las vacías y las huecas. Las vacías son de los migrantes que no han vuelto y mandan y mandan dinero pa' terminar esas enormes casas y las huecas son la de los migrantes que volvieron y no logran llenarlas". Sin entrar a esas viviendas, desde la carretera y sin detener el carro, con el maestro podíamos concluir que esas viviendas no estaban terminadas.

Angela Giglia (2012: 20) diferencia dos modalidades concretas del fenómeno del habitar en la época contemporánea, dos relaciones posibles con la vivienda.

> Una consiste en ir habitando (y ordenando) la vivienda conforme se procede a su construcción (como sucede en el caso de la vivienda de autoconstrucción). La otra concierne más bien al ir a habitar (y ordenar) una vivienda ya construida. Se trata de procesos socioculturales distintos, basados en una relación diferente con el espacio habitable.

En el Valle del Mezquital ambas modalidades aparecen al unísono. Las casas de los migrantes son edificadas en diferentes etapas —"según se logre ahorrar" dice Alejandro—, a través del pago a una empresa contratista, integradas muchas de ellas por migrantes retornados que contratando a una cuadrilla de albañiles forman una microempresa. El compromiso de los contratistas es entregar una vivienda en condiciones de ser habitada, pero las vicisitudes de la migración, el empleo o la restructuración de la escala de prioridades de las familias, hacen que algunas de las etapas de edificación nunca comiencen o se prolonguen o detengan por tiempos indeterminados. De modo tal que los retornados deben "ir a habitar (y ordenar) una vivienda ya construida" pero que, al mismo

tiempo, deben “ir habitando (y ordenando) la vivienda conforme se procede a su construcción”, como proceso continuo.

Si es difícil establecer cuándo se termina una casa en el Mezquital es precisamente porque la experiencia contemporánea del habitar se relaciona más con el construir, que con el ocupar y rematar casas ya construidas. Se habita en construcción, se habita en obra negra y ello hace que el gris sea permanente no sólo en el contraste del paisaje, sino en la cotidianidad de muchas familias que siguen edificando su casa.

Al habitar, decía Heidegger (1994), ingresamos por medio del construir; éste tiene por meta aquel: el habitar. El hombre, según el filósofo, es en cuanto habita. El habitar es el construir auténtico del hombre, expresado tanto en el construir como cultivar y cuidar, así como en el construir como edificar. De modo tal que tanto el construir como el habitar, son para el filósofo el ser sobre la tierra, vale decir la experiencia cotidiana del hombre y, al mismo tiempo la que le otorga esa condición. La experiencia contemporánea del habitar en las comunidades del Valle del Mezquital puede ser evidencia etnográfica para la máxima de Heidegger (1994:128) en este planteamiento: “construir no es sólo medio y camino para el habitar; el construir es ya en sí mismo habitar”. Los habitantes mezquitalenses están habitando el Valle precisamente porque lo están construyendo.

Cemento, deseo y esperanza

Un inmenso dólar alzado sobre fuertes pilares de cemento y piedra como objeto que intenta, sin lograrlo, corporizar lo real, funciona como objeto de deseo y al mismo tiempo de fe en lo ausente, en la promesa incumplida del sueño americano. C*ayeron las lluvias, se precipitaron los torrentes, soplaron los vientos y sacudieron la casa —dice en Mateo 7:24 la parábola de la casa sobre la piedra— pero ésta no se derrumbó porque estaba construida sobre roca. Cuando el capitalismo estadunidense se venía abajo y se precipitaron los torrentes de migrantes de retorno al Valle del Mezquital; el monumento al dólar, algo más despintado que antes seguía, sobre la piedra, atestiguando el deseo y la fe de los habitantes mezquitalenses en que algún rumor llegará del otro lado diciendo que las cosas están mejor y es tiempo de volver a intentar cruzar.*

El cemento que se derrama en el Valle del Mezquital como evidencia de un cambio ya no solo cosmético en las condiciones materiales de existencia es, en las últimas décadas, resultado de esa

mezcla entre la fe y el deseo de financiar el sueño mexicano con la pesadilla americana. Como apuntaron Deleuze y Guattari (1985:36)

> la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas […] (Porque) incluso las formas más represivas y más mortíferas de la reproducción social son producidas por el deseo, en la organización que se desprende de él bajo tal o cual condición.

Por ello incluso en un contexto de extremo deterioro de la oportunidad de concretar el proyecto migratorio, éste sigue siendo alimentado por el deseo. Por ello también el dólar monumentalizado, siguiendo la tipología del billete americano, luce la leyenda "Un dólar mexicano," y a continuación, otra que dice "Dios bendice a todos."[219]

El deseo, como la esperanza, siempre está proyectado hacia el futuro. Mientras lo primero es la proyección hacia un objeto del cual se carece, la segunda es un modo del primero más ampliado y complejo. No hay esperanza sin deseo, apunta Terry Eaglaton (2016), pero puede haber deseo sin esperanza. En la esperanza anida el espíritu de una trama, que vincula el impulso presente a una consumación futura. En tal sentido a diferencia del deseo, la esperanza constituye un compromiso con el futuro, que se alimenta en la potencialidad de éste, en su relación con el presente. En efecto, como dice el arquitecto finlandés Juhani Pallasmaa (2015:72), el hombre es capaz de construir sólo si tiene esperanza.

Si el dólar ausente y las obras que éste, la gestión política, la fe en la Virgen o en el Señor de las Maravillas; bajarán a las comunidades del Mezquital, son en la proyección al futuro objetos del deseo, el cemento privado del presente es parte de la infraestructura material de la esperanza. Es el que otorga, como discutí en capítulos anteriores, los fragmentos de esperanza sobre los que se continúan engarzando los momentos del ahora con el futuro imaginado, la imaginación del tiempo porvenir ligado a nociones de vida buena que, más allá del optimismo cruel, permiten el "*impase* de vivir en el momento avasallantemente presente" (cf. Berlant, 2012). Estos fragmentos son los que

[219] En agosto de 2016, visité la comunidad de La Florida, en peregrinación junto a la comunidad de El Vithé que llevó, como manda "el costumbre," sus imágenes de la Virgen de Guadalupe y San Juan Diego a la fiesta de Santa Rosa de Lima, patrona de la Florida. Acá uno de los mayordomos me contó que en marzo del mismo año un fuerte ventarrón derribó el antiguo monumento al dólar. Éste había sido pintado a mano y llevaba las leyendas citadas. En una rápida obra levantaron un nuevo dólar, esta vez reforzado con nuevos pilares y con la imagen ahora serigrafiada. Como El Dólar da la bienvenida y es a su vez la meta del carril para las carreras de caballo que realizan durante la fiesta patronal y en otras fechas, decidieron no reproducir esta vez la frase Dios bendice a todos. "En las carreras apostamos, es cosa del azar y eso no es de Dios" me dijeron. Por la misma razón no reprodujeron el lema nacional de Estados Unidos, *In God We Trust*, impreso en el dorso del *one dollar*.

otorgan nociones afirmativas de futuro a aquellos que vivieron su infancia escuchando el granizar en los techos de zink, en los frágiles cartones alquitranados o en la de los que anduvieron días cortando pencas de maguey para techar casas de paredes de pasto y barro. Aquellos que, aun reconociendo las virtudes de las formas pasadas de construcción, vinculan el cambio al bienestar y a un tiempo acelerado, producido "de volada," gracias a la diáspora mezquitalense que, para "adquirir un poquito más de economía," transitó desde la migración nacional a una prolongada migración internacional.

Por todos los rincones de las comunidades del Valle del Mezquital se pueden observar bloques de cemento apilados. Algunos de ellos ya corroídos por la erosión o la humedad. En otro tiempo, en los años setenta, el antropólogo Luigi Tranfo (1990 [1974]), decía que esas pilas de bloques eran historias de dolorosos ahorros. En las primeras décadas del siglo XXI, continúan siendo eso, pero son también resultados del deseo, fragmentos de esperanza y, sobre todo, formas de seguir imaginando y planificando futuros concretos.

Capítulo IX

La música de Lupita.

Construcción de la contemporaneidad comunitaria

Una persona que escucha un relato está en compañía del narrador
Walter Benjamin

Primera Escena

Eran cerca de las nueve de la noche cuando llegué a la parada del bus desde la que debía caminar hasta el centro de Ixmiquilpan. Sabía que la última combi a la comunidad de El Boxo, desde San Antonio, salía a las nueve y media; por lo que debía acelerar el paso para alcanzarla y, con ello, evitar pasar la noche en la ciudad. Lo logré. Aún quedaban espacios y el conductor esperaba llenar la combi para salir. Nunca antes me había trasladado a la comunidad a esa hora. Percibí, al interior del transporte, un ambiente diferente al que había observado en otras oportunidades en que hice ese

trayecto. No sólo la gente era diferente, también lo era la decoración interior del transporte. Un tubo con luces de neón led enmarcaba el techo de la combi y reverberaba de púrpura saturado las frentes de los, ahora, jóvenes pasajeros. No había cajas de verduras, ni quintales de maíz, ni bolsas de pollos asados, ni bandejas de huevo. En el piso de la combi lucían una que otra mochila de estudiantes que a esa hora regresaban de Pachuca, la capital del estado, o de trabajadores jóvenes que a diario bajan a Ixmiquilpan.

Finalmente, la combi se llenó. Al encender el motor, se encendió también una pantalla LCD que, en la parte de adelante del transporte, marcaba el punto donde empezaban y acababan las luces de neón. Entonces, en la pantalla apareció David Getta y, con él, los electrónicos y saturados sonidos que por cincuenta minutos fueron la banda sonora de nuestro recorrido hasta la comunidad de El Boxo.

Segunda Escena

Gerardo, joven de 26 años de El Boxo, hace unas semanas había comprado un compresor de agua para el lavado de coches. "Mi tirada", me dijo, "es que los de las combis pasen hasta aquí a lavar… ya ves que no les gusta traerlas todas puercas, porque la gente luego luego reclama. Allá en Santuario hay un señor que las lava, pero así a puro cubetazo, a los choferes no les gusta, no queda bien pues… por eso van a empezar a venir aquí."

El día lunes, día en que comenzaría a operar el "Auto-lavado El Boxo", visité a Gerardo. Eran casi las once de la mañana y ya habían pasado dos combis. Todo pintaba de maravillas. La neoliberal promesa del micro emprendimiento parecía estarse cumpliendo para Gerardo. "Hubiera estado bueno tener unas bocinas, como allá en Ixmiquilpan", me dijo. "Ya ve que allá cuando hay una inauguración de una tienda ponen bocinas para anunciar y así atraer a la gente". ¿No tienes estereo? le pregunté. "No", me dijo. "Ahí hay un radio pequeño". Fue por él y trajo una especie de radio-reloj en forma de coche de carreras. "Eso sí", apuntó Gerardo, "éste tiene la antena mala. No va a jalar ninguna radio. Pero se le puede poner memoria, ahí tengo una, pero ni sé de qué es".

"¡Órale, tá chingona[220] está!", dijo Gerardo cuando comenzó a sonar la primera canción. Un hip-hop que ni él ni yo supimos identificar. Los niños estaban en la escuela, los gallos habían dejado de cantar

[220] Aunque el término tiene diversos significados en el habla popular mexicana, acá puede vincularse a ideas relativas a lo "bueno", lo "de calidad", lo "potente", etc.

hace varias horas y, más que nunca, era el tiempo en que la comunidad parece vacía. Por ello el sonido de la pequeña radio de Gerardo parecía amplificarse más que las bocinas de Iximiquilpan.

Luego de la abertura musical que sorprendió a Gerardo, siguió otro hip-hop, luego otro y después otro, más allá de la eternidad del caluroso medio día de la comunidad. La música pasó a ser incidental en nuestra conversación a la espera de la llegada de la próxima combi, que, según el cálculo de Gerardo, debía llegar a la una de la tarde. Mientras esperábamos al próximo cliente, con la mirada puesta en la serpenteante carretera, llegó Isidra, tía de Gerardo. ¿Y esa música Gera? ¿Qué te dio por escuchar música de *nigger*[221] ahora? ¿ya te crees muy *nigger*? Preguntó Isidra, con un tono jovial.

Tercer Escena

Hacía cerca de una semana habíamos empezado un taller de guitarra para los jóvenes y adultos de El Boxo. Desde el primer día Esteban parecía inquieto y, en gran parte de las sesiones, aburrido con la petición de repetir hasta el hartazgo el ritmo de *chuntata*,[222] con el que comenzábamos a formar los acordes para el "Cielito lindo".

El aspecto de Esteban, un adolescente de poco más de 16 años, era diferente al del resto. Traía una muñequera de cuero, un piercing en el labio y un mechón de pelo que siempre le cubría un ojo. Si a todos o casi todos los participantes en el taller les podía parecer lejano o monótono el *chuntata*, a él debía sonarle todavía más distante, imaginaba.

José Alfredo, amigo de Esteban, era uno de los más avanzados del grupo. Él había llegado al taller con conocimientos previos de guitarra y siempre estaba ayudando a Esteban con los acordes. En otros momentos le enseñaba algunas escalas para hacer el bajo en canciones norteñas. Un día que estaban en eso, me acerqué y les animé a que formaran una banda. En la comunidad no hay grupos musicales y podrían armar algo bueno para la fiesta de Santos Reyes en enero, les dije. Esteban sonrió con un dejo de ironía y José Alfredo me respondió, "no ¿cómo cree? si éste nada más dice que le gusta el rock. Antes era grupero[223] y ahora dice que no". ¿Qué música escuchas? Le

[221] Sustantivo del inglés usado en Estados Unidos para referirse peyorativamente a las personas afro-descendientes.
[222] En México popularmente se reconoce al vals, ritmo de gran parte del cancionero "ranchero", como *chuntata*, por una relación onomatopéyica establecida en base al compás 3/4 de ese ritmo (chun-ta-ta, chun-ta-ta…).
[223] Grupero, se refiere a un género de la música popular mexicana surgido de influencias diversas como el rock en español de los años sesenta y setenta, la cumbia, la música norteña y la ranchera. Este género ganó popularidad, especialmente

pregunté a Esteban. Ahora puro *ska* y *reggae*, me respondió. No bastó más para que el resto de los asistentes al taller comenzara a hacerle bromas y a insistirle que se "echara" una de esas canciones que escucha.

Lo nuevo y el tiempo biográfico

Las escenas descritas comparten tres elementos. El primero, es su relación con la música. El segundo, vinculado al anterior, es el de la música desde el punto de vista de las audiencias. Finalmente, el tercero se relaciona con el tiempo, en particular con la desestabilización que la novedad ejerce sobre lo presente.

Aun cuando los estudios culturales bastante aportaron sobre la cuestión de las audiencias y, en particular, de las audiencias activas; en gran parte de la antropología de la música o, en términos más generales, en los estudios sociales de la música, los receptores siempre han ocupado un lugar marginal. Ya a finales de los ochenta del siglo pasado, James Obelkevitch (1989:102) preguntaba: ¿Se puede decir que existe la música sin alguien que la escuche? Y respondía, "cualquiera que lea el trabajo de los musicólogos —e incluso de los historiadores sociales de la música- puede olvidarse de pensar en ello. Los oyentes no tienen espacio […o] han tenido muy poca atención […] Hemos aprendido mucho sobre los productores de música, pero los oyentes siguen siendo grandes desconocidos".

La digresión de Obelkevitch me ayuda a pensar en dos elementos de mi trabajo etnográfico. En la comunidad de El Boxo, no existe ni un solo músico. El último ejecutor de un instrumento musical falleció hace más de quince años. Don Arón, que era quien a duras penas acompañaba con su violín al difunto, no ha vuelto a tocar porque no sabe cómo afinar su viejo violín. Pero tampoco ha vuelto a tocar porque el difunto sabía en la guitarra la única canción que don Arón podía seguir bien, aquella por la cual se ganó su apodo, el de Muchacha bonita.[224]

Por esta razón una antropología de la música en El Boxo, sólo puede hacerse considerando a los receptores de sonidos siempre foráneos a la comunidad. Sonidos como los que, desde 1999,

---

en los espacios rurales desde la década de 1980. La popularidad de este género es patente en la actualidad en el campo y la ciudad, con nuevos exponentes que suelen ser del gusto tanto de las generaciones mayores como de las más jóvenes.

[224] Muchacha Bonita, canción popular ranchera de autoría de José Alfredo Jiménez; conocida, especialmente, por la versión de Antonio Aguilar para la película "Aquí está tu enamorado" (1963).

comenzaron a llegar a los estéreos por las señales de la Radio Indígena La voz del pueblo Hñähñü y que, en la actualidad, se han diversificado por la captación de otras emisoras comerciales como la "K Buena", "La Z" o por el acceso a música digital, descargada en algún café internet de Ixmiquilpan o Cardonal.

Entender a los habitantes de El Boxo como consumidores de sonidos siempre externos, implica considerar las formas en que dichos sonidos impactan en la cotidianidad de un espacio eminentemente rural. Ello cobra relevancia, más aún si se considera la actual dilatación de las posibilidades de acceso a nuevos sonidos cada vez más distantes de los de aquellos que, por décadas, marcaron los repertorios musicales locales.[225] Dicha dilatación ha sido promovida por el acceso a nuevos medios electrónicos que, como ha planteado Arjun Appadurai (2001; 2015), en el marco de la globalización han promovido un giro en el ambiente social y cultural, manifiesto incluso en los espacios más recónditos del planeta. En estos espacios el acceso a nuevos estímulos foráneos, sean estos discursos, imágenes o sonidos; instala lo nuevo en las rutinas de la vida cotidiana y otorga nuevas posibilidades a sus habitantes para la construcción de la identidad y la imagen personal. Con ello los guiones de las historias de vida posible, así como la capacidad de aspirar e imaginar otras vidas (cf. Bodei, 2014), se desanclan cada vez más de los márgenes de lo tradicional o lo ya conocido.

En relación al tiempo social, las tres escenas nos sitúan en el registro de lo nuevo, de la novedad. Aquello que por no haberse experimentado antes sorprende y escapa de los márgenes de lo archivado. Lo nuevo sorprende como me sorprendieron a mí los electro sonidos de la combi, o a Isidra la música de *nigger* en una radio de Gerardo, o a los alumnos del taller de guitarra el *ska* y

[225] Aunque la región del Valle del Mezquital cuenta con escazas investigaciones etnomusicológicas, un temprano estudio que puede ayudar a imaginar el repertorio tradicional es el de Vicente T. Mendoza ([1964] 1997), realizado en 1936. Mendoza agrupó la música recolectada en dos secciones: la religiosa y la profana, divididas en: canciones de cuna, cantos con referencia a animales, cantos amatorios, salmodias en forma de responsorios, alabanzas (generalmente en español), melodías instrumentales y melodías de danza tradicional. La instrumentación reportada en esa investigación es la del violín, sonajas, bombos, flauta de carrizo y cascabeles. En años posteriores puede visualizarse la popularización de la guitarra tipo española, así como —en la segunda mitad del siglo veinte— la llegada de nuevos ritmos y estilos musicales. Por esas décadas se hace popular en la región el huapango, música de la región huasteca (que cubre varios estados mexicanos, incluido el de Hidalgo con algunos municipios circundantes al Valle del Mezquital), así como músicas extranjeras y un conjunto de repertorios incluidos dentro de la denominada música regional mexicana (música de banda, rancheras, mariachi, etc.). La expresión de alguna de estas tendencias musicales puede apreciarse en el documental de Paul Leduc y Roger Bartra "Etnocidio: Notas sobre el Mezquital" (1977). Raúl Guerrero (1983: 244-5) reportó que hacia los años setenta ya era prácticamente imposible encontrar exponentes de canto tradicional otomí en el Mezquital. Por la influencia del cine, la televisión y la radiofonía en la región, la música tradicional había sido desplazada. En el concurso de Música Otomí, de 1976, organizado por el PIVM en Ixmiquilpan, dice Guerrero, "las canciones «otomíes» presentadas a concurso, eran cantos populares, no folklóricos, procedentes de la ciudad de México […] pero con el texto […] traducido a la lengua otomí".

reggae de Esteban. En la medida que suspende o por lo menos desestabiliza los márgenes de lo propio, lo conocido y cotidiano; lo nuevo sorprende y golpea con lo ajeno la estructura de lo propio o de lo ya apropiado, toda vez que lo nuevo, entendido aquí de modo limitado, adquiere su sentido de novedad únicamente respecto de lo corriente.

La idea en torno a que lo nuevo llega a golpear lo propio y lo conocido, viene bien para hablar metafóricamente de la novedad de las músicas de las tres escenas descritas. Kant, señalaba que la música es una práctica que violenta o perturba a quien no quiere participar de ella. Como el aroma de un perfume, decía el filósofo, la música se entromete en el receptor sin consentimiento de éste. En sus palabras, "el oído no da la forma del objeto […] porque en sí no significan nada, o al menos ningún objeto, sino, en rigor, meros sentimientos íntimos [...] la música […] es, un juego regular de sensaciones del oído, que es como un lenguaje de meras sensaciones (sin ningún concepto)" (1991:54-5).

A diferencia de las artes figurativas que van desde los conceptos a las sensaciones; la música, según Kant, lo hace en el camino inverso. Vale decir, va de ciertas sensaciones a ideas indeterminadas. Pero aquí, lo primero es fundamental. La música, antes de ser conceptualizada, puede imponer por sí sola sensaciones que conducen a ideas. Lo bueno, lo malo, lo placentero, lo c*hingón* del primer hip-hop para Gerardo o lo monótono del mismo ritmo después de cinco o seis canciones. Por eso la música puede golpear como una novedad que luego debe conceptualizarse. Como Isidra que se sorprende con la música de Gerardo y que, por su experiencia de migrante internacional de retorno, puede vincular esos sonidos a la música de *nigger* que escuchó alguna vez en los Estados Unidos. La misma capacidad de conceptualización de lo nuevo es lo que puede hacer José Alfredo frente a los novedosos gustos musicales de su amigo Esteban. Gracias a esa conceptualización, José Alfredo, puede agrupar al *ska* y al *reggae* de Esteban, en una idea general de lo que entiende por rock.

Para conceptualizar lo nuevo es necesario contar con conceptos, ideas previas, configuradas por la experiencia del sujeto. En un registro fenomenológico dicha experiencia individual deviene del aspecto temporal tridimensional de la existencia; en tanto que tiempo interior, intersubjetivo y biográfico (cf. Leccardi, 2014). En este punto, me concentro en el tiempo biográfico entendido como el "conjunto de esquemas interpretativos, de carácter cognitivo, en el cual el sujeto se apoya para construir un puente entre el propio tiempo de vida y el espacio temporal que lo trasciende" (*ibíd*.: 81).

En otras palabras, el tiempo biográfico es el que permite al sujeto articular su propia experiencia temporoespacial con aquellas dimensiones estructurales no necesariamente aprehensibles desde la experiencia directa; vale decir, el tiempo de vida del sujeto. La construcción del tiempo biográfico, como elaboración de una narrativa que articula y sincroniza diversas dimensiones temporales, es un ejercicio reflexivo que se hace patente a la hora de evocar la memoria, imaginar proyectos de vida o, como acá nos interesa, interpretar o decodificar estímulos novedosos. En este último aspecto la experiencia personal es la base para dar forma de objeto a una sensación puntual. La experiencia migratoria de Isidra a Estados Unidos, le posibilitó asociar el recitado rítmico que surgía de la radio reloj de Gerardo con lo que ella entiende como música de *nigger*.

La contemporánea dilatación de los estímulos externos y novedosos promovida por el acceso a medios electrónicos de comunicación, así como por el movimiento migratorio de habitantes rurales de comunidades como El Boxo, implica que el ejercicio de construcción del tiempo biográfico sea cada vez más patente o, parafraseando a Margaret Archer (2012), se torne en un imperativo reflexivo para afrontar las inestabilidades del tiempo presente. Del mismo modo, la construcción del tiempo biográfico, en condiciones de desestabilización constante de lo ya conocido y de las posibilidades que ello abre, promueve una fricción entre la biografía personal y las expectativas tradicionales o, dicho de otro modo, entre las trayectorias individuales, su interpretación y los marcos de lo probable, intuidos desde estructuras precedentes.

En el contexto de la modernidad tardía, las "biografías normales" asociadas a instituciones o estructuras "tradicionales" o de la sociedad industrial son bloqueadas por la dilución de las propias estructuras desde las que éstas emergían (cf. Beck y Beck-Gernsheim, 2003). En dicho sentido, "la biografía personal queda al margen de pautas previas y queda abierta a situaciones en que cada cual ha de elegir cómo actuar" (Beck, 1998: 171). De ahí que las biografías emergen ahora como "biografías autoproducidas" (*ibídem*).

A nivel de los colectivos, las transformaciones descritas implican, volviendo a Appadurai (2001: 22), que la imaginación —a la que antes nos referimos— se constituya en una realidad colectiva, un hecho social y un imperativo. Los estímulos externos, así como los flujos migratorios y las grandes diásporas que constituyen la experiencia de grandes contingentes de la humanidad, introducen la fuerza de la imaginación en la vida cotidiana, así como en las mitografías diversas que sustentan las vivencias locales. "Estas nuevas mitografías pasan a convertirse en estatutos

fundacionales de nuevos proyectos sociales y no son contrapunto de las certezas de la vida cotidiana [… aunque] sustituyen la fuerza glacial del habitus por el ritmo acelerado de la improvisación," porque "mientras que antes la improvisación ocupaba una posición y jugaba un papel, relativamente menor respecto al empuje glacial de los habitus, en el presente ocurre a la inversa, es decir, los habitus tienen que ser constante y trabajosamente reforzados ante la realidad de unos mundos de la vida que suelen estar en constante flujo" (*ibíd*.: 70). De modo tal que en la actualidad los proyectos de vida emergentes del tiempo biográfico, "tienden más a sopalancar sobre la capacidad de los sujetos de estar vigilantes y creativos respecto al flujo de los cambios, que no sobre el soporte de un cotidiano capaz de garantizar continuidad y bloquear lo imprevisto" (Leccardi, 2014:46).

La verdadera novedad de lo nuevo, de los sonidos y de aquellos juegos regulares de sensaciones del oído producidos en espacios distantes a la comunidad de El Boxo, es —desde luego— disímbola según el tiempo biográfico de cada uno de los miembros de la comunidad expuestos a dichos sonidos nuevos. En este punto cobran relevancia, además de las experiencias y trayectorias individuales, los diferentes niveles de exposición a lo externo vinculados al desigual consumo cultural entre los habitantes de la comunidad. Asimismo, adquieren importancia las diferencias generacionales que tienden a ubicar a ciertos segmentos de la población más cercanos y permeables al flujo de los cambios, mientras que mantienen más distantes de este flujo a otros segmentos.

Lo contemporáneo y el tiempo intersubjetivo

Pero lo nuevo, por su desvinculación con lo propio y lo cotidiano, no es lo contemporáneo. Lo nuevo es apenas una dimensión de lo que entenderé aquí como lo contemporáneo. Distinguir lo nuevo de lo contemporáneo no es, a mi modo de ver, un ejercicio estéril para la antropología. Menos aún para la antropología dedicada a comunidades indígenas y rurales, en que las aceleradas transformaciones ligadas a la globalización neoliberal han significado una ruptura respecto del pasado reciente, punto sobre el cual se ha llegado a concluir la emergencia de una nueva ruralidad.[226]

[226] "La noción de nueva ruralidad es […] un intento por poner en el centro de atención científica los procesos de modernización y globalización que afectan a toda la sociedad, incluyendo el segmento que en un determinado momento histórico se denomina como rural […] no comprende solamente nuevas actividades que se desarrollan en estos ámbitos, sino en la posibilidad de comprensión más amplia de procesos sociales que involucran esencial y necesariamente lo rural con lo urbano y lo local con lo global" (Salas: 2006, 6). A juicio de Kay, el énfasis principal del abordaje de la nueva ruralidad, "está en ampliar la visión del campo de lo agrario a lo rural, en enfatizar la multifuncionalidad de los espacios

La distinción entre lo nuevo y lo contemporáneo adquiere relevancia para la antropología, primero por una cuestión de método y; segundo, por una cuestión de objetivo teórico. En términos de método, la antropología emerge de una metodología relacional y comunicativa. En tal sentido, no es necesario recordar aquí las críticas posmodernas a la cosificación del estar ahí malinowskiano, ni la acusación ético-política de la ausencia de la dimensión relacional en los abordajes positivistas. A este respecto, contundente fue la crítica de Johannes Fabian (2014) en torno al uso esquizofrénico —o *esquizocrónico*— del tiempo en la antropología. Lo fundamental en este punto es evocar la dimensión realmente relacional y comunicativa del ejercicio etnográfico en términos dialógicos, como una conversación sostenida en un tiempo y espacio compartido entre el antropólogo y los colaboradores.

En tanto que conversación, las narrativas que circulan en el intercambio etnográfico, no pueden ser nuevas del todo. En otras palabras, volviendo a la idea de Kant, no pueden ser meras sensaciones traducidas en ideas indeterminadas. Por el contrario, esos intercambios son ideas consolidadas en las formas de ser y habitar los territorios, en las formas de evocar el pasado e imaginar el futuro, en las formas de pensar los primeros planos que permiten la visión de profundidad del horizonte (cf. Crapanzano, 2005). Pero además, esos intercambios son, o deberían ser, para el interés de la antropología, ideas medianamente compartidas que den cuenta no sólo de las percepciones de un sujeto o del tiempo biográfico de éste, sino de las formas de entendimiento de un pueblo, aun cuando aceptemos necesariamente una noción de cultura que considere las disidencias y los conflictos en torno a los consensos relativamente permanentes o aquellos apenas situacionales. Por ello, la sorpresa de Isidra no es la sorpresa de todo El Boxo. Ella puede nombrar al hip-hop como música de *nigger* y así dar nombre a su sensación. Esa traducción no podría haberla hecho doña Alberta, una de las ancianas monolingües en otomí de la comunidad.[227]

En términos de objetivo teórico, lo nuevo nos instala sólo en un extremo de lo posible. Lo nuevo, en el sentido hasta acá tratado, figura en la antípoda de lo antiguo y lo corriente, abarcando solo un espacio del presente vivido. Por ello lo nuevo no describe el presente, ni permite pensar el

---

rurales debido a la creciente importancia de las actividades no agrarias y de la más fluida e intensa interrelación entre lo rural y lo urbano y lo local con lo global, y en remarcar los significativos cambios en los patrones culturales y de vida rurales" (2007:32).

[227] En el Valle del Mezquital se concentran la mayor parte de los hablantes de la lengua otomí, con su variante regional denominada hñahñú. Aun cuando el desplazamiento lingüístico ha sido radical desde mediados del siglo pasado, en las localidades de la región existe un porcentaje importante de personas hablantes de la lengua indígena. En particular en El Boxo, según datos censales, el 67.3% de los habitantes son hablantes del hñahñú, la mayoría de estos bilingües (español-hñahñú). Sólo cuatro personas de edad avanzada se registran como monolingües en la lengua indígena.

pasado o imaginar el futuro. Como ha defendido Alban Bensa (2016: 102), las acciones que describe la etnografía y analiza la antropología

> se realizan al mismo tiempo como acción y como relato, como presente vinculado con el pasado, con el futuro del pasado. Así, el pasado se construye en parte para el futuro. Es por ello que, lejos de describir actos, en las acciones describimos un conjunto de relaciones con el pasado y el futuro.

La antropología, como ha afirmado Marc Augé (1998: 75), "no debe perderse ni borrarse en una búsqueda incontenible de los terrenos y los objetos que le propone la actualidad". La alternativa a la parcialidad de lo nuevo, en el tratamiento antropológico del tiempo social, es el planteamiento de una antropología de lo contemporáneo y la contemporaneidad que, siguiendo a Paul Rabinow (2008: 5), nos remite a "un dominio real de objetos en el presente cuyas formas emergentes, del futuro cercano, y del pasado reciente, pueden ser observadas".

Es lo contemporáneo, según mi modo de ver, lo que otorga viabilidad a la etnografía y fundamenta un objetivo teórico para una antropología que no sea presa de un sesgo etnológico para la búsqueda de la anterioridad pura, de un pasado presente como especie de núcleo pétreo, ni de su contrario: un sesgo modernista que desvaloriza el pasado para pensar futuros ideales y que, con ello, engulle también al presente vivo, desigual, discontinuo y contradictorio de los sujetos de investigación.[228] En ambos casos lo que Agier (2015:111) ha denominado la trampa de la identidad está al acecho, ante ellas se manifiesta "el riesgo de una antropología que no sobrevive más que produciendo ficciones etnológicas «descontemporaneizadas»"

Lo contemporáneo nos acerca, como ha señalado Guadalupe Valencia (2012), a los presentes compartidos; al "vivo presente", experimentado, según Leccardi (2014), como tiempo común, de interlocutores que experimentan una situación de comunidad y co-presencia. Es, nuevamente con Valencia (*ibíd.*:49), la coexistencia del pasado y el presente o la simultaneidad del pasado con el ahora, la que otorga un horizonte de sentido y provee de los criterios de inteligibilidad en los que se funda la contemporaneidad entre investigados y, al mismo tiempo, entre éstos y el investigador. Ello nos dirige a considerar las consecuencias heurísticas que se derivan del hecho que la construcción del conocimiento antropológico emerja de relaciones sociales y experiencias intersubjetivas (cf. Caratini,

[228] Ver la crítica de Peter Pels (2015) al sesgo modernista presente en las recientes formulaciones de las antropologías del futuro.

2013), que requieren que el antropólogo se someta a la condición de contemporaneidad que funda a la etnografía.

> Si la contemporaneidad, el tiempo presente compartido, es una condición de la comunicación, y el conocimiento antropológico tiene sus orígenes en la etnografía, que es claramente un tipo de comunicación, entonces el antropólogo *qua* etnógrafo no está libre de conceder" o "negar" la contemporaneidad de sus interlocutores. O él se somete a la condición de la contemporaneidad y produce conocimiento etnográfico o se engaña en la distancia temporal y no alcanza el objeto de su búsqueda (Fabian, 2014: 32).

La sola dimensión de lo nuevo no permite articular el "no más" con el "no aún", par indisoluble bajo el cual piensa lo contemporáneo Giorgio Agamben (2009). Lo contemporáneo, según este filósofo, hace de la fractura del tiempo el lugar de una cita y de un encuentro entre los tiempos y las generaciones. Por ello mientras que lo nuevo puede aprehenderse desde el tiempo biográfico, lo contemporáneo hace necesaria referencia a éste y al tiempo intersubjetivo, al tiempo compartido. Considerando los cruces de ambas dimensiones del tiempo, la antropología de lo contemporáneo puede dar cuenta de "la singularidad de una experiencia temporal colectiva, sin por ello abandonar una perspectiva que restituya la temporalidad de la acción individual" (Bensa, *ibíd*.: 103-4).

Por esta razón, en lo nuevo de la música de *nigger* de Gerardo, en el *reggae* y el *ska* de Esteban o en la electrónica combi de David Getta, participa solo lo nuevo y no lo contemporáneo. La cita de generaciones, el encuentro entre el conjunto de audiencias de la comunidad de El Boxo, es imposible si se considera únicamente aquellas nuevas bandas sonoras.

La música de Lupita

Permítame el lector la descripción de una cuarta escena etnográfica que nos ayude esbozar, como señalo en el título de este capítulo, apuntes sobre lo contemporáneo en una comunidad indígena rural como El Boxo.

Era julio y, como en casi todas las milpas de la comunidad, la principal tarea era la de la escarda. En la escarda, como apunté en el capítulo I, además de quitar la maleza y juntar quelites, los campesinos de El Boxo deben realizar el aporque o, como ellos dicen, el arrime de tierra a los pies del maíz. La labor de escarda es pesada ya que los espacios de cultivo en general se localizan en inclinadas laderas. En otro tiempo esa tarea agrícola, se solía hacer con formas de organización del

trabajo colectivo, denominadas en la región “mano vuelta”, pero desde hace décadas cada quien la hace en su milpa, aunque casi siempre recurriendo al trabajo familiar.

Un día subí temprano con Don Martín, un anciano de poco más de setenta años, a escardar en su milpa. A eso de las once de la mañana llegó Doña Esperanza, su esposa y una de sus hijas con un bebé, a traer el almuerzo. Después de almorzar, las mujeres se sumaron a la labor. A eso de las tres de la tarde llegó Lupita, adolescente nieta de don Martín. Aún con el uniforme de la secundaria, Lupita se dispuso a la labor de la escarda. “Ya le traje la memoria para su radio,” le dijo Lupita a don Martín. En sus tareas en el campo don Martín se acompaña con una pequeña radio portátil que a veces cuelga de su cintura o que va dejando a unos pasos de la labranza.

En el cerro, donde se localiza el campo de don Martín, su aparato sólo logra captar una señal, la radio Hñahñu, que a Don Martín le gusta sólo en algunos horarios; “cuando hay huapango o músicas bonitas”, me dice, “porque luego los viejos se ponen a hablar mucho y pura chingadera”. El aparato tiene una entrada USB, donde don Martín inserta la memoria con la música que Lupita carga en los computadores de la secundaria. Además de cuidar a la pequeña niña y colaborar en la escarda, dentro de la división familiar de trabajo campesino, a Lupita le toca la fundamental tarea de renovar, cada cierto tiempo, el repertorio que acompaña las labores del anciano campesino.

Lupita, al parecer, bien conoce el gusto musical de su abuelo. Apenas comienza a sonar el primer huapango, don Martín se pone a cantar y hacer bromas a su esposa. Entre los huapangos, aparecieron versionadas canciones de ídolos populares de antaño, como Camilo Sesto, o versiones locales de Juan Gabriel. Incluso, sonaron esa tarde, baladas anglo en traducciones huastecas. Pero además del huapango, el cuidado repertorio que Lupita grabó para su abuelo, consideraba guarachas, norteñas y cumbias.

Unas semanas más tarde, organizamos un viaje a Nicolás Flores, a La Virgen de Ferrería, el principal centro de peregrinación religiosa de este rincón del Valle del Mezquital (ver en capítulo anterior). En este viaje participó Lupita, dos de sus tías y seis de sus primos. Gerardo, que nos ayudó a rentar la combi, fue además nuestro conductor. Al partir, Gerardo instaló en el estéreo la misma memoria con canciones hip-hop que acompañaron la inauguración de su, a esa altura, fracasado autolavado. Rápidamente los pasajeros reclamaron el cambio de la música. “¡Es la única que tengo,

el otro conductor no dejó música!, ¿alguien quiere poner su música?" preguntó Gerardo. Lupita, que iba adelante conectó su celular al estéreo.

Desde entonces al interior de la combi los ánimos cambiaron. Después de una canción electrónica, vino una norteña que todos o casi todos conocíamos y que algunos se animaron a cantar. Le siguieron otros cuantos *reggeton*, cumbias nuevas o desconocidas para mí, junto a otras que estaban también incluidas en el *soundtrack* que Lupita había seleccionado para la memoria USB de Don Martín, además de los mismos huapangos. Rock en español, música de banda y un largo etcétera que, en algún u otro momento, hicieron que cada uno de los pasajeros de la combi lograra identificar y con ello seguir la letra de alguna de las canciones.

En la música de Lupita podían aparecer aleatoriamente, lo mismo la Isla bonita de Madonna que el huapango Corre caballo o el Querreque, Beyonce que el Grupo Pesado, los Kiero y Daddy Yanki, Giro Hidalguense y David Gutta, Maná y la Banda el Recodo, Justin Bieber o Julión Álvarez.

La música de Lupita puede ayudarnos a pensar el barroco que construye los imaginarios musicales de muchas comunidades rurales mexicanas de la actualidad. En un registro crítico puede ser el resultado de bizarras, desiguales y contradictorias formas de apropiación y consumo cultural. Pero desde una lógica afirmativa, la música de Lupita es la expresión de la conformación de una audiencia musical contemporánea, en un espacio donde la música siempre viene de afuera. En ella hay expresión de lo nuevo, pero también hay presencia de lo pasado. De los sonidos que siendo nuevos deben conceptualizarse y de los que ya conceptualizados evocan nuevas sensaciones al aparecer junto a aquellos sonidos novedosos. Sonidos que son parte del tiempo biográfico de algunos, pero que son a la vez banda sonora del tiempo intersubjetivo, del tiempo común orquestado con sonidos compartidos. Esa tarde, el *soundtrack* de Lupita, nos ayudó a percibir el profundo potencial evocador de la música, porque nos hizo reconocer que la "música está dotada de la posibilidad casi mágica de trastornar el sentido del tiempo, haciendo estallar el continuo temporal […En que] en cada presente sonoro resuena inevitablemente un pasado y se anticipa un futuro (Gavilán, 2008: 97).

En la música de Lupita lo nuevo rebasa lo limitado en el sentido en que lo he planteado a lo largo de este capítulo. Los nuevos sonidos que aparecen junto a otros ya reconocibles y compartidos, se hacen contemporáneos al ser vinculados con el pasado y el presente compartido. Lo nuevo se

entiende ahora en el sentido deleuziano que vincula lo nuevo a la repetición. En otras palabras, lo nuevo en la música de Lupita, permite interpretar y traer al presente compartido, el pasado.

A diferencia de la música presente en las tres escenas con las que abrí este capítulo, la música de Lupita permite la cita de generaciones. Lupita es contemporánea de su abuelo y de sus primos menores, de sus tías y de una lingüista o de un antropólogo (que han elegido su comunidad para investigar), porque logra participar en situaciones comunicativas que nos hacen compartir inteligibilidad, descubrir humanidad en común y habitar un mismo tiempo.

Pero además Lupita está en un lugar estratégico para construir contemporaneidad con su música. Pertenece a una nueva generación en la comunidad de El Boxo que sabe y se relaciona naturalmente con el internet, aunque para ello tenga que bajar a poblados cercanos como Santuario, Cardonal o Ixmiquilpan. Por esto, Lupita puede renovar la lista de canciones para su abuelo, descargar música para su celular e intercambiar con sus amigos sonidos y sensaciones que —para desgracia de Kant— no viajan sólo entre oídos, sino que ahora lo hacen también a través de *bluetooth*.

Existe otra dimensión en la que la posición de Lupita, para construir contemporaneidad a través de la música, es estratégica. A diferencia de lo que pasa en gran parte de los espacios urbanos, en que la adolescencia es la ruptura con todas las generaciones (hacia abajo y hacia arriba); en espacios rurales o, por lo menos, en El Boxo, la situación es algo diferente. Aquí Lupita, por obligación o por gusto, participa de las tareas familiares como la escarda de la milpa de su abuelo. Ahí socializa con los mayores y ocupa tareas específicas. En el plano del análisis temporal, Lupita en ese espacio puede acceder al tiempo pasado, a través de las historias y las anécdotas que evocan los más grandes o de las formas que estos tienen de comunicarse o vivir su cotidianidad. En el otro extremo, un espacio continuo de socialización de Lupita es con sus pares, no sólo sus coetáneos; si no los más pequeños que con una especie de admiración mesiánica, “andan a la siga” de los adolescentes. En este espacio de transmisión intergeneracional, la música de Lupita se proyecta al futuro. Así los gustos musicales de Lupita, son objeto de deseo para los más pequeños que construyen sus gustos a imagen y semejanza de aquellos que tienen algunos, pero no muchos, años más que ellos. Quizá por esta razón, una de las canciones de Beyonce de la lista de Lupita, es la que bailó su prima pequeña en el evento de la clausura escolar, pocas semanas después de nuestro viaje a Ferrería.

Lo contemporáneo como la actualización de lo presente

Lupita, y su música, es contemporánea, ya que "ser contemporáneos es ser sensibles a encarnar otros tiempos, que actualizamos a través de su incorporación en nuestras prácticas" (Tapia, 2012: 32). Por ello la música de Lupita posibilita pensar lo contemporáneo, aquel intempestivo de sensaciones que en el presente encierran ideas de lo que fue y de lo que será. Porque como ha apuntado Valencia (2012: 46) "la contemporaneidad obliga a discutir el presente […] como un momento con densidad temporal que nos permite ubicarnos, a la manera de Agustín, en ese momento que contiene la memoria de las cosas pasadas y la expectativa de las cosas futuras".

Lo contemporáneo no es el empate, imposible por cierto, entre lo viejo y lo nuevo. Es la disrupción del tiempo que permite precisamente aprehender el tiempo vivo, el de la situación, el del transcurrir que siempre tiene un pie en el "no más" y otro en el "no aún". Es el tiempo sociohistórico de la inteligibilidad, el tiempo en común, el presente compartido, que otorga viabilidad al presente etnográfico y que permite la imaginación histórica y la del futuro en la teoría antropológica.

Habría que sumar a esta definición que, como antes lo expresé, en el ejercicio antropológico la contemporaneidad es también una construcción que requiere tomar en serio las consecuencias heurísticas del hecho que, en antropología, "el conocimiento surge ante todo de un conjunto de relacione sociales entre seres vivos y reposa en una experiencia vivida directamente" (Caratini, 2013:39). De otro modo la dimensión ético-política del abordaje de la contemporaneidad, que busca romper el alocronismo de la antropología y se abre a una nueva cronopolítica (cf. Fabian, 2014), se esconde nuevamente en el formalismo teórico de la construcción del otro antropológico, ubicado en otro espacio y otro tiempo. Para salir del uso esquizocrónico del tiempo es necesario, como ha dicho Agier (2015: 120-1), restablecer "la contemporaneidad de las acciones, de las ideas y de los intercambios observados en [la] situación y en su contexto", porque lo contemporáneo de la antropología es esa huella de lo que está ocurriendo en el momento y la situación. Es ello lo que debe reflejarse en el texto antropológico: "la huella del movimiento, del cambio, del primer aliento, del por-venir".

Aquella tarde del viaje a Ferrería la música de Lupita nos posibilitó intersubjetivamente compartir un tiempo, con su particular sonoridad. Nos hizo por tanto compartir contemporaneidad escuchando el presente y, con ello, aproximarnos a las sonoridades del pasado e imaginar las del

futuro. En síntesis, la música de Lupita nos permite adentrarnos a la contemporaneidad de una audiencia. Porque la música por sí misma no puede ser contemporánea, en el sentido aquí argumentado. Ella puede solo pertenecer al pasado o vincularse con alguna expresión de vanguardia. La verdadera contemporaneidad se construye en el plano de las audiencias, a nivel de las comunidades de sentido. En, y desde, dichas comunidades activa se articulan músicas viejas y nuevas, en un mismo tiempo histórico, en formas de vivir el tiempo social y, por sobre todo, en particulares y cotidianas maneras de sentir, conceptualizar y hacer contemporánea la música.

Capítulo X

Imaginar futuros

A manera de Conclusión

Es impresionante ver a los hombres arraigados en sitios miserables,
dispuestos a enfrentar las tareas más arduas
para levantar sus comunidades...
Tras siglos de letargo ven una luz de esperanza
y se ciñen a ella con verdadera pasión.
Son estos los nuevos hombres del Valle del Mezquital,
su futuro, su esperanza misma.
COPEVI, 1970a

Andar trabajando

Durante mis primeras jornadas de campo en 2013, cuando llegaba a El Boxo y preguntaba por Gerardo, su madre, doña Herminia, muchas veces me respondía: "anda en las combis." En ocasiones su tío Tomás, maestro rural y dueño de una unidad inscrita en *M'ohai*[229], "le pasaba la combi" a Gerardo para que éste la condujera por un día o una semana, haciendo de ello una ocupación ocasional.

[229] *M'ohai*, *Mbonthi* y *Xahñe* forman parte de una cooperativa de transporte público del Valle del Mezquital, asociada a la Unión Nacional de Transportistas Campesinos (UNTRAC), que comenzó a operar en 2008 con 20 vagonetas, haciendo el recorrido Iximiquilpan-Cardonal-Decá-Santuario- Pilas Yonthé- El Boxo-El Dothu y Nicolás Flores.

Con el tiempo comencé a percatarme del extendido uso del verbo “andar” en El Boxo, como verbo antepuesto a la localización de una actividad o a la actividad misma descrita genéricamente. “El andar en”, o el verbo infinitivo “andar” acompañado de un gerundio: trabajando, escardando, visitando, etc., como lo he trabajado a lo largo de esta tesis, expresa dos dimensiones superpuestas de la cotidianidad de la comunidad: la constante movilidad y la experiencia del trabajo.

Desde que la llegada de la energía eléctrica a la comunidad incentivara a que los habitantes de El Boxo bajaran sus casas a las cercanías de la carretera y del centro educacional, los lugares de trabajo quedaron apartados de los hogares. La enorme distancia entre los espacios residenciales y los espacios de cultivo, recolección, caza, pastoreo o producción de carbón, significó la división entre el ámbito del trabajo y el doméstico. Además, como los espacios de producción y recolección están, en su mayoría, enclavados en los cerros y laderas, la relocalización de las casas redundó en que para trabajar en la comunidad las personas tuvieran que estar siempre desplazándose. En promedio, una persona que vive en “el centro” de la comunidad, demora cerca de una hora para llegar hasta su milpa.

El andar trabajando *en la comunidad*, abordado en la primera parte de esta tesis, sugiere entonces la constante movilidad por el territorio de El Boxo desplegando un saber hacer. Ligado a este saber hacer, que espacializa ciertas prácticas en espacios definidos de la comunidad, es posible localizar la actividad aunque el hablante no entregue información del espacio concreto de la misma. Andar haciendo carbón, dirige la vista a los cerros del norte de la comunidad. Andar escardando, dirige la mirada a las milpas.

Cuando, desde mediados del siglo pasado, el andar trabajando de los habitantes de El Boxo comenzó a traspasar cada vez con mayor intensidad las fronteras de la comunidad, dicho andar adquirió otros tintes. Primero el andar trabajando se desvinculó del saber hacer tradicional e integró al repertorio de formas de ganarse la vida de los habitantes de la comunidad otras nuevas prácticas y, segundo, hizo de la movilidad laboral fuera de la comunidad un imperativo para la reproducción económica local. Desde entonces, como mostré en capítulos precedentes, el andar trabajando se vinculó con una doble precariedad: la primera, la de la economía campesina para sostener la reproducción social de los habitantes de El Boxo; y, la segunda, la de los mercados de trabajo, para absorber definitivamente, o por lo menos de forma regular, a la fuerza de trabajo de la comunidad.

Sin embargo, la diversificación de las formas de ganarse la vida no extinguió la precariedad, sino que en muchos casos fue resultado de la misma. Desde finales del siglo XX, como ha defendido Carton (2010), la pluriactividad de los trabajadores rurales se constituyó como estrategia defensiva de los hogares rurales pobres, en particular campesinos, por la imposibilidad de concretar su reproducción económica en una sola actividad. Por esta razón adquiere relevancia el "andar trabajando" como metáfora de la precarización laboral y la constante movilidad de los trabajadores de El Boxo, no sólo en el espacio, sino también entre el trabajo asalariado fuera de la comunidad y la vida sin salario dentro de ésta.

Las trayectorias laborales de los trabajadores de El Boxo, desde el momento en que —los hoy ancianos— hicieron de la trashumancia por un salario una de sus prácticas para ganarse la vida, ha estado marcada por el ir y venir entre el campo y la ciudad o, dicho de otro modo, por el despliegue temporalmente desigual de sus esfuerzos y energías, en el empleo asalariado *fuera de la comunidad* y el trabajo reproductivo, de producción y recolección de alimentos, *en la comunidad*. En las décadas finales del siglo pasado, ese ir y venir se vio cruzado por dos fenómenos que profundizaron la desigualdad temporal entre el estar en la comunidad y el andar fuera. El primero el deterioro de las

oportunidades laborales en Ciudad de México, principal receptor de mano de obra migrante de la comunidad desde los años cincuenta y; el segundo, la masificación del fenómeno migratorio internacional y el posterior quiebre en la circularidad migratoria.

En los albores del siglo XXI, el andar trabajando de los habitantes de El Boxo, es una metáfora que permite aprehender sus trayectorias laborales ligadas a las transformaciones económicas locales y globales en la etapa neoliberal. Esta metáfora revela la profundización de la precariedad antes descrita, en que se sitúan los márgenes de acción de los trabajadores de la comunidad en el despliegue de sus estrategias para ganarse la vida.

Andar trabajando, como metáfora de la precariedad y la movilidad, desestabiliza además las identidades productivas. Se desestabiliza el ser, porque en el andar no se es ni campesino, ni trabajador. Se anda en la milpa o se anda trabajando fuera. Pero esta desestabilización resalta sobre todo el lado de la precariedad de la situación del trabajo. Precariedad observable especialmente en términos temporales. No se "está trabajando en", sino que se "anda trabajando en", o sólo se "anda en". Mientras que el *estar,* al vincularse a "permanecer o hallarse con cierta estabilidad en un lugar, situación [o] condición",[230] resalta la estabilidad témporo-espacial; el *andar,* solo acentúa la dimensión del espacio: "ir de un lugar a otro".[231] El andar en las combis, de Gerardo, en lugar de trabajar de conductor o ser conductor, logra ejemplificar el sentido precario y fortuito de una ocupación que ni define la integración al mercado laboral ni distancia del todo de otras labores a las que igualmente "se va". Andar en la milpa, en las combis, en la construcción, en la asamblea, en la faena; forma parte de la diversidad de roles de los miembros de El Boxo, pero además son dimensiones de la pluriactividad que se plantea como respuesta o como estrategia defensiva a un mercado laboral escuálido, al que se tiene acceso fortuito.

Para "estar" y, más aún, para "ser", se requiere un mínimo de seguridad temporal que permita definirse en sí, definirse parte de algo o, por lo menos, sentirse —por un tiempo determinado— "siendo" parte de ese algo. En un sentido más amplio esa posibilidad del ser que, en términos fenomenológicos, posibilita la autoidentificación de la persona, nos relaciona con lo que Giddens (1997), definió como seguridad ontológica. Ésta, en tanto que dimensión existencial general y, en

[230] Tercera entrada para "Estar" en Rae (http://dle.rae.es/?id=GnJiqdL [consultado el 02 de mayo de 2017])
[231] Dos primeras entradas para "Andar" en Rae (en http://dle.rae.es/?id=2ZGgAPa|2ZIziL7 [consultado el 02 de mayo de 2017])

cierto modo mínima, refiere —según el sociólogo— a la seguridad que deposita la persona en la continuidad de su autoidentidad y en la permanencia de sus entornos, sociales o materiales de acción. En tanto que implica la idea de continuo y permanencia, la seguridad ontológica refiere a un orden temporal que hace predecible los sucesos para las personas y les permite posicionarse ante ellos.

Incluso cuando bajo la noción del andar se incluye a aquellos migrantes que llevan décadas en Estados Unidos, la parte expresiva de la precariedad se puede asociar a la dimensión temporal. "Andar al otro lado" o "andar de migrante", en lugar de estar en Estados Unidos o ser migrante, refiere también a ese tiempo suspendido de la migración y sus discrepancias temporales, a las que me referí en el capítulo VII. El tiempo del proyecto migratorio está fuera del control del migrante, por ello la seguridad respecto de ese tiempo es prácticamente nulo. Las discrepancias temporales de la migración sitúan al migrante en la política de la espera, de la indeterminación y, sobre todo, de la inestabilidad temporal manifiesta en su "estatus irregular". En este marco, la inseguridad ontológica de quien "anda al otro lado", puede relacionarse con lo que Agier (2015) ha definido como desidentificación de aquellos migrantes que al salir de sus lugares de origen pierden sus identidades y afiliaciones, pero que en el proceso migratorio no logran acceder a otra existencia porque se encuentran en un permanente momento de latencia social e identitaria, derivadas de su trayectoria espacial y temporalmente incierta.

Decir que alguien "anda de migrante" es, de alguna forma, asumir que aquella persona anda sorteando las inseguridades de la migración. En el contexto de una comunidad rural como El Boxo, donde todos los habitantes están relacionados con el proyecto migratorio, sea como migrantes retornados o como administradores de la ausencia de familiares que andan lejos; decir que se "anda al otro lado," es asumir con conocimiento de causa que ese andar es tan precario e incierto en su duración, como lo es el andar en cualquier otro trabajo de ocasión.

El registro del andar en las formas de habla cotidiana en El Boxo es resultado de un condicionamiento social permanente: el de la cuasi obligatoriedad de la movilidad como fundamento de la reproducción social comunitaria. Ese andar, como capacidad de responder a la urgencia, se hizo habitus porque fue aprendido y transmitido, como disposición duradera e incorporada en los cuerpos de quienes tienen que mover su cuerpo y su tiempo de vida *fuera* de la comunidad para hacer posible su vida, y la de sus cercanos *en* la comunidad. Se aprendió a andar lejos, a "pertenecer desde lejos" (May, 2017a) y a gestionar la ausencia. En aquella gestión se fue construyendo un vínculo con el

tiempo porvenir proyectado como posible en las nociones emergentes de vida buena. Pero el engarce entre la práctica presente y las nociones de futuro no fue, ni podía ser lineal ni derivar en un comportamiento estratégico desde el que rezumase de manera lógica el tiempo porvenir en el tiempo presente de la acción, porque la propia inestabilidad de los mercados laborales a los que se insertaron desde sus primeras salidas los trabajadores de El Boxo, les imponía el quiebre temporal y la reelaboración permanente de sus proyectos y aspiraciones.

La exigencia de la movilidad requirió (y requiere) de la improvisación y de respuestas espontáneas, para reinventar trayectorias y oficios en un contexto de integración precaria a mercados laborales igualmente precarios. Pero al mismo tiempo, esa exigencia requirió (y requiere) del esfuerzo permanente por seguir vinculando el andar lejos con la pertenencia y con un proyecto de vida en la comunidad. Un proyecto que desde mediados de siglo se construía, como dijo Luigi Tranfo (1990 [1974]), con historias de dolorosos ahorros y que, en los albores del nuevo siglo, sigue construyéndose en fragmentos de esperanza contrapunteados con el patente desgarro de la ausencia y la dilatación de las esperas. Es ese proyecto *en la comunidad* el que otorga ciertas seguridades ontológicas al andar trabajando, relativamente cerca o extremadamente lejos de casa. Es ese proyecto situado el que se enfrenta a la desidentificación y permite el arraigo material e imaginario de los que andan lejos, aun cuando el tiempo indeterminado de la migración parezca favorecer la diáspora.

Urgencia, improvisación y espontaneidad

Las discrepancias temporales entre la necesidad siempre presente de acceder al dinero, la discontinua oferta de trabajo asalariado y los modelos de vida buena como horizonte de expectativas, resultaron en una práctica que estuvo marcada permanentemente por la urgencia, la improvisación y la espontaneidad.

Quiero defender en este punto que la disposición del andar, en tanto que habitus, no está reñida con la elaboración y reelaboración permanente de proyectos de futuro. Aunque desde la lógica bourdiana es reconocible que la práctica, salvo excepciones, no constituye el futuro como tal; vale decir, no se condice con un proyecto armado consciente y deliberadamente, es igualmente cierto que ésta no es ni puro presente ni la reiteración automática del pasado. Si bien el *habitus* en sí mismo no es reflexivo, tampoco es opuesto a la reflexividad; es producto y productor de prácticas intuitivas y reflexivas (Pöllmann, 2016). La precariedad de los mercados laborales, la patente inestabilidad del

proyecto migratorio indocumentado y las contemporáneas discrepancias temporales de la migración, marcan una discontinuidad contextual constante que instala el imperativo reflexivo (cf. Archer, 2012) tanto en los proyectos de vida individuales como en la continuidad de las dinámicas comunitarias instaladas sobre la movilidad permanente de algunos de los habitantes de la comunidad.[232]

Desde luego que la práctica del andar trabajando no se desarrolla desde una reflexión constante, ni desde el asedio permanente de las imágenes de vida buena. La propia urgencia del presente como condición de precariedad económica hace aquello imposible. Sin embargo, las prácticas relativas a la gestión de la ausencia y al engarce entre el esfuerzo del trabajo presente y las nociones de vida buena como proyecciones de futuro, han comprometido la elaboración reflexiva, así como el obrar sistemático, deliberado y conscientemente desplegado por vincular el andar lejos con la vida en la comunidad. Ese vínculo imaginario, se materializó desde temprano en prácticas concretas que se hicieron rutina en el ir y venir de las personas y los recursos materiales y afectivos que, lo mismo que han posibilitado la reproducción social, han estado implicados en los cambios más significativos de la historia reciente de la comunidad. Estas prácticas se han hecho habituales porque el propio andar trabajando fuera se ha hecho habitual, sin que por ello se anule la reflexión sostenida en el tiempo, ni la recurrencia a la improvisación y la espontaneidad como forma de responder a la urgencia, crear nuevos repertorios para ganarse la vida y continuar vinculando el presente y el futuro en la narración local de lo posible.

En su dimensión temporal, estos elementos no están constreñidos al presente y, en tanto tal, no son anuladores del vínculo de éste con el futuro. Por el contrario, urgencia, improvisación y espontaneidad, sugieren formas específicas de relación práctica con el tiempo, desde las cuales se conforman regímenes de temporalidad específicos. En el sentido práctico de Bourdieu, como ha señalado Bialakowsky (2017: 14-27),

[232] Parte significativa de la discusión sociológica contemporánea sobre agencia y estructura, ha decantado en la oposición entre el sentido práctico de Pierre Bourdieu y el enfoque morfogenético de Margaret Archer; el primero centrado en la condición pre-reflexiva del habitus y el segundo en la reflexividad como aspecto central de la práctica. Aunque Archer (2011) ha sido particularmente crítica de las apuestas por una síntesis teórica entre ambas posiciones (cf. Aedo, 2014, Fleetwood, 2008; Sayer, 2009; Elder-Vass, 2007), reconozco el potencial de tal síntesis para el análisis teórico y el estudio etnográfico de las formas complejas en que las personas actúan bajo la presión de sus contextos estructurales y desde las posibilidades concretas de modelar proyectos y cursos de acción según situaciones diversas y cambiantes. En la discusión antropológica en torno al poder, los proyectos y la agencia; se vinculó a ambas dimensiones (cf. Ortner, 2016a; Abélès y Badaró, 2015) y, recientemente, la noción de capacidad de aspiración de Arjun Appadurai (2015) puede leerse como un esfuerzo de síntesis que sitúa el vínculo entre las presiones estructurales y la reflexividad en el análisis cultural, económico y temporal.

> se hilvanan estrategias, lógicas imprecisas, oportunidades y urgencias, que orientan generativamente opciones prácticas [… De modo tal que la] temporalidad de la práctica […] se enmarca en el tiempo de las anticipaciones, las urgencias, el cálculo impreciso y provisional del porvenir. El ritmo, el tempo de las prácticas, únicamente es comprensible bajo el foco de las necesidades prácticas que emergen en cada espacio social, a partir del entramado de las estrategias de los sujetos que participan en tal espacio. No sólo se juega en el tiempo, sino también con él. El tiempo es parte constitutiva de las formas en las cuales se modulan las prácticas, y, a su vez, es modulado por ellas […Así] las trayectorias de los individuos se sustentan en la imbricación de las necesidades y urgencias prácticas con las estrategias "puestas en juego" en el instante acertado. La relación entre sentido práctico y contingencia se hace evidente en la específica temporalidad de la práctica, en la cual el sujeto permanece atento a las oportunidades que se le presentan.

En los testimonios expuestos en los capítulos IV y VI el sentido de la urgencia siempre está presente como evaluación de un contexto económicamente precario y socialmente limitante. Desde esa urgencia se evalúa y se arriesga, sin mucho antecedente de lo que vendrá, más que con imágenes difusas de lo deseado. En tal sentido se improvisa y se es espontáneo.

La improvisación en los modos de ganarse la vida, en el marco de las trayectorias laborales y de movilidad de los trabajadores de El Boxo, debe entenderse tanto como respuesta defensiva a la necesidad y la urgencia y, de la misma manera, como respuesta creativa que tiende a estabilizarse e integrarse a los repertorios económicos personales, familiares y comunitarios. En ambos sentidos la improvisación adquiere un sustrato eminentemente temporal.

En primer término, la improvisación emerge del bloqueo o de la imposibilidad misma de responder a contextos cambiantes desde marcos aprendidos. Bourdieu exploró esto en sus trabajos etnográficos sobre Argelia. Al reconocer en la Cabilia una sociedad tradicional en desintegración, todo se presentaba como desajuste, en tanto que tensión entre los esquemas adquiridos y la extensión de las relaciones capitalistas. Las generaciones que vivencian estos momentos de desestabilización y aceleración del cambio sociocultural, experimentan una dualidad de marcos de referencia, un desdoblamiento (Bourdieu y Sayad, 2017), emergente de la discordancia entre las condiciones de producción y las de funcionamiento de las disposiciones temporales. En esos momentos "la improvisación azarosa toma el lugar de la previdencia acostumbrada" (Bourdieu, 2006: 92).

Las trayectorias mismas de los primeros trabajadores de El Boxo, surgen de la improvisación de los trayectos, de los oficios, del aprender a hacer con lo que se tiene a mano. Como me señaló don Arón: "Cuando yo fui a México tenía yo 17 años, ni conocía yo cómo hacer la mezcla ni conocía

yo cómo hacer una revoltura y no pos, ¿Cómo lo saqué? ¿De dónde? Si acá casi no había albañil, así macuarro, puro carbonero que había."

Estas *primeras* improvisaciones, en torno a novedosas formas de ganarse la vida, ejercen un corte respecto de los repertorios pasados, abriéndose al futuro por medio de la creación de nuevos repertorios que serán ulteriormente estabilizados en el marco de respuestas colectivas a la urgencia, a través de la transmisión de la experiencia. En tal sentido la improvisación se torna una respuesta activa, que vincula a la persona con sus pares y que puede estabilizarse en el tiempo, ampliando el repertorio de formas de ganarse la vida a nivel comunitario.

Esta última idea ha sido explorada en antropología por Elizabeth Hallam y Tim Ingold (2007) para quienes la improvisación debe entenderse como generativa, relacional y temporal. En los términos de los autores, "no hay un guion para la vida social y cultural. La gente tiene que resolverlo a medida que avanza. En una palabra, tiene que improvisar" (*ibid*: 1). Así, la improvisación, para Ingold y Hallan, generaría los fenómenos de la cultura que son experimentados y evaluados por quienes forman parte de ella, por lo que estaría siempre en sintonía entre los pares y su desempeño. Esto último le otorga a su vez una dimensión temporal. Al ser relacional y por tanto siempre sujeta a la evaluación e emulación de los pares, la improvisación puede ser transmitida y por ello no agotarse en el instante, sino que encarnar una cierta duración.

Dicha duración, en nuestro caso, permite observar las improvisaciones de los primeros migrantes a Ciudad de México desde mediados del siglo XX y la de los que cruzaron la frontera a finales de eses siglo, como parte fundamental de la historia económica de El Boxo. Sus experiencias marcan verdaderos acontecimientos en dicha historia y permiten secuencias posteriores elaboradas gracias a la inclusión de esas primeras experiencias en los repertorios colectivos de los habitantes de la comunidad para ganarse la vida.

A nivel práctico, la duración tiene que ver con las formas en que las primeras improvisaciones son transmitidas horizontal y verticalmente, por medio de la comunicación de las experiencias entre pares contemporáneos y el establecimiento de redes, así como por la socialización de generaciones venideras en los nuevos saber hacer adquiridos por los que antes improvisaron. De tal modo que la dimensión temporal de la improvisación en las formas de ganarse la vida es triple, porque: a) resulta de un quiebre respecto de una situación anterior, b) vincula en la práctica una situación presente a un

futuro imaginado como posible, c) se estabiliza en los repertorios por medio de la transmisión horizontal y vertical de la experiencia.

La estabilización de las improvisaciones por medio de la transmisión práctica (horizontal y vertical) de la experiencia, es lo que posibilita instalar —y por ello otorgar duración— a ciertas prácticas y trayectorias como parte de un repertorio de respuestas posibles a la urgencia siempre presente en el marco de contextos económicos inestables. Pero, del mismo modo, es lo que posibilita a nuevas generaciones la socialización y el entrenamiento constante en la improvisación misma. Así el improvisar, como habilidad transmitida para responder ante las contingencias económicas, se torna parte del habitus de los trabajadores de comunidades rurales como El Boxo.[233] Ésta es una disposición que parece automatizarse en las formas de respuesta a la condición permanente de la urgencia y la precariedad económica.

En el descubrimiento mismo de esta habilidad las primeras experiencias de improvisación, de aquellos que salieron a improvisar trayectorias laborales, oficios y, en conjunto, nuevas formas de ganarse la vida, adquieren importancia cardinal porque

> las estimaciones prácticas confieren un peso desmesurado a las primeras experiencias, en la medida en que son las estructuras características de un tipo determinado de condiciones de existencia que, a través de la necesidad económica y social que ellas hacen pesar sobre el universo relativamente autónomo de las relaciones familiares o mejor *a través* de las manifestaciones propiamente familiares de esta necesidad extrema […] producen la estructura del habitus que están a su turno al principio de la percepción y de la apreciación de toda experiencia ulterior (Bourdieu, 2012: 204).

Pero la improvisación como habilidad de los trabajadores de El Boxo no se anquilosa con su estabilización en tanto que dimensión del habitus. Ello sucede precisamente porque la propia reproducción social de los trabajadores y su comunidad requiere de la constante improvisación o, en términos de Bourdieu (2009: 93), de improvisaciones reguladas por el propio habitus.

El habitus que regula las improvisaciones de los trabajadores de El Boxo, fue instalado desde que se hicieron una práctica colectiva aquellos repertorios para ganarse la vida ligados a la movilidad constante y a las discontinuas maneras de articular los medios de vida campesino con trabajos asalariados inestables y precarios. Dicha condición en el acceso al trabajo, como condición estructural

[233] "La homogeneización objetiva de los habitus de grupo […] resulta de la homogeneidad de las condiciones de existencia" (Bourdieu, 2009: 95).

e históricamente constante —verificable en las trayectorias laborales de la mayoría de los trabajadores de la comunidad—, ha hecho de la improvisación una habilidad desplegada permanentemente que, en tanto dimensión del habitus, está implicada en el enlazamiento del pasado en el presente y en las formas en que se establecen relaciones prácticas con el futuro.

De este modo, la improvisación es generativa porque actúa ante necesidades prácticas y contingentes, dinamizando y actualizando el habitus. En otros términos la improvisación está en el centro del tempo de las prácticas, en tanto que respuesta a las urgencias y necesidades prácticas emergentes del espacio social. Porque, como señalan Hallan y Ingold, aunque algunos procedimientos pueden volverse rutinarios; ni el mundo, ni las urgencias prácticas se detendrán. Por lo tanto "el desafío sigue siendo acomodar a un plan fijo una realidad fluida". Ello no puede ser ni definitivo ni perfecto, "y es precisamente porque las imperfecciones en el sistema exigen una corrección continua, que toda repetición implica improvisación" (*ibíd.*: 10).

La improvisación cuando ya ha sido modelada por el habitus se despliega como capacidad práctica para responder "en el momento" a situaciones medianamente conocidas, pero su capacidad de respuesta es limitada cuando dichas situaciones son del todo inéditas, porque en esas situaciones el propio habitus es interpelado por la cambiante realidad. Aquí la parte del habitus más relacionada con la continuidad o la reproducción social, es inundada de la capacidad de improvisación que exige lo nuevo. En este punto, como ha defendido Appadurai (2001: 70), podemos preservar parte de la fuerza de la idea de habitus propuesta por Bourdieu

> siempre y cuando pongamos el énfasis en su idea de la improvisación,[234] puesto que en la actualidad la improvisación ya no ocurre más en el contexto de un conjunto cerrado de posturas imaginables. Por el contrario, la improvisación siempre tiende a salirse de aquello que la quiere contener o encauzar y está siempre pronta a despegar respecto a aquello que la quiere amarrar y anclar.

[234] Como ha planteado Silva (2016) en Bourdieu la noción de habitus no es unitaria. En la trayectoria del sociólogo, así como en las recuperaciones que de sus planteamientos se han realizado, es reconocible que habitus aparece tensionado en la dicotomía objetivismo y subjetivismo, la plasticidad o rigidez del concepto y las implicaciones de los intangibles vinculados a la noción. De modo tal que recuperar la relación inherente entre las disposiciones y la capacidad de improvisación no significa una renuncia o negación de los planteamientos bourdianos; sino que, por el contrario, implica la reivindicación de éste desde un énfasis particular. En sus propias palabras, Bourdieu (2000: 25) reconocía que, contra las apuestas más mecanicistas del estructuralismo, con conceptos como el de habitus, "quería insistir sobre las capacidades generatrices de las disposiciones […] orientado por la voluntad de reintroducir la práctica del agente, su capacidad de invención, de improvisación".

Junto a ello, es necesario también recuperar el espacio que, aunque menor, Bourdieu otorgó a la espontaneidad en el habitus. Esta es la "espontaneidad que se afirma en la confrontación improvisada con situaciones sin cesar renovadas" (Bourdieu, 2000: 84) y que permite que las respuestas a la urgencia o las situaciones inéditas no sean presa del puro presente, sino que con ellas se pueda establecer un vínculo práctico entre el tiempo ahora y el futuro inmediato. Este es el sentido que otorga al término la antropóloga Roxana Moroşanu (2016: 86), para quien espontaneidad

> describe un tipo específico de relación con el tiempo, en el que el futuro a corto plazo se domestica al ser transformado en acción. Como una forma distinta de combinar el presente y el futuro, la espontaneidad hace presente el futuro y se opone a la lógica del tiempo lineal como una forma dominante de temporalidad, […] al interrumpir la linealidad uniforme del tiempo para crear los momentos deseados y hacerlos presentes.

Por esta razón señalaba en el apartado anterior que el establecimiento del vínculo temporal entre la acción presente y las imágenes de vida buena proyectadas a futuro no debía entenderse en una lógica puramente estratégica y lineal. La presión de la urgencia y la recurrencia a la habilidad de improvisación hace que el vínculo entre prácticas para ganarse la vida y prácticas ligadas a una imagen de vida buena proyectada a futuro no siempre se correspondan, menos aún cuando la presión de la urgencia se potencia con un contexto económico altamente inestable y una reproducción social al límite. Sin embargo, el hecho que las prácticas no mantengan una lógica de coherencia o regularidad con las imágenes de futuro o que, más bien, no estén sujetas a una especie de guion estricto, propio de un entendimiento limitado de lo que puede entenderse como proyecto, no impide observar en éstas el vínculo temporal que establecen con el futuro.

Esta dimensión temporal de las prácticas, en particular lo que a nivel etnográfico puedan informar respecto del engarce entre las acciones presentes y las imágenes de futuros esperados, deseados o temidos; es fundamental para comprender que incluso en aquellas prácticas económicas en extremo defensivas, que despliegan los habitantes de comunidades rurales asediados por la pobreza, la precariedad de los mercados laborales a los que acceden y la persistente ruina de sus medios de vida tradicionales, no se actúa con atención sólo en el presente y en la mera supervivencia, sino que siempre están en juego orientaciones (cf. Bryant y Knight, 2019) e imágenes de vida buena, así como valores morales y sentidos de dignidad que, en conjunto otorgan profundidad temporal y valor a las prácticas. Ganarse la vida, como han defendido Narotzky y Besnier (2014), es indisociable del esfuerzo material y temporalmente sostenido por reproducir la vida y hacer que la vida valga la pena.

El presente de lo múltiple

Resaltar el vínculo temporal y práctico que la improvisación y la espontaneidad, como respuesta a la urgencia, establece entre una acción presente y una imagen de futuro, permite considerar las prácticas económicas, incluso aquellas desplegadas al límite de lo defensivo, en el marco de horizontes temporales que trascienden el automatismo de la respuesta a la necesidad y el afán de la pura supervivencia. Desde una lógica como aquella, comunidades con características económicas como las de El Boxo no estarían más que condenadas a vivir al día, presas de un presente dilatado, donde ni el pasado resulta pertinente, ni el futuro puede imaginarse más que en ensoñaciones fatuas. Una situación similar a la que destacó Guyer (2007: 410) para referir a la pérdida de horizontes de expectativas por un "presentismo forzado" que sólo posibilita imaginar un futurismo de fantasías.

La opción por la movilidad constante puede haber sido una constricción ejercida por las condiciones económicas de la comunidad, pero la voluntad de migrar a Ciudad de México de los primeros trabajadores y de los que luego salieron a Estados Unidos, era para los habitantes de El Boxo una opción posible y no una obligación insalvable. La movilidad entonces, fue una respuesta práctica a una situación de urgencia que necesitó definirse como tal. Vale decir, de una situación que debió comprenderse como escasez en tanto que resultado de la evaluación y percepción intersubjetiva de lo que importa y de lo disponible (Mullainathan y Shafier, 2016). En este punto, el arrojo, la imaginación y la improvisación de las generaciones jóvenes que hicieron suya la acción de migrar, apertura una práctica posible (Godinho, 2017; 2017a) mediante la cual no sólo se adquirió una nueva forma de ganarse la vida, sino que a su vez se descubrió una nueva relación con el tiempo. Esta práctica posible fue, del mismo modo, impulso para la dilatación de lo posible; para imaginar el futuro y actuar por él en el presente, más allá del refugio en una tradición reconvertida en tradicionalismo de la desesperación.[235]

[235] En la década de 1970 diversos trabajos en el Valle del Mezquital apuntaron una profunda descomposición en la tradición otomí. Medina y Quezada (1975), señalaron que la tradición otomí había pasado de ser adaptación a las condiciones medioambientales de la región, a ser adaptación a las condiciones de marginalidad regional, impuestas por las transformaciones económicas en México posrevolucionario. Frente a dicha situación, es posible hacer un parangón con lo que Bourdieu y Sayad (2017) denominaron tradicionalismo de la desesperación, según la cual los campesinos argelinos arrebatados de las condiciones materiales sobre las cuales fundamentaban los órdenes temporales que otorgaban grado de certidumbre a sus prácticas, se ven compelidos a buscar la satisfacción directa de sus necesidades volcados al presente, sacrificando toda actividad que implique la consideración de un futuro a largo plazo, en una economía del día a día y la supervivencia. Según estos autores (*ibíd*.: 35), "en cuanto han sido rotos los equilibrios tradicionales, ha desaparecido, junto a las seguridades mínimas que lo hacían posible, todo esfuerzo por prevenirse de los riesgos que pueda implicar el porvenir".

La apertura del horizonte temporal ligado a la movilidad laboral constante, no sugiere el abandono de la preocupación por el presente. La economía del Valle del Mezquital en general, y de la comunidad de El Boxo en particular, no dejó de ser precaria con posterioridad a que la movilidad laboral se hiciera norma en las formas de ganarse la vida de los habitantes de la región. A este respecto, las descripciones de la precariedad y las urgencias cotidianas en las etnografías sobre el Mezquital en el siglo XX, que instalaron a la región como representante por antonomasia de la pobreza indígena mexicana, son innumerables (cf. Contreras, 2016).

Gran parte de la práctica económica siguió (y sigue) resolviéndose en arreglos temporales prácticos circunscritos al momento presente y a lo más próximo. Una proporción significativa del aprovisionamiento y del consumo, fuera de lo producido en la milpa, se resuelve semana con semana. En ello la plaza de los lunes en Ixmiquilpan marca un temporalizador de las prácticas económicas regionales. Las plazas o tianguis de las cabeceras municipales siguen siendo, como hace más de medio siglo describió Rodríguez (1952: 22), el lugar "en el cual se colman los esfuerzos y esperanzas de toda la semana".

El hervidero de combis que se desplazan, desde decenas de comunidades rurales de Ixmiquilpan y de los municipios cercanos a los lunes de plaza, es muestra de un dinamismo económico marcado por la temporalidad de esa institución de mercado. Ahí confluyen como vendedores aquellos con grandes recursos, los que acaparan producción agrícola para su venta, los foráneos que se mueven de tianguis en tianguis con puestos de productos diversos, los pequeños comerciantes, los que consiguieron alguna "fayuca" para el ambulantaje, los campesinos que salen a vender su producción semanal discreta de hortalizas en sus pequeños puestos o en las aceras de la plaza y los que lograron recolectar algún fruto de temporada que empaquetaron artesanalmente para su venta. A la plaza también concurren como consumidores quienes tienen ingresos permanentes, pagos quincenales por empleos fijos, recepción mensual de remesas o transferencias monetarias condicionadas de programas públicos y aquellos que la semana anterior tuvieron una "chambita", que pudo durar toda la semana o que sólo les ocupó durante uno o dos días y que les permitió tener algo de dinero para "bajar a Ixmi" en lunes.

Resolver económicamente la semana, e incluso el día a día, sigue siendo para muchos de los habitantes de la comunidad de El Boxo una prioridad. No obstante, ello no encierra la totalidad de sus prácticas, ni la percepción temporal que éstas sugieren, al presente inmediato o, más exactamente,

no redunda en una conciencia temporal presentista que anule experiencia y expectativa.[236] Desde luego el tiempo práctico se estructura en torno al decisivo presente, a las posibilidades de actuar en (y sobre) éste (cf. Hersch, 2017). Pero en ese actuar el pasado cuenta como recurso y el futuro como horizonte. La socialización de los niños en prácticas tradicionales, ligadas a los medios de vida presentados en la primera parte de esta tesis, así como la transmisión de la experiencia y el aprendizaje temporal en torno al improvisar y al hacer de la movilidad laboral un activo para ganarse la vida y proyectar modelos de vida buena, son ejemplo de ese encadenamiento temporal que hace del presente un espacio temporal densificado.

De igual manera, la ocupación en múltiples tareas y compromisos, con sus consecuentes múltiples temporalidades, hacen del presente vivido en la comunidad, un presente de lo múltiple y lo simultáneo. Atender el tiempo del horno de carbón, en paralelo al tiempo de la milpa, a los tiempos del maíz, de la nixtamalización, de las idas al molino, del volver con la masa y echar tortillas; así como atender a los tiempos sociales de la organización comunitaria (asamblea y comités), a los de la gestión de la ausencia de los migrantes, a los de la preparación de la visita y al del visitar, a los tiempos de la recolección, la posible venta, la compra de insumos, la reconversión en empleos de ocasión y, en suma, al conjunto de actividades que marcan el andar en la comunidad; es articular en la práctica ciclos temporales de diferentes velocidades en una misma duración. Es desde esta articulación —que comprende aquella que articula el trabajo campesino a los ritmos de la naturaleza, así como la del andar trabajando a los ritmos sociales comunitarios, a las temporalidades del capital y a las discrepancias temporales de la migración— desde la que se puede desprender la rítmica de la cotidianidad comunitaria, la modalidad concreta de su tiempo social y su contemporaneidad.

Temporalidad e imaginación

Ese presente de lo múltiple y lo simultáneo, de la articulación práctica de tareas, es también el de la articulación entre el ayer y el porvenir que le presenta como campo abigarrado de temporalidades (Valencia y Flores, 2010). Es presente de la evaluación de pasados, de su reactualización en la evocación de la memoria y de la proyección de futuros imaginados, en densidades temporales que conjuntan lo más próximo y lo más remoto. La conciencia del presente, ha señalado Maurice Godelier

[236] Este uso de la noción de presentismo se refiere al elaborado en discusiones sobre la teoría y la filosofía de la historia por autores contemporáneos como Hartog (2007) y Gombrecht (2010) y no así al uso dado al concepto en los desarrollos de la antropología presentista propuesta por Ringel (2018).

(2015:77), “desborda el momento presente porque el pasado inmediato permanece unido a él y la conciencia del presente ya está comprometida en el futuro inmediato”. Del mismo modo, en esa conciencia del presente, los archivos temporales que contienen los recuerdos propios y aquellos que nos fueron socialmente transmitidos, no se activan únicamente para evocar lo pretérito, sino que también dotan de elementos para interpretar el presente y dar forma a nuevos futuros.[237]

Esa densidad del presente y la conciencia de éste, es vehiculizada por la capacidad de imaginación. Gracias a ella, según Godelier (*ibíd*.: 53), “en cualquier momento el pensamiento puede hacer presente a la conciencia de eventos pasados o transportar al sujeto a un futuro que aún no existe. Este es el poder y el papel de la imaginación”. En otras palabras, la conciencia tiene la capacidad de distanciarse de la experiencia presente, mientras permanece presente, y esta capacidad proviene de lo que el pensamiento humano puede imaginar (*ibíd*.: 40). Tal como lo hace el antropólogo francés, otros antropólogos, como Nigel Rapport (2015) y Vicent Crapanzano (2005), recuperan en este punto a Jean Paul Sartre y su idea en torno a la libertad que otorga a la mente humana el fenómeno de la imaginación. Por medio de ésta la persona puede distanciarse de su entorno inmediato y obtener así una perspectiva diferente de dicho entorno.

> Si tomamos la imaginación, como lo hace Sartre […] como algo que presenta lo que está ausente o es inexistente, estamos obligados a concluir que exponemos esas lagunas, esos momentos disyuntivos del no, que puntúan nuestra vida social y cultural, a través de una actividad que permanece en el no-ser de su objeto - la imagen. La imaginación también nos proporciona el brillo, los dispositivos retóricos, las maniobras narrativas y las estrategias rituales que ocultan esas lagunas […] tal subterfugio, si puede ser llamado así, es una fuente de nuestra innegable creatividad social y cultural (Crapanzano, *ibíd*.: 381-2).

La imaginación como capacidad de la mente humana para distorsionar la realidad del momento presente o salir imaginariamente de éste, fue agrupada en cuatro dimensiones o dominios transformadores por el antropólogo James Preston (1991 cit. en Rapport, *ibíd*.). De ellas, las fundamentales para los objetivos de esta investigación, son las que remiten a la temporalidad y a la espacialidad. Respecto de la primera, la imaginación juega con propiedades temporales, a través de procesos como:

- La simultaneidad: el tiempo secuencial se vuelve caleidoscópico.

[237] Ver noción de archivo en Appadurai (2003).

- El montaje: montaje progresivo (de futuros eventos posibles) / montaje regresivo (de posibles secuencias pasadas)
- La progresión y la retrogresión: Invención de posibles pasados y futuros posibles
- La capacidad de volar o planear sobre el tiempo [*Flying*]: referida a la posibilidad de efectuar exploraciones sobre la impermanencia.

Al considerar el conjunto de estos procesos como configuradores, y a la vez distorsionadores del presente, y asumir la imaginación como una capacidad humana, brindamos un papel central a la imaginación en la construcción misma de la realidad. Esto se liga con el papel performativo de las ideas y su capacidad para activar prácticas y crear realidades concretas. Siendo así, se coincide con Godelier en que todo lo que es pensado es imaginado, pero no todo lo imaginado es imaginario (*ibíd*.: 238). El vínculo entre imaginación y realidad es resultado de la fuerza material de las ideas,[238] porque en el pensamiento vehiculizado por la capacidad de imaginar hay tanto una lógica que distingue como antinomia lo posible y lo imposible y, por otra, una lógica que encara lo imposible como posible y lo engloba (*ibíd*.: 242). En ambas lógicas se juega lo real. Así "el imaginario aparece más real que todo lo que uno puede imaginar, porque se ha convertido en el camino de acceso a una realidad excesiva que es el fundamento mismo de la realidad que la humanidad enfrenta a diario" (*ibíd*.: 81).

En un lenguaje temporal, y parafraseando a Crapanzano (2005: 365), nuestras imágenes pueden dar forma y sustancia al porvenir, pero al hacerlo lo destruyen en tanto tal, porque mientras lo construyen garantizan su desplazamiento, su presentificación. Ese desplazamiento sacude nuestras premisas acerca de la realidad, base sobre la cual son hechas nuestras construcciones. De este modo paradojal, dice Crapanzano (*ibídem*), la irrealidad del imaginario imprime lo real en la realidad y, por tanto, parte de lo real corresponde a lo irreal del imaginario.

Estas nociones del imaginario y la imaginación como activador de la realidad misma, son fundamentales para interrogarnos sobre las múltiples maneras en que los futuros imaginados y anticipados impactan en el presente (Mankekar y Gupta, 2017) y, asimismo, para preguntarnos por las formas en que los futuros pasados se han materializado en el presente. El papel de la imaginación nos ayuda a interpretar que el presente material de la comunidad de El Boxo es en parte resultado de la imaginación de futuros pasados, en que se configuraron nociones de vida buena que encaminaron

[238] Recuperando esta idea Paula Godinho (2017: 70) ha planteado que para comprender es necesario comenzar por imaginar y, así poder actuar sobre la realidad a través de la fuerza material de las ideas.

prácticas para transformar las formas de construir y habitar la comunidad. Del mismo modo, el papel de la imaginación posibilita adelantar que el futuro de la comunidad será, en parte, resultado de las prácticas presentes sobre las que los futuros imaginados ejercen un rol en tanto que orientador y, al mismo tiempo, dotante de sentidos a dichas prácticas.

Cuando digo "en parte" intento remarcar la indeterminación temporal que a la vez que no permite hacer lecturas lineales a nivel retrospectivo, impide otorgar una linealidad similar al vínculo presente-futuro. Para una antropología del futuro que procure otorgar al tiempo porvenir una igualdad ontológica respecto al otorgado tradicionalmente al pasado en la configuración del presente, es necesario, como ha apuntado Felix Ringel (2018), asumir un cierto grado de contingencia e indeterminación, en cualquier momento del tiempo. Con ello se desestabilizan las ideas en torno a la predeterminación temporal y se asume que en cualquier momento del tiempo, nos enfrentamos a la probable aparición de una variedad de futuros posibles, así como de presentes que reclamen pasados alternativos a los que hasta ese momento eran asumidos como sus prefiguraciones. El papel de la imaginación en aquella desestabilización es fundamental ya que, como he discutido hasta aquí, es ésta la que permite vincular el presente a múltiples secuencias pasadas, así como proyectarle a diversos futuros posibles.

El segundo dominio transformador de la imaginación, que recupero de la propuesta de Preston, es el de la espacialidad. Cuando se compara con la atención brindada a la dimensión temporal, rápidamente se concluye que la propiedad espacial de la imaginación ha sido más explorada en antropología y en ciencias sociales, ligándole a la construcción imaginaria de territorios, límites o fronteras. La propia noción de comunidades imaginadas propuesta por Benedict Anderson (1993) podría leerse desde esta propiedad de la imaginación.

En el capítulo IX trabajé el argumento en torno a que la construcción de la contemporaneidad comunitaria, en el marco de la emergencia de "biografías autoproducidas" (Beck, 1998) y del permanente imperativo reflexivo (Archer, 2012), requiere de la imaginación como realidad colectiva, que lo mismo que construye lo local, remite a los valores que le dan sentido. Ambas ideas cobran relevancia para pensar el presente como espacio de lo múltiple y lo simultáneo, sustentado en los dominios espacial y temporal de la imaginación.

En la construcción simbólico-material del espacio que llamamos localidad, el papel de la imaginación es crítico. Arjun Appadurai (2015:378-9) ha defendido esta idea planteando que la construcción de lo local, incluso antes de la reciente fase de globalización, siempre fue una labor en proceso, un emergente que requería no solo de los recursos de hábito, costumbre e historia, sino que también del trabajo de la imaginación. La imaginación se aprecia entonces como un recurso vital en todos los procesos y proyectos, como energía cotidiana y visible y, por tanto, como parte fundamental de la maquinaria primordial de la reproducción social.

Aun cuando el trabajo de la imaginación es indisociable de la propia existencia de lo local, en décadas recientes se ha dilatado. Eric Wolf (2001:371), en uno de sus últimos trabajos, apuntaba que "en esta transición milenaria, la capacidad humana para visualizar los mundos imaginarios parece acelerarse cada vez más". La globalización y la masificación de los medios de comunicación con mensajes y valores que se presentan como globales, impactan en la vida social cotidiana de las comunidades en todo el mundo, creando nuevas etnoficciones (Augé, 2018; 1998a) y recursos para el funcionamiento de la imaginación en todos los niveles del orden social. En este contexto, según Appadurai (2001), la imaginación es una facultad que interviene en la vida cotidiana de las personas de diversas maneras: permite a las personas considerar la migración, buscar compensaciones sociales y diseñar nuevas formas de asociación cívica y colaboración, a menudo más allá de las fronteras nacionales. Pero, del mismo modo, el trabajo de la imaginación continúa siendo un crisol en el esfuerzo cotidiano de la supervivencia y la reproducción. En tal sentido, volviendo a las propiedades temporales asignadas por Preston, Rapport, Crapanzano y Godelier a la imaginación, hay que recordar que ésta permite distanciarse de la experiencia presente, mientras se permanece presente.

La imaginación, es así un componente crítico de la vida social, involucrado en procesos temporales de diferente índole, aunque primordialmente resuelto para articular de manera deliberada el presente y sus estímulos, con el tiempo futuro y sus imágenes.[239] En esa articulación la dimensión del sentido y del valor cobra un papel central, más aún frente a situaciones presentes de urgencias, donde el futuro pareciera quedar fuera de órbita. A este respecto Marc Augé (2015: 100) ha señalado:

> no podemos interesarnos por el porvenir sin chocar con la presencia masiva y heteróclita

[239] Ana Bella Pérez Castro (1995) defendió este punto al distinguir entre imaginación y fantasía, apuntando que mientras la primera es creadora y constructiva de imágenes, ideas y/o construcciones mentales que parecen guiadas por una predeterminación y de acuerdo a un plan concreto, la fantasía carece de plan e intencionalidad. Tengo esta distinción en mente más adelante cuando vinculo la capacidad de imaginar a la elaboración de proyectos.

> de la imaginación. Si bien es en efecto muy cierto que los seres humanos no viven día a día preocupados por sus fines últimos, no pueden contentarse indefinidamente con una blanda eternidad, con su tiempo detenido. Esto es cierto para los más desposeídos, como también para otros. Así la carrera por el sentido se emprende en las peores condiciones posibles. El sentido no es necesariamente el destino *post mortem*, la inmortalidad o el paraíso. Es la existencia del mañana.

David Graeber (2018; 2013) ha vinculado las nociones de creatividad social, imaginación y valor; para recordar que lo que llamamos sociedad es una totalidad imaginaria, una arena, un campo o un escenario para la realización de valor, que existe en gran medida en cuanto que es imaginada por los actores. Así el valor es el modo en que las acciones se tornan significativas para los actores, al ser ubicadas en el marco de ese todo imaginario más amplio. Las trayectorias críticas por asignar valor, pueden ser interpretadas como series críticas en la propia trayectoria de la totalidad social en las que éstas se insertan. Porque el proceso por el cual se realiza el valor no son contextos ni cosas, sino que arenas imaginarias donde las personas se relacionan, se comprometen y luchan por establecer valor (Gaztañaga, 2018: 17). De modo tal que, desde la perspectiva de Graeber, la propia reproducción social compromete en diversos modos la facultad iterativa de la creatividad social y la imaginación.[240]

Tiempo futuro y proyectos

Situar a la improvisación y la espontaneidad como activantes de la movilidad y como modos privilegiados de responder a una economía permanentemente limitada como la de El Boxo, no solo implica reconocer la profundidad temporal que suponen las prácticas para ganarse la vida, sino que además sugiere por lo menos tres elementos críticos para la antropología económica y del tiempo. El primero de ellos tiene que ver con el reconocimiento de la movilidad laboral de los habitantes de El Boxo como un factor que, al mismo tiempo que favorece la reproducción social, induce el cambio. Desde las primeras experiencias de movilidad a Ciudad de México, improvisar modos de ganarse la vida más allá de la comunidad, estuvo implicado en el paso de una economía basada en la producción campesina de autoconsumo, a otra de ingresos monetarios y regulares. Los cambios económicos y socioculturales que ello supuso en diversos ámbitos los he examinado a lo largo de esta tesis, pero a

[240] De una manera similar Pérez Castro (*ibíd.*) vinculó la imaginación a las formas en que los grupos sociales se comportan como centros de acumulación simbólica de diversas relaciones, intermediaciones, conflictos y pertenencias. En este sentido, la imaginación aparecería como recurso sociocultural en la invención, mantenimiento y transformación de las identidades colectivas.

nivel teórico pueden interpretarse como procesos de continua destradicionalización, acompañados —en ciertos casos— por nuevas formas de retradicionalización.[241]

El segundo elemento, refiere al reconocimiento de la urgencia económica como situación permanente. Ello implica distanciarse de observar el pasado como estable, en contraste a un presente precario. Cuando defiendo que el habitus de los trabajadores de El Boxo es indisociable de la capacidad de improvisación, si es que no de la invención de formas de ganarse la vida, y que en ella la movilidad fue y es fundamental, reconozco en esto una condición duradera en términos de la reproducción económica y del vínculo inestable y precario con los mercados de trabajo, igualmente inestables y precarios. Diversas aproximaciones antropológicas (Narotzky, 2018; Contreras, *et al*., 2017; Millar, 2014) han insistido en que la experiencia de precariedad en el trabajo es ubicua en los países del Sur global, mucho antes de la mundialización de la precariedad laboral en la globalización neoliberal. En tal sentido, las prácticas emergentes de dicha condición de precariedad forman parte de un aprendizaje temporal que bien puede ser asociado a un habitus de los trabajadores pobres. Como ha defendido Godinho (2017: 110),

> para gran parte de los subalternos, la distinción entre periodos de normalidad y crisis es a menudo ficticia, y las respuestas [a ésta] tienen su origen en las construcciones mentales y las representaciones habituales. [Así] Los modos de capear una crisis —y de integrarla, viviéndola diariamente— son culturalmente determinados.

[241] En el Valle del Mezquital tempranos trabajos como los de Marzal (1968), Finkler (1974), Medina y Quezada (1975), Hamel y Muñoz (1986) y Bartra (1986); expusieron el cambio sociocultural derivado de las transformaciones económicas y políticas en la región. En estos abordajes, bajo ideas en torno a la aculturación, la desindianización, el desplazamiento lingüístico-cultural o la integración total (aunque desigual) a la estructura económica y política del Estado mexicano; se expuso el impacto de los factores económicos, en especial de la migración laboral, en el conjunto de valores y formas de vida tradicionales de las comunidades mezquitalenses. Ello es posible de entender desde la noción económica y sociológica de destradicionalización. Desde el punto de vista económico, Jens Beckert (2016) plantea que la evolución del capitalismo exigió cambios fundamentales en los órdenes y orientaciones temporales tradicionales, en particular, respecto de la previsión y apertura al tiempo futuro. Desde el punto de vista sociológico destradicionalización puede entenderse como el proceso de transformación en que las sociedades alteran sus formas y fundamentos, así como los criterios de verdad y estabilidad que otrora les definieron. No obstante, la destradicionalización no figura el fin de las tradiciones, más bien sugiere un cambio fundamental de ellas y de las instituciones que le sustentan, así como en su concepción espacio-temporal (Beck, 2001; Giddens, 2001). Para Adam (1996) la tradición constituye una renovación constante, una reconstrucción activa de creencias y compromisos pasados. Por ello, para esta autora, la destradicionalización puede involucrar al mismo tiempo un proceso de retradicionalización en donde lo viejo se reemplaza, reforma o transforma en lo nuevo. De este modo, destradicionalización define aspectos de las tradiciones que son anulados o alterados, dentro de un proceso de continuidad. Ello porque, como ha señalado Giddens (*ibíd.*: 76), "la modernidad ha reconstruido la tradición a medida que la ha disuelto".

Improvisación y espontaneidad como respuesta a la experiencia ubicua de la precariedad y la inestabilidad de los mercados de trabajo, es una manera de conceptualizar las formas para ganarse la vida de los trabajadores de El Boxo, como resultado de un aprendizaje cultural que, como arriba señalé, lo mismo que ha posibilitado la reproducción social, ha sido puntal en los cambios socioculturales de la comunidad a lo largo del tiempo. Porque la movilidad, como ha defendido Narotzky (2018: 36), especialmente cuando esta representa la única forma de esperanza y autonomía, siempre tiende a desorganizar algunos marcos institucionales mientras abre el camino a nuevas formas de organización mediante la reconfiguración de conexiones significativas entre las personas.

Por lo anterior, entre los aprendizajes culturales derivados de la constante experiencia de precariedad, no sólo deben incluirse los desarrollos directamente ligados a la procura de un salario, sino también aquellos vinculados a las formas sociales de hacer frente a la ausencia de los trabajadores migrantes. Ese aprendizaje temporal fue, como defendí en los capítulos V y VII, posibilitador de la movilidad y de los cambios en los modelos de vida buena sobre los que se engarzaron en un mismo proyecto los presentes y los futuros de los que se quedaban, con los de los que andaban lejos. Recuperar aquí la noción de espontaneidad como forma de hacer presente el futuro en la acción (cf. Moroşanu, 2016), permite entrever que el tiempo de la ausencia, como poética de la espera, está lleno de instantes prácticos para hacer frente a la urgencia y al tiempo incierto dado por las contemporáneas discrepancias temporales de la migración.

Finalmente, el tercer elemento crítico y al que dedicaré más atención por la importancia que adquiere en el argumento de esta tesis, se relaciona con la noción de proyecto. A nivel estructural y, en último caso agencial, comparto con David Graeber (2018) que la sociedad es siempre un proyecto o un conjunto de proyectos activos. De ahí que, desde el punto de vista dialéctico, la conformación misma del todo social (real o imaginario), deviene de la lucha de proyectos disímbolos por asignar valores dominantes a prácticas, ideas u objetos. La propia noción de posibilidad social se inscribe por tanto en que la gente es capaz de traducir sus planes imaginarios en alguna especie de realidad, un conjunto de intereses concomitantes en torno a los que se construye la “realidad” misma.

Referir a la improvisación y la espontaneidad como prácticas que otorgan una temporalidad específica al vínculo presente-futuro en las formas de ganarse la vida, supone descentrar el esquematismo generalmente asociado a la idea de proyecto. He propuesto que en El Boxo los resultados y las estimaciones prácticas de las primeras movilidades laborales a Ciudad de México,

fueron percibidos como experiencias positivas en el cambio en las condiciones materiales de existencia de las personas que optaron por la salida. Esas transformaciones, ligadas a lo que —a mediados de siglo XX— el etnólogo del Valle del Mezquital Raúl Guerrero (1983:219) describió como "un nuevo espíritu de elevación material", posibilitaron la mudanza en las nociones de vida buena que comenzaron a transmitirse en El Boxo, como dijera el maestro Hermenegildo, como un contagio. De modo tal que la movilidad y el vínculo permanente, aunque discontinuo, con los mercados laborales propiciaron un cambio en los estilos de vida y en las nociones de vida buena. Se configuró un ideal de vida buena en la comunidad que modificó las nociones tradicionales de homogeneidad y con ello se dilató la capacidad de aspirar (Appadurai, 2004; 2015), así como la ventana de aspiraciones (Ray, 2006) desde la cual miraron y proyectaron el futuro los habitantes de la comunidad, desde que se hizo norma la migración estacional a Ciudad de México.

En este sentido, la construcción de un proyecto inspirado por las nociones de vida buena en la comunidad fue un factor central en el arraigo de las personas al terruño. Ese ideal del arraigo, frente a la situación de la movilidad permanente, se configuró desde un comienzo como proyecto de futuro, precisamente porque el presente de los trabajadores era el de la movilidad permanente. Gestionar la ausencia como modo de engarzar el proyecto de quienes andaban lejos con el de quienes se quedaban en la comunidad fue en la práctica la respuesta a las tendencias disolventes de la monetarización en El Boxo. Ese aprendizaje en la gestión de la ausencia ha sido también el que ha confrontado las contemporáneas discrepancias temporales de la migración.

El proyecto migratorio internacional al que se vincularon masivamente los habitantes de la comunidad desde finales del siglo XX, ha propiciado una radicalización de los factores antes descritos. Ha acelerado las transformaciones materiales relativas a las condiciones del habitar en la comunidad, que localmente se describen bajo nociones de "mejora", "bienestar" o "superación." Estas nociones se tornan categorías nativas a la hora de sacar cuentas temporales respecto de una situación pasada y una situación presente. Asimismo, el proyecto migratorio ha requerido de la gestión de la ausencia, signada por la poética de la espera, como mecanismo para seguir urdiendo dicho proyecto a la idea de vida buena en la comunidad.

Proyecto es acá una categoría de la práctica. Lejos de ser una guía sólida o una visión intelectualista de la experiencia temporal;[242] el proyecto, como acá lo he entendido, es un ideal que orienta prácticas y permite cierta persistencia contra los avatares del avasallante presente y sus urgencias. No es por tanto un escape del presente, sino más bien la intención de mantener en ese presente ciertas imágenes de futuro. Proyecto se vincula de alguna manera con la idea de planificación en tanto que forma de conceptualizar el espacio y el tiempo y las posibilidades que el tiempo ofrece. Como ésta, el proyecto se orienta al futuro, en tanto que promesa evasiva (Abram y Weszkalnys, 2011). Sin embargo, a diferencia de la planificación, que actúa como pasado presente para la construcción de futuro, el proyecto, actúa como presente pasado en la construcción de futuros presentes que aparecen como fragmentos de esperanza. Así, el proyecto busca presentificar las imágenes de futuro a través de una evaluación reflexiva de la situación presente, respecto de una situación pasada. Al ser el presente el tiempo de la acción/reflexión, el proyecto se encuentra siempre tensionado entre la planificación del futuro y la improvisación, en tanto que respuesta a los imponderables del presente.

De tal modo que el proyecto es siempre un ejercicio reflexivo, de revisión constante, en que la improvisación y la espontaneidad ingresan como formas de decidir y actuar ante las contingencias. Margaret Archer (2007) entiende los proyectos como elaboraciones de agentes a partir de su reflexividad en situaciones sociales con diversos niveles de emergencia.[243] Las condiciones socioculturales y el contexto estructural en que se sitúan los agentes, se conjugan y asientan las bases para la elaboración de los proyectos. En éstos, según la autora, "las ventajas objetivas tienen que ser

[242] Bourdieu, en su argumentación de la condición pre-reflexiva del habitus, se distanció de la noción de proyecto por tratarse de una reducción escolástica en la relación presente-futuro. En ésta, según el autor, se sustituye la visión práctica por una visión reflexiva que vincula al futuro como un proyecto consciente que se propone fines planteados como tales. Mi argumento toma en consideración el riesgo intelectualista sugerido por Bourdieu; no obstante, abona la idea de un imperativo reflexivo (cf. Archer, 2012) que considera la acción como parte de una conversación interna en que las condicionantes estructurales y las aspiraciones friccionan en la decisión sobre los cursos de acción y en las acciones mismas, orientadas a la consecución de lo visualizado como posible.

[243] "Nadie puede tener una preocupación última y dejar de hacer algo al respecto. En su lugar, cada persona busca desarrollar un curso de acción concreto para darse cuenta de esa preocupación mediante la elaboración de un "proyecto", […] La acción en sí depende de la existencia de lo que se denomina "proyectos", donde un proyecto representa cualquier curso de acción comprometido intencionalmente […] La respuesta a por qué actuamos es para promover nuestras preocupaciones; formamos "proyectos" para avanzar o para proteger lo que más nos importa. Si los proyectos fueran opcionales, en el fuerte sentido de que las personas podrían vivir sin ellos, lo social sería como el mundo natural, gobernado solo por las leyes de la naturaleza. Los seres humanos se distinguen no como portadores de proyectos, […] sino debido a su capacidad reflexiva para diseñar (y rediseñar) muchos de los proyectos que persiguen (Archer, 2007: 7).

consideradas subjetivamente ventajosas, los beneficios objetivos tienen que subjetivamente valer la pena y los avances objetivos han de ser subjetivamente deseables" (*ibíd*.: 89).

Por lo anterior todo proyecto involucra el esfuerzo permanente por dotar de sentido las prácticas y los esfuerzos del presente con relación a una imagen de futuro. En este punto, los fragmentos de esperanza sobre los que se asienta la contemporánea gestión de la ausencia y la espera en El Boxo, aquellos fragmentos de promesas cumplidas y de anhelos hechos realidad (ver cap. VII), otorgan razones subjetivas para persistir en el proyecto de vida buena, porque presentifican el futuro y hacen de él un futuro vivido en instantes de presente. En estos fragmentos, el futuro aparece —parafraseando las nociones de Harvard Vike (2013)— como tiempo-contemporáneo que no está en contraposición a un tiempo-utópico, pero que hace una "utopía-ahora" que inmediatiza el futuro. La construcción de la casa propia, por ejemplo, puede ser parte de un futuro entendido como tiempo-contemporáneo y su proceso constructivo (sin necesariamente acabarse) es un fragmento de esperanza. El proyecto de vida buena, por su parte, puede entenderse como tiempo-utópico, por su nivel de abstracción o porque refiere a una proyección temporal mayor, a un futuro distante. Sin embargo, para éste último, ciertos fragmentos de esperanza del presente pueden otorgar sentido al vínculo presente-futuro, al hacer la utopía presente; por ejemplo, cuando ciertos cambios se evalúan como avances respecto del bienestar. Para ello la evaluación reflexiva de un estado de cosas pasado, respecto de la situación presente, es siempre necesaria.

Pero del mismo modo, los fracasos, los proyectos migratorios truncados y las apuestas fallidas, también actúan en la reelaboración del proyecto y en sus redefiniciones. La decisión de retornar de Alejandro e Isidra (revisada en el capítulo I), o las dudas en torno a reemprender el proyecto migratorio de Inés (capítulo VI) constituyen momentos críticos en que la evaluación reflexiva de la situación presente, respecto de una situación pasada, resultan en una presentificación del futuro como forma de reelaborar los compromisos pasados con éste. Pero aun así, en aquellos momentos la pérdida aguda del presente no resulta necesariamente en un abandono de la imaginación del futuro como campo de posibilidades alternativas. Cuando el presente no es fragmento para la esperanza, sino su reverso, la improvisación y la espontaneidad como forma de presentificar futuros posibles son activos prácticos para diferenciar radicalmente el presente e imbuirlo con la virtualidad del futuro. Porque,

> a través del reconocimiento de su imposibilidad, el momento futuro se libera, por así

> decirlo, de su fijación en una escala lineal mientras se mantiene la capacidad de informar las prácticas en curso. A medida que se acuña en el presente [la imagen de futuro] borra el límite entre lo real y lo virtual, y lo que nunca existirá ya está allí […] En cierto sentido su colapso produce una duplicación interna para que el futuro no solo exista como un fracaso en una escala lineal, sino que también sirva para abrir el presente de formas potencialmente productivas (Nielsen, 2014: 178).

Como ha postulado Remo Bodei (2014: 25), no se trata de oponer los posibles a la determinación de lo real, sino de configurar cada etapa, cada momento, como un provisional e inestable equilibrio de los posibles. De esta manera es viable invertir la idea en torno a que

> antes se da lo «real», de lo que después surgen los posibles como sus residuos debilitados, parece, en este caso, más provechosa la hipótesis de partir de los posibles para hacerlos pasar luego por la prueba de la compatibilidad. Al hacer esto, lo real aparece como un conjunto de posibles simultáneos.

Barbara Adams y Chris Groves (2007) presentan dos modos de ser o de relacionarse con el tiempo futuro que han ligado a las figuras del arquitecto y a la del artesano. La metáfora es pertinente para diferenciar al proyecto del esquematismo y la linealidad que supone, cuando en su curso no se considera a la improvisación y la espontaneidad. Para los autores, el arquitecto representa a quien trabaja para la construcción de un futuro, siguiendo un camino predefinido (un plano) desde el inicio hasta su conclusión. Las herramientas y los objetos con los que trabaja el arquitecto tienen ya un objetivo y un uso predeterminado. Por el contrario, el artesano está siempre abierto a la sorpresa y a las desviaciones. Éste tiene en cuenta las interdependencias y es sensible a las circunstancias únicas que le afectan y que, por lo tanto, desempeñan un papel en la configuración del resultado final. Si el futuro es virtual, proyectivo y por lo tanto real, concluyen los autores (*ibíd*.: 141), entonces somos sus artesanos en lugar de sus arquitectos. La relación con los materiales con que construimos ese futuro es la del cuidado sensible de lo que de ellos pueda emerger. Es por medio de ese cuidado que buscamos acompañar su potencial deseado hasta su realización en un futuro-presente esperado.

Los habitantes de El Boxo tempranamente se comprendieron artesanos de su futuro. Sus proyectos se fueron armando como resultados de experiencias prácticas del andar trabajando. Trayectorias, movilidades, proyectos de vida e historias de vida se han ido fundiendo en la misma lógica del “hacer camino al andar”, aprendiendo que en ese andar el horizonte siempre depende del

primer plano desde el que se mire el porvenir. Ese primer plano no ha dejado de ser la propia comunidad, el espacio propio construido y por construir, que otorga sentido al andar.

Futuro y vida buena

En los proyectos de vida buena, la comunidad es primer plano del horizonte imaginado por tres razones indisociables. Estas razones son las que otorgan a la comunidad el sentido espaciotemporal de lugar, bajo el cual se construyen pertenencias ontológicas; ligadas, en el sentido de Bennett (2012; 2015) al sostenimiento de obligaciones y compromisos mutuos para cuidar el pasado y el futuro de los lugares y de quienes los habitan.

La primera razón, refiere a que desde las inaugurales movilidades a Ciudad de México la vida se imaginó *en la comunidad*. Los esfuerzos del salir y el andar trabajando fuera, adquirían sentido presente en la reproducción del propio trabajador y en el sustento económico de los que se quedaban en la comunidad y, sentido futuro, al retornar o al planificar un futuro de mejoría económica en la comunidad, por medio del consumo diferido y/o la inversión productiva. Aunque de éstas, la primera forma de articulación presente-futuro, ligada al ahorro, es más evidente por su concreción en la construcción de casas de concreto; la segunda —la de la inversión productiva— es igual de importante si recordamos que parte del salario se ha utilizado en la mantención de los ciclos productivos, en la compra de insumos fungibles para la producción, en pequeñas herramientas como una coa, u en otras grandes y añoradas como la motosierra que, estando en Estados Unidos, Don Arón soñó comprar para volver a hacer carbón en la comunidad.

En tiempos de la migración transnacional, y en particular tras el quiebre de la circularidad migratoria, el sueño americano sigue asociándose al sueño mexicano. Vale decir, el andar fuera adquiere valor fundamental y comunitariamente compartido, en tanto que se vincula con la vida de quienes se quedan y con la eventualidad del retorno. Este último puede parecer quimérico frente a la inclemente política de la espera, pero es al mismo tiempo intención y promesa en el propio proyecto migratorio y en la contemporánea poética de la espera desde la que se gestiona la ausencia. Así, pese a la suspensión temporal en la resolución del proyecto migratorio, continúa teniendo sentido la sentencia de don Doroteo: “acá [en la comunidad] está el futuro, allá [a Estados Unidos] nada más se va a trabajar”.

La segunda razón que hace ubicar a la comunidad como primer plano del horizonte imaginado en los proyectos de vida buena, se vincula a que tanto los proyectos, como la capacidad de aspirar (cf. Appadurai, 2015), tienen como marco de referencia los espacios simbólicos, materiales y afectivos más próximos, aun cuando puedan valerse de insumos externos que dilatan la imaginación. Aunque muchos proyectos puedan ser simples "objetivos" individuales y/o familiares, están construidos culturalmente (Ortner, 2016a: 167); en tanto que la vida de las personas, sus estructuras de vida —incluidas en ellas las estructuras de desigualdad— y sus categorías de valor, se enmarcan en contextos socioculturales más amplios (*ibíd*.: 170). La agencia, entendida en el sentido de la prosecución de proyectos, se define por la lógica local de lo bueno, lo deseable y las formas de conseguirlo (*ibíd*.: 168). La propia configuración de lo posible en la imaginación, cumple con estas características, toda vez que la capacidad de imaginar es, de modo similar, culturalmente mediada.[244]

La tercera razón, estrechamente vinculada con la anterior, se relaciona con la dimensión moral de la vida social y económica. En diferentes pasajes de esta tesis me he referido a la economía moral, primero para enmarcar formas específicas de compromisos socioculturales adquiridos y reproducidos en el marco de la reciprocidad y los intercambios (capítulo II), las responsabilidades en el ejercicio de la ciudadanía étnica (capítulos I y VII) y las formas de habitar la comunidad (capítulo VIII) . En este último caso, me referí a los criterios de bienestar bajo los cuales se materializan algunas de las nociones de vida buena, relacionadas por ejemplo con la construcción de las casas. En ninguno de estos usos el término moral se ocupó en un sentido normativo. Más bien, lo que busqué con el uso del término, fue captar lo que adquiere valor situado para la gente de la comunidad, en términos de sus prácticas y de las ideas, en constante transformación, sobre éstas. En este mismo ámbito ubico las nociones de vida buena.

Las ideas en torno a la vida buena se enmarcan en los dominios de lo moral, del conjunto de valores bajo los cuales se distingue lo que vale la pena en el presente y lo que se persigue a futuro con las prácticas económicas que hacen posible la vida y su continuidad (cf. Narotzky y Besnier, 2014). En ese dominio de lo moral, como ha dicho Edward Fischer (2014), las nociones de vida buena otorgan

[244] "La imaginación es una especie de conciencia colectiva: una capacidad y práctica individual, sí, pero una cuya forma y contenido se deriva de la socialización y la enculturación dentro de una tradición nacional, comunitaria o colectiva" (Rapport, 2015: 4).

los marcos dinámicos desde los cuales la gente interpreta las acciones propias y las de otros, a la vez que sitúa lo posible.

En un trabajo reciente Kathleen Millar (2018), sitúa en una misma línea de reflexión las nociones de forma de vida, medios de vida y vida buena, en un registro similar al que en esta tesis recuperé de la temprana reflexión de Robert Redfield. La autora, otorga relevancia crucial al componente "vida" en este conjunto de conceptos. De este modo la noción de forma de vida,

> puede entenderse al mismo tiempo como un medio de vida y un estilo de vida […] Lo que conlleva maneras particulares de construir y habitar el mundo, valores y creencias sobre lo que constituye una «vida buena» y las trayectorias tomadas en la búsqueda de proyectos de vida (Millar, *ibíd*.: 9-11)

En la propuesta de Millar, el sentido doble otorgado a la noción de forma de vida, en tanto que medio de vida y estilo de vida, tiene como objetivo crítico ir más allá de la división conceptual entre vida y trabajo, derivadas de la sujeción del trabajador al capital en el capitalismo moderno. Así, bajo la noción de forma de vida, el "trabajo se entiende en un sentido amplio, estrechamente relacionado con los valores y las creencias sobre la vida buena y con las luchas humanas para realizar estas visiones incluso dentro de restricciones sociales brutales" (*ibíd*.: 26).

Rearticular las nociones de trabajo con los sentidos diversos y los valores que a éste se le asignan en el marco de entornos sociales amplios o discretos, reales e imaginarios, implica considerar al conjunto de prácticas y enredos de valores pertenecientes a diferentes ámbitos de obligación moral (cf. Narotzky, 2018) en las formas de ganarse la vida, hacer la vida posible y dar sentido situado al trabajo y a la vida misma. Evidentemente ello sugiere ir más allá del trabajo asalariado, e incluso ir más allá de nociones encerradas en aspectos productivistas. Vale decir, esto involucra considerar la reproducción social en sentido amplio y no limitarla al mercado y a las mercancías (cf. Federici, 2013), para considerar dentro de los medios de vida al conjunto de activos que poseen las personas y las comunidades; incluyendo entre ellos, desde luego, los elementos que la gente posee y a los que tiene acceso, pero también aquellos en los que la gente cree, con los que siente y en los que se identifica (Scoones: 2017).[245]

[245] "Los activos de un individuo, como la tierra, no son únicamente medios que le permiten ganarse la vida, sino que también dan sentido a su vida. Los activos no son solo los recursos que usan las personas para construir sus medios de vida: son bazas que les dan la capacidad de ser y actuar (Bebbington,1999: 2022, cit. en Scoones: 2017, 65)

David Graeber (2018) ha señalado que el uso del término valor en la teoría social puede agruparse en tres grandes líneas de pensamiento: el sociológico, el económico y el lingüístico. Entre ellos, los sentidos asignados al valor y los valores convergen en la idea del deseo, lo deseado y lo significativo. En su sentido sociológico, los valores representan "aquello que en última instancia es bueno, apropiado o deseable para la vida humana" (*ibíd*.:37). Mientras que en su sentido económico, el valor representa "el grado en el cual los objetos son deseados, medido según lo que otros estén decididos a dar para obtenerlos" (*ibíd*.:38). Si a estos dos sentidos se agrega la idea del valor, conceptualizado desde la lingüística, según Graeber, como diferencia significativa, encontramos que las prácticas y su sentido adquieren valor en tanto que representan lo que se desea, lo que es compartido y lo que asigna diferencia o lo que da valor diferencial a las prácticas en el marco de totalidades imaginadas o reales. Así el valor puede pensarse únicamente en el marco de comunidades de sentido que otorgan, disputan, persiguen y realizan valor.

Que en el marco de la comunidad de sentido acá estudiada, estos valores se jueguen o busquen en arenas disímbolas como la recolección, la transformación primaria de recursos naturales, la visita y las alianzas o la movilidad laboral, no implica valores diferentes, sino refracciones de lo mismo. Lo bueno y lo apropiado en esta comunidad de sentido, es indisociable de lo que se asume como deseado y del costo que se está dispuesto a pagar por ello. Solo así se puede entender que el andar lejos, incluso el gastar el tiempo de vida en ello, sea significativo en el hacer posible la vida en la comunidad. Las nociones de vida buena como horizonte de lo deseado, otorgan valor y significado situado a las prácticas, a la vez que, en tanto que valor, configuran parte de la "diferencia significativa" de la comunidad y sus formas locales de construir sentido.

Aunque es cierto que, como apunté en el capítulo VII, en la actualidad se han globalizado imágenes compartidas de vida buena, con nociones convencionales de bienestar que ejercen gran influjo en las aspiraciones de los habitantes de comunidades rurales como El Boxo, la búsqueda de mejoras en las condiciones de vida todavía sigue tomando su fuerza de configuraciones de valor y sentido que son locales y variables (Appadurai, 2015: 382) y que poseen una duración histórica anterior a la globalización.

El estrecho vínculo entre el trabajo, el conjunto de prácticas para hacer posible la vida y las nociones de vida buena con las que ese trabajo está comprometido, se expresa —como he señalado— tanto en la lógica del valor asignado a las prácticas, como en la dimensión temporal que enlaza

simbólicamente dichas prácticas con situaciones futuras imaginadas. Esto último se refiere tanto al futuro circunscrito a la práctica misma (*v.g.* siembra/cosecha) como a los futuros posibles, incluidos los más abstractos, entre los que sitúo las ideas en torno a la vida buena. En ellas se ligan la elaboración reflexiva y el obrar sistemático, deliberado y conscientemente desplegado por vincular las acciones presentes con lo deseado y lo imaginado como posible. En este aspecto la vida buena aparece como un paisaje de objetivos discernibles y caminos prácticos para el logro de estos objetivos (Appadurai, *ibíd*.: 385), pero también como un horizonte utópico que, en tanto tal, se torna orientador de las prácticas presentes. Porque, como postula Fischer (2014.: 2), si el bienestar es algo más que bien,

> tal vez la buena vida no sea un estado que se obtendrá, pero una aspiración continua por algo mejor que da sentido a las actividades de la vida. En esta visión, esforzarse por la buena vida implica el arduo trabajo de convertirse, de tratar de vivir una vida que uno considere digna.

Entender el bienestar y, más ampliamente la vida buena, no "como un estado establecido, sino como un campo de lucha" (Jackson, 2011: ix) permanente, implica considerar que nuestra capacidad para alcanzarle

> no disminuye su control sobre nuestra imaginación, ya que significa una esperanza sin la cual la existencia sería insostenible […Ello nos lleva a imaginar que] esa vida, para nosotros y para aquellos que nos importan, nos depara más que menos. Aunque es raro encontrar personas que estén completa y permanentemente satisfechas con su suerte, es más raro encontrar personas que no esperan nada de la vida, aceptando abyectamente el *status quo*, sin imaginar que sus situaciones podrían o deberían ser mejoradas social, espiritual o materialmente (*ibídem.*).

De este modo el vínculo presente-futuro en las nociones de vida buena es material, en tanto que se vincula con una serie de prácticas observables y sostenidas en el tiempo; y, simultáneamente, imaginario, en cuanto que se liga con las imágenes de lo posible y los compromisos que se establecen con éstas. En este punto, como ha defendido Godelier (2015), la lógica que distingue como antinomia lo posible y lo imposible puede tener sentido en una racionalidad cartesiana, pero no así en la lógica de quienes piensan y experimentan como tal una realidad posible en la que creen y observan eficacia trascendente.

Creer en un futuro mejor no es sino invocar a una creencia y sobre los sistemas de creencias y su impacto en las prácticas concretas la antropología ha dicho mucho. Al ser integradas entre los activos con los que cuenta la gente, en los que cree y con los que se identifica; las imágenes de vida buena son incorporadas al orden simbólico, "capaz de manipular las expectativas y las esperanzas, mediante una exposición performativa más o menos inspirada y exaltadora del porvenir" (Bourdieu, 1999: 310). De este modo el presente de lo múltiple se satura de situaciones en que las prácticas son movilizadas por la creencia en un futuro diferente, deseable e imaginado como posible. Porque como ha dicho Jacques Rancière (2013: 73), "las creencias no afectan las vidas sino a través de las situaciones. Y las situaciones sí son siempre reales. Están talladas en la misma madera de la existencia material, en la duración de las inercias, de las esperas y de las creencias". En las situaciones, como algunas de las que he descrito desde un enfoque etnográfico-situacional en esta tesis, se expresa aquella conexión entre las prácticas del presente y las imágenes de futuro y vida buena, la que ha permitido vivir los ahora de urgencias y esperas, el *impase* de vivir en el momento avasallantemente presente en una comunidad donde la movilidad se hizo habitus e imperativo para la reproducción social. Es precisamente en esa conexión de instantes, situaciones y fragmentos de esperanzas, en la que reposa la duración de la comunidad de El Boxo y sobre la cual se afirman pertenencias, se arraigan proyecciones y asignan valores y sentidos al presente.

Imaginar futuros

A lo largo de esta tesis me he referido, bajo la noción de modos de ganarse la vida, a diversas prácticas sobre las que se sustenta la reproducción social de El Boxo. La primera parte la dediqué a esbozar un panorama en torno a los medios de vida en la comunidad, asentados en una duración respecto de modos tradicionales de construir y vivir el territorio. Exploré la persistencia contemporánea de esas prácticas en el marco de construcciones locales de sentido que le otorgan valor más allá de la lógica mercantil y salarial. La segunda parte de la tesis, la dediqué a presentar los procesos a través de los cuales la movilidad laboral acabó por imponerse como habitus, conducta habitual de los trabajadores de la comunidad y, al mismo tiempo, imperativa para hacer posible la vida en ésta. Acá exploré las formas en que los valores del estar en la comunidad y el andar trabajando fuera de ésta, lo mismo que posibilitaron la relativa reproducción de modos de vida ligados a las prácticas campesinas, les disociaron del valor asignado al trabajo. El andar en la comunidad pasó a ser sinónimo del estar desempleado, de la vida sin salario; mientras que el andar fuera, resultó ser la única forma de acceder

al empleo. En este punto, situé la hipótesis en torno a que lo que posibilitó que esa desvinculación entre el estar en la comunidad y el andar trabajando no resultase en el fin de la comunidad y sus prácticas. En concreto, buscaba encontrar los elementos que localmente enfrentaron lo que en la teoría se interpretó como el "efecto disolvente" de la monetarización (cf. Meillassoux, 1977) sobre las pequeñas comunidades rurales y campesinas. Propuse entonces, siguiendo las ideas de Robert Redfield (1963), que la modificación en los estilos de vida, ligados a los cambios en las formas de ganarse la vida, redundaron en un cambio sustancial en torno a los modelos de vida buena. Ello sólo podía leerse desde una lógica temporal que comenzó articular las prácticas presentes con modelos situados e ideales de futuro. Con ello se dilató el campo de posibilidades del tiempo porvenir, a la vez que se descubrió en la práctica un modo de ir engarzando imaginariamente el trecho entre las urgencias y las precariedades del momento y lo que se aspiró como futuro.

Lo que asignaba valor a las diversas prácticas que ligaban (y ligan) el presente de esfuerzo y ausencia, con el futuro imaginado de vida buena, era (y es) precisamente la posibilidad de situar dichas prácticas en el marco de un proyecto, apoyado en fragmentos de esperanza que suelen establecerse como nodos en la narración local del camino hacia ese futuro. La comunidad de El Boxo, como totalidad imaginaria (cf. Graeber, 2018), se imaginó entonces —desde aquellas primeras movilidades laborales— como el lugar de una vida buena situada, construida e imaginada según valores locales de lo que es vivir bien y definiciones locales de lo que vale la pena. A algunos de estos valores y definiciones dediqué los tres capítulos anteriores.

Los fragmentos de esperanza que sirven de fundamento a las formas en que se imagina el futuro y se construyen las nociones de vida buena en El Boxo, no son solo narrativas, son también resultados del cambio en las condiciones materiales de existencia de sus habitantes. En este punto, como revisé en el capítulo VIII, el cemento se torna una metáfora expresiva. El concreto que se ha derramado en la comunidad de El Boxo, así como en todos los rincones del Valle del Mezquital, está implicado en las narrativas locales del tiempo. A partir de su materialidad se examinan pasados y se evalúan presentes, se narran localmente las travesías en las formas de habitar, las luchas políticas y sus clientelismos, las modernidades ofrecidas desde arriba y los sueños de mejora concretados desde abajo. Si este cemento no contase en la narrativa local del cambio social, lejos de constituir un fragmento de esperanza; sería sólo expresión cruel de una aspiración pretérita, historia de dolorosos

ahorros apilados y corroídos en la espera de ser concretizados, algo cercano a lo que Gordillo (2018) denominó escombros del progreso.

En los cambios materiales en las formas de habitar la comunidad que reconocen los habitantes de El Boxo, se expresa no sólo su evaluación del pasado, sino que se sustenta parte de su imaginación del futuro. Como ha defendido Juhani Pallasmaa (2016: 117-8) es fundamentalmente en los estratos temporales de nuestros escenarios construidos donde captamos el pasado y asentamos ciertas confianzas en el futuro. Al mismo tiempo que proyectamos, que construimos y vivimos en entornos, estos entornos construidos se implican en nuestros pensamientos y comportamientos, porque son la base material desde la que nos situamos en el mundo (*ibíd*.: 122). De modo tal que si es la fuerza material de las ideas la que sustenta el vínculo entre imaginación y realidad, no es menos importante la fuerza que adquiere lo material en las ideas y la imaginación.

Cuando los migrantes internacionales de la vuelta de siglo comenzaron a imaginar sus futuros retornos a la comunidad por medio de la construcción de una casa, lo hicieron de alguna manera inspirados en aquellos que antes, en su zigzaguear entre el campo y la ciudad, descubrieron en la construcción de la casa una posibilidad de articular los presentes de esfuerzos a los futuros imaginados de vida buena. Una forma sutil de enfrentar el desarraigo. En su investigación sobre jornalerismo agrícola en la zona irrigada del Valle del Mezquital de mediados de la década de 1970, Hubert Carton (1982: 87-8) escribía:

> Es increíble constatar como el hecho de tener un solar y una casita donde vivir, por muy pobre que sea, es determinante para impedir que un peón se vaya […] que migre definitivamente. Claro está que frente a la necesidad se da la migración del campo a la ciudad, pero queremos destacar que en las condiciones de pobreza de los peones y frente a la dificultad de encontrar un trabajo seguro en la ciudad, el solar y la casita representan la única seguridad de la cual no se desprende fácilmente el peón.

El cambio en las condiciones materiales de existencia en El Boxo, como en gran parte del Valle del Mezquital, constituye una realidad fáctica que los habitantes reconocen como tal. Dichos cambios son una experiencia del tiempo, que les permite a estos habitantes nombrar *los antes y los después* de su historia colectiva. El establecimiento de la escuela, la llegada de la electricidad, la apertura de la carretera, su pavimentación, la construcción de las casas de concreto, la edificación de la iglesia, la llegada de las combis; entre otras cosas, son marcadores en las narraciones con las que los habitantes de El Boxo cuentan su historia. En cada uno de estos marcadores, el vínculo con la movilidad laboral

es evidente. Con ello aparecen el esfuerzo y las historias más íntimas. Las transformaciones en la comunidad se asocian con las trayectorias laborales propias, porque se reconoce el influjo de aquellas experiencias individuales en la historia colectiva.

Si la vida buena no es un estado, sino una aspiración continua, los esfuerzos materiales por hacer posible la vida están imaginativamente imbricados en el ganarse la vida como acción presente, al mismo tiempo que son dichos esfuerzos presentes los que materializan y, como dijera Redfield (*ibíd*.: 72), contribuyen a dar forma a las ideas de lo que es la vida buena. En El Boxo, la imagen de futuro que hoy se conceptualiza como vida buena, está saturada de los *presentes* futuros que buscan alcanzarla, así como de los *futuros pasados* que le fueron conformando. En la articulación de ambas iteraciones temporales, los fragmentos de esperanza aparecen como elementos de realidad vivida en el presente y, al mismo tiempo, como conectores narrativos de aspiraciones que presentifican el futuro y hacen de éste un futuro vivido (cf. Adam y Grove, 2007).

Al considerar las múltiples iteraciones temporales que vinculan las nociones de vida buena con las formas de ganarse la vida, es posible pensar al pasado, aproximarse al presente e imaginar el futuro de una colectividad social como El Boxo. Pero más allá de aquello, que debiese constituir una exigencia para la investigación antropológica y su construcción del presente etnográfico como tiempo-espacio de lo contemporáneo, considerar las iteraciones temporales señaladas implica asumir el peso que adquiere la imaginación del futuro en la configuración de realidades en cualquier presente.

Esto último ha sido, aun asumiendo la diversidad de enfoques, un punto en que las antropologías del futuro parecen coincidir. Ya el pionero trabajo de Sandra Wallman (1992), en su intento por definir una antropología del futuro, planteó que ésta, lejos de estar interesada en la predicción o en lo que hoy se reconoce como prospectiva, busca indagar en las formas particulares en que el tiempo futuro es imaginado en el presente. Preguntarse por las maneras en que los futuros imaginados y anticipados impactan en el presente (Mankekar y Gupta, 2017) o en las diversas formas en que la acción presente está configurada por las orientaciones de futuro (Bryant y Knight, 2019), supone repensar el presente etnográfico y, del mismo modo, examinar las formas en que en la antropología pensamos el futuro como configurador del presente. Si el futuro aparece como un horizonte cultural (Appadurai, 2015) y el tiempo histórico resulta de la tensión entre los campos de experiencias y los horizontes de expectativas (Koselleck, 1993); el pasado que describimos en nuestras etnografías fue también, en su tiempo, el espacio de futuros que llegan a nuestros días como

futuros pasados, con texturas y gravitaciones diversas en la configuración del presente. Del mismo modo se expresan las iteraciones temporales del futuro en el tiempo presente. En éste se manifiestan *futuros* pasados conclusos, así como otros inconclusos que siguen siendo horizontes para imaginar *presentes* futuros y *futuros*-futuros.[246]

Los primeros trabajadores que salieron de El Boxo tras un salario y volvieron a la comunidad con nuevos estilos de vida, aspiraciones y modelos de vida buena, no sólo desestabilizaron la norma de conducta económica previa y con ello quebraron para siempre el futuro estructural que para los jóvenes se presumía en el marco de una sociedad tradicional, sino que además, iniciaron directa o tangencialmente la secuencia de transformaciones que describí en diferentes pasajes de esta tesis. Estas generaciones formaban parte de lo que las etnografías del siglo pasado en el Valle del Mezquital definieron como "un nuevo espíritu de elevación material" (Guerrero, 1983: 219) que propiciaba descripciones tales como: "…en el Valle del Mezquital se respira un despertar general, una nueva actitud de aceptación del cambio" (Copevi, 1970a: 32). Con estas nuevas generaciones, el atávico indígena otomí del Valle del Mezquital, parecía dar paso a un nuevo sujeto comprometido con el futuro propio y, como se lee en el epígrafe de este capítulo, con el de sus comunidades.

Ese futuro que descubrieron aquellos primeros trabajadores migrantes a Ciudad de México, ulteriormente se encontró con el de generaciones que aprendieron a improvisar trayectorias y formas de ganarse la vida y que hicieron del andar trabajando fuera, un habitus. De los primeros trabajadores, estas nuevas generaciones aprendieron muchas cosas; pero tal vez la fundamental, fue el imperativo del andar lejos para hacer la vida posible en la comunidad. Una especie de solidaridad con los cercanos que era también el compromiso con el futuro propio, que otorgaba profundidad y duración temporal al sentido de pertenencia. Desde entonces, junto al difícil presente y sus múltiples urgencias, lo que dotó de sentido e hizo significativas las diversas y disímbolas acciones de los habitantes de El Boxo para hacer posible la vida en la comunidad (sobre todo la movilidad laboral; pero también, la mantención y continuidad de los ciclos agrícolas, el ahorro, el retorno, la gestión de la ausencia y la ciudadanía étnica), fue ubicar dichas acciones en el marco imaginario y proyectivo de la vida buena. La construcción de la totalidad imaginaria de la comunidad, se apoyó en el desarrollo de narrativas en que las líneas del pasado, fueron imaginariamente articuladas con aquellas dedicadas a esbozar

[246] Retomo las iteraciones temporales en el sentido propuesto por Koseleck (2001: 118, cit. en Valencia, 2018: 189) y bajo la explicitación que de éstas ofrece Ramón Ramos (2017) para el análisis sociológico del futuro.

futuros, elaborados a partir de proyectos individuales, familiares y comunitarios para mejorar la vida en la comunidad, aunque para ello los tiempos y las distancias de las ausencias fueran cada vez mayores.

No estoy seguro si lo anterior pueda representarse sólo como un “optimismo cruel” (Berlant, 2012). Lo que sí es claro es que, como concluí en el capítulo V, sin ese vínculo temporal expresado en el compromiso de engarzar el presente de esfuerzo y el futuro de vida buena imaginado, las distancias hubiesen sido insoportables o definitivas y el efecto disolvente del proceso de monetarización sobre la vida comunitaria, insalvable. Ello cobra mayor sentido ante las contemporáneas discrepancias temporales de la migración. En esta etapa, en que la incertidumbre y la espera parecen definir la temporalidad del proyecto migratorio, reafirmar el compromiso con la gestión de la ausencia y con la imagen de vida buena como proyecto de futuro situado en el lugar de origen, constituye un mecanismo contra la desidentificación (cf. Agier, 2015) que propicia formas temporo-espaciales para “pertenecer desde lejos” (May, 2017a). Es precisamente ese compromiso el que, en el sentido de Amartya Sen (1977), se intrinca con valores morales que engarzan el presente de esfuerzo del migrante, con su deseo de vida buena para los suyos en la comunidad. Al mismo tiempo que es ese compromiso el que actualiza, en el sentido de Slavoj Žižek (2012), la idea de futuro materializándola en la acción comprometida del migrante con dicha idea. En ambos sentidos el compromiso adquiere un valor generativo que se expresa en las narrativas locales sobre el cambio material de las condiciones de vida en El Boxo.

La profunda y permanente diferenciación entre el tiempo de vida y el tiempo del trabajo que, en otros términos, se dirime también en el tiempo del estar en la comunidad y el estar lejos de ésta, no deja de ser una experiencia trágica para los que andan lejos y para los que se quedan. Situar esta experiencia en las narrativas locales de la construcción de un porvenir mejor, en las formas de pertenencia y en el compromiso que se adquiere con los cercanos y con el futuro propio, no es insistir cruelmente en el optimismo de la promesa de futuro como artilugio retórico para acicalar la tragedia. Es, por el contrario, acercarse a los sentidos temporales desde los que se construyen seguridades ontológicas mínimas (cf. Giddens,1997) que, además de permitir vivir la tragedia, otorgan valor situado a las prácticas, los discursos y las formas múltiples con las que ésta se experimenta y nombra.

Quizá pueda distinguirse, como sugiere Eagleton (2016), esperanza de optimismo y sugerir así que los fragmentos de esperanza, sobre los cuales se han asentado los nodos para continuar

atando el presente a un futuro imaginado en El Boxo, no son ni optimistas ni crueles. Pero para las generaciones que trabajaron a pulso y vieron el cambio producido, como dijera Brígido, “de volada” en la comunidad, la visión de un pasado económicamente abyecto es contrastante con la contemporánea imagen afirmativa del porvenir, sustentada en los logros de algunas metas que configuraron la imaginación de futuros pasados. Como hemos apuntado en otra parte (Valencia y Contreras, 2018: 19) cuando el futuro se mira como legítima aspiración de cambio hacia una vida mejor, la esperanza hace posible la disposición y la capacidad para atreverse en lo todavía no logrado. En aquellos intersticios imaginarios y vitales, la esperanza ayuda a conocer el futuro como (y por medio de la) esperanza.

“¡Por la carretera sigue un pueblo en marcha! ¡Rumbo a su destino!”, escribió Antonio Rodríguez, para concluir su novela La Nube Estéril, publicada en 1952. No parece ser casual que aquella sentida obra sobre el Valle del Mezquital inicie y acabe con alegorías a la movilidad de los otomíes. Una obra que inicia haciendo referencia “al angosto sendero que el tiempo abrió” y, cierra, refiriendo al paso que busca alcanzar el destino; parece reafirmar el hecho proverbial, para quienes lo han vivido desde siempre, del imperativo del andar, del salir a ganarse la vida con el compromiso de hacer posible la vida misma de los propios en la tierra propia. Por aquellos años en que Rodríguez ponía el punto final a su obra, los habitantes de El Boxo comenzaban a salir, por senderos primero y carreteras después, tras los recursos que les permitieran hacer posible la vida en su comunidad. En ese andar constante se ha ido construyendo la historia reciente de la comunidad, aquella que configura su presente y, sobre todo, aquella que les permite continuar imaginando futuros.

Bibliografía

Abduca, Ricardo. (2007). “La reciprocidad y el don no son la misma cosa”. En: *Cuadernos de Antropología Social*. 26: 107-124.

Abélès, Marc y Máximo Badaró. (2015). *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Abram, Simone y Gisa Weszkalnys. (2011). “Elusive promises: Planning in the contemporary world.” En: *Focaal—Journal of Global and Historical Anthropology* 61 (2011): 3–18.

Adam Barbara (1996). “Detraditionalization and the Certainty of Uncertain Futures”. In: Heelas P, Lash S and Morris P (eds.) *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. London: Blackwell, pp134-148.

Adam, Barbara y Chris Groves. (2007). *Future Matters: Action, Knowledge, Ethics*. Leiden: Brill.

Aedo, Andrés. (2014). “Limando asperezas subjetivas entre Archer y Bourdieu: más allá del sentido práctico y más acá de los modos de reflexividad”. En: *Revista Austral de Ciencias Sociales* 26: 5-22.

Agamben, Giorgio. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre–Textos.

Agamben, Giorgio. (2009). *Paradoja del tiempo que se escabulle* (disponible en http://edant.revistaenie.clarin.com/notas/2009/03/21/_-01881260.htm [Consultado 23 de mayo de 2017]).

Agier, Michel. (2011). “El giro contemporáneo en la antropología”. En: *Tiempo Histórico*. N°3 /15-24, pp. 15-24.

Agier, Michel. (2015). *Zonas de frontera: la antropología frente a la trampa identitaria*. Rosario: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.

Agier, Michel. (2017). “Un pont sur la Manche : vers une anthropologie situationnelle”. En: *Cahiers d’Études africaines*, LVII (4), 228, pp. 921-932.

Alarcón, Rafael, Cruz, Rodolfo, Díaz-Bautista, Alejandro, González-König, Gabriel, Izquierdo, Antonio, Yrizar, Guillermo, & Zenteno, René. (2009). “La crisis financiera en Estados Unidos y su impacto en la migración mexicana”. En: *Migraciones internacionales*, 5(1), 193-210.

Álvarez, Juana. (1995) “La Emigración internacional en el Estado de Hidalgo”. En: Vargas, Pablo (coordinador). *Hidalgo. Población y Sociedad al Siglo XXI*. México Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Centro de Estudios de Población. Pachuca, Hidalgo.

Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.

Appadurai, Arjun. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Ediciones TRILCE, FCE.

Appadurai, Arjun. (2003). *Globalization*. Durham: University Press.

Appadurai, Arjun. (2004). “The capacity to aspire: culture and the terms of recognition”. En: V. Rao and M. Walton, eds. *Culture and public action*. Pp. 59–84. Stanford, CA: Stanford University Press.

Appadurai, Arjun. (2015). *El futuro como hecho cultural. Ensayos sobre la condición global*. Buenos Aires: FCE.

Appadurai, Arjun. (2017). *Hacer negocios con las palabras: el fracaso del lenguaje como clave para entender el capitalismo contemporáneo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Archer, Margaret. (2007). *Making our way through the World*. London: Cambridge University Press.

Archer, Margaret. (2011). “Habitus, reflexividade e realismo”. En: *Dados*, 54(1), 157-206.

Arias, Patricia. (2009). *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural*. México: Universidad de Guadalajara–CUCSH, Miguel Ángel Porrúa.

Arias, Patricia. (2013) “Migración, economía campesina y ciclo de desarrollo doméstico. Discusiones y estudios recientes”. En: *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 28, núm. 1, enero-abril, 2013. El Colegio de México. Distrito Federal, México.

Arizpe, Lourdes. (1985). *Campesinado y migración*. México: SEP, Cultura.

Arroyo, Artemio. (2001). *El valle del Mezquital. Una aproximación*. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo del Gobierno del Estado de Hidalgo.

Augé, Marc. (2000). *Los no lugares*. Barcelona: Gedisa.

Augé, Marc. (1998). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

Augé, Marc. (1998a). *La guerra de los sueños: ejercicios de etno-ficción*. Barcelona: Gedisa.

Augé, Marc. (2012). *Futuro*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Augé, Marc. (2015). *¿Qué paso con la confianza en el futuro?* Buenos Aires: Siglo XXI.

Augé, Marc. (2018). *El porvenir de los terrícolas. El fin de la prehistoria de la humanidad como sociedad planetaria*. Barcelona: Gedisa.

Auyero, Javier. (2013). Pacientes del Estado. Buenos Aires: Eudeba.

Ávila, José. (2006). *La era neoliberal.* México: Océano, UNAM.

Bachelard, Gastón. (2000). *La poética del espacio*. México: FCE.

Bachelard, Gastón. (2002). *La intuición del instante*. México: FCE.

Bandak, Andreas y Manpreet K. Janeja. (2018). “Introduction: Worth the Wait.” En: Manpreet K. Janeja and Andreas Bandak (Eds.) *Ethnographies of Waiting: Doubt, Hope and Uncertainty*. Londres: Bloomsbury Academic.

Barajas, Gabriela. (2002). “Las Políticas de Administración de la Pobreza en México: ayer y hoy”. *Revista Foro Internacional*. Núm. 167, pp.66-98.

Barrera, Dalia y Cristina Oehmichen. (2000). *Migración y relaciones de género en México*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Bartra, Armando. (1979 [2006]). “La explotación del trabajo campesino por el capital.” En: Armando Bartra, *El capital en su laberinto: de la renta de la tierra a la renta de la vida*. México: UACM, Itaca.

Bartra, Roger. (1975). “Campesinado y poder político en México.” En: Bartra, Roger; Eckar Boege; Pilar Calvo; Jorge Gutiérrez; Víctor Martínez y Luisa Paré. *Caciquismo y poder político en el México rural*. México: Siglo XXI.

Bartra, Roger. (1986). “El problema indígena y la ideología indigenista.” En: Carlos García y Andrés Medina (editores), *La quiebra política de la antropología mexicana (Antología de una polémica) II. La polarización (1971-1976).* México: IIA-UNAM.

Bartra, Roger; Eckar Boege; Pilar Calvo; Jorge Gutiérrez; Víctor Martínez y Luisa Paré. (1975). *Caciquismo y poder político en el México rural*. México: Siglo XXI.

Bazin, Jean. (2017). “Interpretar o describir. Notas críticas sobre el conocimiento antropológico.” En: Mariana Garzón (editora), *Historia pragmática: un perspectiva sobre la acción, el contexto y las fuentes*. Buenos Aires: Prometeo libros.

BBVA / CONAPO. (2018). *Anuario Estadístico de Migración y Remesas*. México.

Beck, Ulrich. (1998). *La Sociedad del Riesgo*. Barcelona: Paidós.

Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim. (2003). *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Beck, Urlich. (2001). “La reinvención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva.” En: Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva: Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.

Beckert, Jens. (2016). *Imagined futures: fictional expectations and capitalist dynamics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Benítez, Fernando. (1991 [1972]). *El libro de la infamia. (Libro I)*. México: Ediciones Era.

Benjamin, Walter. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: UACM-Itaca.

Bennett, Julia. (2012) *Doing belonging: A sociological study of belonging in place as the outcome of social practices*. PhD Thesis, University of Manchester, UK.

Bennett, Julia. (2015). ““Snowed in!”: Offbeat Rhythms and Belonging as Everyday Practice”. En: *Sociology*, 49(5), 955–969.

Bensa, Alban. (2015). *Después de Lévi-Straus: por una antropología de escala humana. Una conversación con Bertrand Richard*. México: FCE.

Bensa, Alban. (2016). *El fin del exotismo: ensayos de antropología crítica*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

Bensaïd, Daniel. (2015). “Karl Marx, los ladrones de leña y los derechos de los desposeídos”. En: Karl Marx y Daniel Bensaïd, *Contra el expolio de nuestras vidas una defensa del derecho a la soberanía energética, a la vivienda y a los bienes comunes*. Madrid: Errata Naturae.

Berardi, Franco. (2012). *El alma del trabajo*. Mexico: Elefanta del Sur/Conaculta.

Berger, Jonh. (2016). “Prólogo.” En: Timothy O'Grady, *Sabía leer el cielo*. La Rioja, España: Pepitas de calabaza.

Berlant, Lauren. (2012). Optimismo cruel. En: *Debate Feminista.* Vol. 45 Issue 23, pp. 107-135.

Bialakowsky, Alejandro. (2017). “La temporalidad y la contingencia en el “giro del sentido” propuesto por las perspectivas teóricas de Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann.” En: *Sociológica* (México), 32(91), 9-44.

Bloch, Ernest. (2007). *El principio esperanza. Vol. I*. Madrid: Trotta.

Bloch, Ernest. (2017). *¿Despedida de la utopía?* Madrid: Machado Libros.

Bodei, Remo. (2014). *Imaginar otras vidas: Realidades, proyectos y deseos*. Barcelona: Herder.

Boege, Eckar. (1974). *Las luchas agrarias en México: un estudio de caso en el Valle del Mezquital, estado de Hidalgo, México*. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tesis Etnología y Maestría en Ciencias Antropológicas.

Bourdieu, Pierre. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aireas: Prometeo Libros.

Bourdieu, Pierre y Abdelmalek Sayad. (2017). *El desarraigo. La violencia del capitalismo en una sociedad rural*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre. (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

Bourdieu, Pierre. (2006). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre. (2009). *El sentido práctico*. México: Siglo XXI .

Bourdieu, Pierre. (2015). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. México: Taurus.

Bryant, Rebecca y Knight, Daniel. (2019). *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cahuich, Martha. (1997). “Apuntes para una historia regional: las parroquias de Cardonal y Chilcautla a finales de la Colonia y del siglo XIX.” En: *Dimensión Antropológica*, vols. 9-10, enero-agosto, 1997, pp. 157-184.

Calvo, Pilar y Roger Bartra. (1975). “Estructura de poder, clases dominantes y lucha ideológica en el México rural.” En: Bartra, Roger; Eckar Boege; Pilar Calvo; Jorge Gutiérrez; Víctor Martínez y Luisa Paré. *Caciquismo y poder político en México rural*. México: Siglo XXI.

Caratini, Sophie. (2013). *Lo que no dice la antropología*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Carrasco, Pedro. (1950). *Los Otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. México: UNAM.

Carton, Hubert. (1982). *Formas de explotación de los asalariados agrícolas en una zona de mediano desarrollo capitalista*. México: Macehual.

Carton, Hubert. (2010). “La evolución de la producción agropecuaria en el campo mexicano: concentración productiva, pobreza y pluriactividad.” En: *ANDAMIO, UACM. No. 13, mayo-agosto* , 57-84.

Caso, Alfonso. (1951). “Discurso.” En: *Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital*. Pachuca: Talleres Gráficos del Estado.

Castillo, Edgar. (2012) “Políticas Publicas y Estudios de Caso. Las políticas de Desarrollo y su impacto en la gobernanza local: el caso del Estado de Hidalgo?” En: León, B; Mejía, A. y T. Olvera, *La acción Pública Estatal a través de sus políticas públicas, una mirada desde Hidalgo*. Pachuca: UAEH, pp. 102-123.

Castro, Yerko. (2005). “Teoría transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos.” *Política y Cultura,* primavera, 181-194.

Castro, Yerko. (2015). “El monstruo frío del capitalismo. Violencia en la era del trabajo precario y la exclusión política.” En: *Argumentos*, 28, pp 93-111.

Chanial, Philippe. (2008). L*a société vue du don. Manual de sociologie anti-utilitariste appliquée*. La Découverte. París: MAUSS.

Chayanov, Alexander. (1985). *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Chicchi, Federico, Emanuel Leonardi y Stefano Lucarelli. (2018). *Más allá del salario. Lógicas de la explotación*. Madrid: Enclave de Libros.

Clifford, James. (1991). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.

Coe, Cati. (2015). “The Temporality of Care: Gender, Migration, and the Entrainment of Life-Courses.” En: Erdmute Alber y Heike Drotbohm (eds.) *Anthropological Perspectives on Care: Work, Kinship and the Life-Course* (pp. 181-205). New York: Palgrave.

Cohen, Rina y Gerard Gold. (2002) “Constructing Ethnicity: Myth of Return and Modes of Exclusion among Israelis in Toronto”. En: *International Migration*, vol. 35, n.º 3, pp. 373-394.

Collins, Jane. (2017). *The politics of value: Three movements to change how we think about the economy*. Chicago: University of Chicago Press.

Comaroff, John y Jean Comaroff. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.

Contreras Román, Raúl, Jessica Contreras Vargas y Ana Bella Pérez Castro. (2017). “Hacia una antropología económica de las formas contemporáneas de ganarse la vida.” En: *Revista San Gregorio*, 3(18), 158-169.

Contreras, Raúl. (2014). *Volver a la tierra. La recampesinización forzada de migrantes internacionales de retorno al Valle del Mezquital.* Tesis para optar al grado de Maestro en Antropología. Posgrado en Antropología UNAM.

Contreras, Raúl. (2016). “Indio, campesino y migrante. Los proyectos históricos en la construcción del Valle del Mezquital como región”. En: *Revista de Estudios Otopames*, N°10. IIA-UNAM.

Contreras, Raúl. (2019). “Volver a la tierra: retorno migratorio y recampesinización forzada en el Valle del Mezquital, México.” En: *Perspectivas Rurales nueva época*, Vol 16, n° 32, 45-55.

COPEVI. (1970). *Investigación zonal en el Valle del Mezquital. Vol. I. Valle del Mezquital: problemática y cambio*. México: COPEVI.

COPEVI. (1970a). *Investigación zonal en el Valle del Mezquital. Vol. IV. Valle del Mezquital: Aspectos de la realidad socio-cultural*. México: COPEVI.

Crapanzano, Vicent. (2005). “Horizontes imaginativos e o aquém e além.” En: *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 48, p. 363-384.

Cruz, Edith. (2015). *Estudio de manejo forestal en Cardonal, Hidalgo*. Tesis para optar al grado de Maestra en Ciencias (Energía y Medio Ambiente). México: UAM.

Cruz, Ignacio. (2018). “Políticas públicas y migración de retorno desde Estados Unidos: el caso de los municipios metropolitanos hidalguenses.” En: *Tla-Melaua, revista de Ciencias Sociales*. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Nueva Época, año 12, núm. 45, pp. 208-238.

D’Aubeterre Buznego, María (1995). “Tiempos de espera: emigración masculina, ciclo doméstico y situación de las mujeres en San Miguel Acuexcomac, Puebla”. En: *Relaciones de género y transformaciones agrarias. Estudios sobre el campo mexicano*. México: El Colegio de México.

D’Aubeterre Buznego, María; María da Gloria Marroni y Leticia Rivermar. (2004) “La feminización de la vida rural en el contexto de la migración masculina a los Estados Unidos en el Estado de Puebla. Una perspectiva comparativa.” En: *Anales de Antropología*, Vol. 37, pp. 99-109.

Dalsgaard Steffen y Morten Nielsen. (2016). “Introduction.” En Steffen Dalsgaard and Morten Nielsen, *Time and the Field*. Oxford, New York: Berghahn Books.

Dávalos, Patricia. (2001). “Después de la privatización: trayectorias laborales de trabajadores con retiro voluntario.” En: *Revista Estudios del Trabajo* Nº21, pp. 69-95.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari. (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Pidós Ibérica.

Deleuze, Gilles. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrotu.

Denning, Michael. (2010). “La vida sin salario.” En: *New left Review* 66, pp. 77-94.

Derrida, Jacques. (1995). *Dar (el) tiempo*. Buenos Aires: Paidós.

Descola, Philippe (2005). *Las lanzas del crepúsculo: Relatos jíbaros. Alta Amazonía*. México: FCE.

Descola, Philippe. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Díaz-Polanco, Héctor. (1988). *Teoría Marxista de la economía campesina*. México: Juan Pablos editor.

Domenach, Hervé y Michel Picouet. (1990). “El carácter de reversibilidad en el estudio de la migración”, En: *Notas de Población*, 49. Santiago: CELADE.

Douglas, Mary y Baron Isherwood. (1990). *El mundo de los bienes: Hacia una antropología del consumo*. México: Grijalbo- CONACULTA.

Durán, Marco. (1971). *Pobreza rural en la zona agraria crítica*. México: Centro Nacional de la Productividad.

Durand, Jorge (2005) "Le principe du rendement décroissant: la migration de retour comme nouvelle émigration?", coloquio "Circulations et territoires dans la migration internationale", Université Toulouse le Mirail, CIRUS-CIEV, Marsella, Francia, pp. 297-317.

Durken, Juan. (2016). “Ethos y temporalidad: una antropología de orientación fenomenológica en Bourdieu.” En: *Trabajo y Sociedad*, Nº 26, pp. 141-153.

Eagleton, Terry. (2016). *Esperanza sin optimismo*. Barcelona: Taurus.

Elder-Vass, Dave. (2007). “Reconciling Archer and Bourdieu.” En: *Sociological Theory* 25:325–346

Elster, Jon. (1997).*El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*. Barcelona: Gedisa.

Esposito, Elena. (2011). *The Future of Futures: the Time of Money in Financing and Society*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.

Evans-Pritchard, Edward. ([1940] 2010). *Los nuer del sur de Sudán*. En: Meyer Fortes y E.E. Pritchard, Sistemas políticos africanos. México: CIESAS.

Evans-Pritchard, Edward. (1977). *Los Nuer*. Barcelona: Anagram.

Fabian, Johannes. (2014). *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

Fabila, Alfonso. (1938). *Valle del Mezquital*. México: Editorial Cultura.

Fabré, Danú. (2004). *Una mirada al Valle del Mezquital desde los textos*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Fassin, Diddier. (2016). *La fuerza del orden. Una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Fassin, Diddier y Alban Bensa (dirs.). (2008). *Les politiques de l'enquête*. París: La Découverte.

Federici, Silvia. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. España: Traficantes de Sueños.

Finkler, Kaja. (1974). *Estudio comparativo de la economía de dos comunidades de México: El papel de la irrigación*. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaria de Educación Pública.

Fischer, Edward. (2014). *The Good Life: Aspiration, Dignity, and the Anthropology of Wellbeing*. Stanford, California: Stanford University Press.

Flechtner, Svenja. (2014). "Las trampas para las aspiraciones: cuando la pobreza ahoga la esperanza." En: *Inequality in focus* vol. 2/4.

Fleetwood, Steve. (2008). "Structure, institution, agency, habit, and reflexive deliberation". *Journal of Institutional Economics*, 4, pp 183-203.

Fournier, Patricia. (2007). *Los Hñähñü del Valle del Mezquital: Maguey, pulque y alfarería*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Franco, Myriam. (2012). *La migración en el Estado de Hidalgo: un enfoque de desarrollo regional*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Franco, Myriam. (2012a). *Migración y Remesas en la Ciudad de Ixmiquilpan*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Franco, Víctor (1992). *Grupo doméstico y reproducción social. Parentesco, economía e ideología en una comunidad otomí del Valle del Mezquital*. México: CIESAS.

Frassa, Juliana. (2007). "Rupturas y continuidades en el mundo del trabajo, tra-yectorias laborales y valoraciones subjetivas en un estudio de caso". En: *Cuestiones de Sociología*, núm. 4, pp. 243-266.

Frías, Nina, Mónica Ibarra y Leandro Rivera. (2006). “La organización comunitaria. Actor ausente en la reglamentación del Programa 3x1 para Migrantes en Hidalgo”. En: Ana Vila, Rafael Fernández y Rodolfo García (coords.) *El Programa 3x1 para Migrantes ¿primera política transnacional en México?*, pp. 171-196. México: Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), UAZ, Miguel Ángel Porrúa.

Galinier, Jacques. (1977). *Pueblos de la Sierra madre: Etnografía de la comunidad otomí*. Nueva edición. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.

Gamio, Manuel. (1952). “Consideraciones sobre el problema del Valle del Mezquital.” En: *América Indígena,* 12, Mayo.

Gardiner, Pauline y Winnie Lem (2018). “Migration, Temporality and Capitalism: A brief Introduction.” En: Pauline Gardiner y Winnie Lem (editors), *Migration, Temporality, and Capitalism: Entangled mobilities across global spaces*. Switzerland: Palgrave Macmillan.

Gavilán, Enrique. (2008). *Otra historia del tiempo: la música y la redención del pasado*. Madrid: AKAL.

Gaztañaga, Julieta. (2018). “Valor, acción, proceso y totalidad: notas hacia una teoría antropológica del valor. Introducción” a David Graeber, *Hacia una teoría antropológica del valor: la moneda falsa de nuestros sueños*. Buenos Aires: FCE.

Geertz, Clifford. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.

Gell, Alfred. (1992). *The Anthropology of Time*. Oxford: Berg.

Giddens, Anthony (1997). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.

Giddens, Anthony (2001). “Vivir en una sociedad postradicional.” En: Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva: Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.

Giglia, Angela. (2012). *El habitar y la cultura: perspectivas teóricas y de investigación*. Barcelona: Anthropos/Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Gluckman, Max (1958). “Analysis of a Social Situation in Modern Zululand”. En: *Rhodes-Livingstone Institute Papers*, N° 28.

Godelier, Maurice. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.

Godelier, Maurice. (2015). *L’imaginé, l’imaginaire et le symbolique*. Paris: CNRS Éditions.

Godínez, Pedro y Donaciana Martín (1990). “Migración.” En: Carlos Martínez Assad y Sergio Sarmiento, *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*. México: CONACULTA.

Godínez, Pedro. (1982). *Abandono y recuperación de la tierra en Santuario Mapethé, Hgo*. México: SEP-INI.

Godinho, Paula. (2017). *O futuro é para sempre. Experiência, expectativa e práticas possíveis*. Lisboa: Letra Livre /Através Editora.

Godinho, Paula. (2017a). "Lo que nos enseñan quienes plantan castaños: experiencias, expectativa y futuros posibles." En: Teresa Vicent, Maria Albert, Pilar Espeso y María Pastor (eds.) *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*. Valencia: La Institució Alfons el Magnànim-Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació.

Graeber, David. (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor: la moneda falsa de nuestros sueños*. Buenos Aires: FCE.

Graeber. David. (2013). "It is value that brings universes into being." En: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2): 219–43.

Granados, Díodoro; Georgina López; Juan Hernández. (2004). "Agricultura nhanñhu-otomí del Valle del Mezquital, Hidalgo." En: *TERRA Latinoamericana,* Vol. 22, Núm. 1, enero-marzo*, 2004, pp. 117-126.* Universidad Autónoma Chapingo.

Granados, José y Karina Pizarro. (2013). "Norte, qué lejos te vas quedando. Implicaciones de la migración de retorno en México". En: *Estudios Demográficos y Urbanos,* vol. 28, núm. 2, mayo-agosto, 2013, pp. 469-496.

Granados, José. (2015). *Las comunidades indígenas de Hidalgo. Cardonal Volumen I*. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Greenhouse, Carol. (1996). *A Moment's Notice. Time Politics across Cultures*. New York: Cornell University Press.

Griffiths, Melanie; Ali Rogers y Bridget Anderson. (2013). *Migration, time and temporalities: Review and prospect.* COMPAS Research Resources Paper, March. Centre on Migration, Oxford.

Gudeman, Stephen y Alberto Rivera. (1991). *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gudeman, Stephen y Hann, Chris. (2015). *Oikos and market. Explorations in Self-Sufficiency after Socialism.* Reino Unido: Berghahn Books.

Guerrero, Javier. (1977). "La diferenciación interna del campesinado mexicano." En: Luisa Paré (coord.) *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*. México: Macehual / IIS UNAM.

Guerrero, Raúl. (1983). *Los Otomíes del Valle del Mezquital (Modos de vida, etnografía, folclore)*. Pachuca: INAH-Hidalgo.

Guerrero, Rosalía. (1950). *Breves notas acerca de la mujer otomí*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Gumbretch, Hans Ulrich. (2010). *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico.* Madrid: Escolar y Mayo editores.

Gutiérrez, Ignacio. (2012). *Los cocineros del fuego. Elaboración tradicional de carbón vegetal por la gente del bosque.* México: UNAM.

Guyer, Jane. (2007) "Prophecy and the Near Future". En: *American Ethnologist*, núm. 34, pp. 409-421.

Habermas, Jürgen. (1982). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus.

Hage, Ghassan. (2003). *Against Paranoid Nationalism: Searching for Hope in a Shrinking Society*. Annandale, NSW, Pluto Press.

Hage, Ghassan. (2018). "Afterword. The Ends of Nostalgia: Waiting for the Past-to-Come." En: Manpreet K. Janeja and Andreas Bandak (Eds.) *Ethnographies of Waiting: Doubt, Hope and Uncertainty*. Londres: Bloomsbury Academic.

Hallam, Elizabeth y Tim Ingold. (2007). "Creativity and Cultural Improvisation: An Introduction." En: Elizabeth Hallam y Tim Ingold (edited) *Creativity and Cultural Improvisation*. Oxford: Berg Publishers.

Hamel, Enrique y Héctor Muñoz. (1986). "Perspectivas de un proceso de desplazamiento lingüístico: el conflicto otomí-español en las prácticas discursivas y la conciencia lingüística". En: *Estudios Sociológicos*, 4(11), 215-239.

Han, Byung-Chul. (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. España: Herder.

Han, Byung-Chul. (2016). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.

Harai, Shinji. (2009). *Economía política de la nostalgia: un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. México: UAM-I/Juan Pablos.

Harai, Shinji. (2014). "La nostalgia. Emociones y significados en la migración trasnacional." En: *Nueva Antropología*, 27(81), 77-94.

Hartog, François. (2007). *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.

Harvey, David. (1998). *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Harvey, David. (2012). *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Madrid: AKAL.

Heidegger, Martin. (1994). *Conferencias y artículos*. Madrid: Ediciones del Serbal.

Hernández, Javier. (2000). *Organización campesina y lucha agraria en el Estado de Hidalgo, 1917-1940*. Pachuca: UAEH.

Herrera, Luís, Daniela González y Teresita Rocha. (2009). "La política migratoria en el nuevo escenario político en Estados Unidos". En: Leite Paula y Silvia Giorguli (coord.) *El estado de la migración: Las políticas públicas ante los retos de la migración mexicana a Estados Unidos*. México: CONAPO, Consejo Nacional de Población.

Hersch, Jeanne. (2017). *Tiempo y música*. Barcelona: Acantilado.

Hewitt de Alcántara, Cynthia. (1988). *Imágenes del campo: La interpretación antropológica del México rural.* México: El Colegio de México.

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (2005). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

INEGI. (2000). *La migración en Hidalgo*. México: Instituto Nacional de Estadísticas, Geografía e Informática, Coordinación General de Apoyo al Hidalguense en el Estado y el Extranjero.

INEGI. (2010). *Censo de Población y vivienda*. Disponible en: http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?src=487&e=13 (consultado el 05 de julio de 2016).

INEGI. (2014). *Anuario estadístico y geográfico de Hidalgo 2013*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Ingold, Tim. (2015). *Estar vivo. Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

Jackson, Michael. (2011). *Life within limits: Well-being in a World of Want*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Kant, Immanuel. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial.

Kautsky, Karl. (2002 [1899]). *La cuestión agraria*. México: Siglo XXI.

Kay, Cristóbal. (2007). "Algunas reflexiones sobre los estudios rurales en América Latina." En: *Iconos. Revista de Ciencias Sociales.* Núm. 29, Quito, septiembre 2007. Ecuador: FLACSO.

Kearney, Michael. (1996). *Reconceptualizing the peasantry, antropology in global perspective.* California: WestviewPress.

Köhler, Andrea. (2018). *El tiempo regalado. Un ensayo sobre la espera*. Barcelona: Libros del Asteroide.

Korsbaek, Leif (2018) “La Escuela de Manchester. Colonialismo británico en el marco del estado de bienestar.” En: *Anales de Antropología*, 52-1, pp. 99-109

Koselleck, Reinhart. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Kroeber, Alfred y Clyde Kluckhohn. (1952). *Culture; a critical review of concepts and definitions*. Cambridge: Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. 47, no. 1.

Kugel, Verónica. (2014). “Vacío de cariño y de autoridad. Las ausencias por la migración.” En: Pablo Serrano (coord.) *Migración y familia en Hidalgo*. Pachuca: Gobierno del Estado de Hidalgo.

Kumar, Ratheesh. (2016). “Temporality as Value: Ethnography and the Question of Time”. En: *Journal of Human Values* 22(1) 46–56.

Lastra, Yolanda. (2010). *Los Otomíes: su lengua y su cultura*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lattanzi Shutika, Debra. (2011). *Beyond the Borderlands. Migration and Belonging in the United States and Mexico.* Berkeley: University of California Press.

Leach, Edmund. (1971). *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona: Six Barral.

Leccardi, Carmen. (2014). *Sociologías del tiempo. Sujetos y tiempo en la sociedad de la aceleración*. Santiago: Ediciones Universidad Finis Terrae.

Lee, Alison. (2015). ““En Estados Unidos no tienes libertad”: Ilegalidad, la Gran Recesión y migración de retorno en Zapotitlán Salinas, 2007-2011.” En: María D’Aubeterre y Leticia Rivermar (eds) *Lo que dejamos atrás… Lo que vinimos a encontrar. Trabajo precario, nuevos patrones de asentamiento en Estados Unidos y retorno a México*. Pueba: BUAP.

Lefebvre, Henri y Catherine Régulier (1992), “El proyecto ritmoanalítico”. En: Ramos, Ramón*, Tiempo y sociedad*. Madrid: CIS y Siglo XXI, pp. 263-273.

Lempert, William. (2018). “Generative Hope in the Postapocalyptic Present”. En: *Cultural Anthropology* 33 (2), 202-12.

Lenin, Vladimir. (1969). *Obras completas*. Buenos Aires: Cártago.

Lévi-Strauss, Claude. (1997). *El pensamiento salvaje*. México: FCE.

Levitt, Peggy. (2013). “Cultura y migración, más allá de la cultura como producto.” En: Delgado, R. y Marquéz, H. (2013). *El laberinto de la cultura neoliberal. Crisis, Migración y Cambio*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa.

Lewis, Oscar. ([1959] 2013). *Antropología de la pobreza: cinco familias*. México: FCE.

Lewis, Oscar. (1986). “La Cultura de la pobreza.” En: O. Lewis, *Ensayos antropológicos*. México: Grijalbo.

Lomnitz, Claudio. (2005). “Sobre la reciprocidad negativa.” En: *Revista de Antropología Social*, núm. 14: 311–339.

López, Fernando. (2005). *Símbolos del tiempo. Inestabilidad y bifurcaciones entre los pueblos indios del Valle del Mezquital*. Pachuca: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.

López, Romualdo. (2015). *Incidencia de los programas institucionales en la conservación patrimonial de la vivienda indígena. La zona norte del Valle del Mezquital, Hidalgo*. Tesis para optar al grado de Maestro en Ciencias y artes para el diseño. Área de Concentración: Conservación del Patrimonio Cultural. UAM Xoximilco.

Lordon, Frédéric (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Luna, Alberto. (2017). *Transiciones en el campo mexicano. Género, identidad y trabajo*. México: UAM.

Lynch, Paul. (2012). “Composition’s New Thing: Bruno Latour and the Apocalyptic Turn.” En: *College English* 74, no. 5: 758–76.

Macip, Ricardo. (2014). “Greenwashing and managing focos rojos in rural Mexico.” En: *Dialect Anthropol*, 38:95–104.

Madrid, Lucía. (2011). “Los pagos por servicios ambientales hidrológicos: más allá de la conservación pasiva de los bosques”. En: *Investigación ambiental Ciencia y política pública*. Vol:3, N°2. Pp. 52-58.

Malinowski, Bronislaw (1986). *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Planeta de Agostini.

Malinowski, Bronislaw. (2007 [1961]). “El grupo y el individuo en el análisis funcional.” En Paul Bohannan y Mark Glazer, *Lecturas Antropológicas*. México: Mc. Grawn Hill.

Mankekar, Purnima y Akhil Gupta. (2017). “Future tense: Capital, labor, and technology in a service industry (The 2017 Lewis Henry Morgan Lecture)”. En: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7:3, 67-87.

Marcus, George y Michael Fischer. (1986). *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.

Martínez Assad, Carlos y Beatriz Canabal. (1973). *Explotación y dominio en el Mezquital*. México: UNAM.

Martínez Vázquez, Víctor (1975). “Despojo y manipulación campesina: historia y estructura de dos cacicazgos del Valle del Mezquital.” En: Bartra, Roger; Eckar Boege; Pilar Calvo; Jorge Gutiérrez; Víctor Martínez y Luisa Paré. *Caciquismo y poder político en el México rural*. México: Siglo XXI.

Marx, Carlos. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.

Marx, Carlos. (2005). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Volumen 2.* México: Siglo XXI.

Marx, Carlos. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Volumen 1.* México: Siglo XXI.

Marx, Carlos. (2015). “En defensa de los ladrones de leña.” En: Karl Marx y Daniel Bensaïd, *Contra el expolio de nuestras vidas una defensa del derecho a la soberanía energética, a la vivienda y a los bienes comunes*. Madrid: Errata Naturae.

Marx, Carlos. (2017). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero: el proceso de producción del capital*. Madrid: Siglo XXI España.

Marzal, Manuel. (1968). *La aculturación de los otomíes del Mezquital. Un intento de evaluación del PIVM.* Tesis Escuela de Antropología Universidad Iberoamericana.

Mata, Diana. (2016). *(In) movilidades en un pueblo del centro de México*. Morelos, Mexico: UNAM-CRIM.

Mauss, Marcel. (2009). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz.

May, Vanessa. (2017). “Belonging across the lifetime: Time and self in Mass Observation accounts.” En: *The British Journal of Sociology*, 69(2), 306–322.

May, Vanessa. (2017a). “Belonging from afar: nostalgia, time and memory.” En: *The Sociological Review*, 65(2), 401–415.

Mayer, Enrique y Manuel Glave. (1999). “"Alguito para ganar" (A Little Something to Earn): Profits and Losses in Peasant Economies.” En: *American Ethnologist*, Vol. 26, No. 2, pp. 344-369.

Mead, Margaret. ([1970] 2002). *Cultura y Compromiso*. Barcelona: Gedisa.

Mead, Margaret. (1971). ‘*A note on contributions of anthropology to the science of the future’*. Human Futuristics 3 (Social Science Research Institute). Honolulu: University of Hawaii.

Medina, Andrés y Noemi Quezada. (1975). *Panorama de las Artesanías Otomíes del Valle del Mezquital*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Meillassoux, Claude. (1977). *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI.

Melville, Elinor. (1998). *Plaga de ovejas: consecuencias ambientales de la conquista de México*. México: FCE.

Mendizábal, Miguel Othón de. ([1947] 2016). *Evolución económica y social del Valle del Mezquital, Obras completas, Tomo Sexto*. Pachuca: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.

Mendoza, Silvia. (2001) *Del gran hombre a los pequeños jefes. Identidad y territorialidad en una comunidad otomí en Ixmiquilpan, Hidalgo*. Trabajo de grado de la maestría en Antropología Social. El Colegio de Michoacán.

Mendoza, Silvia. (2006). "Notas Críticas sobre la noción de "Valle del Mezquital" como región." En: Assael, Ortíz (coord.), *Composición del desarrollo en el estado de Hidalgo, Demografía, etnicidad y pobreza*: México: UAEH.

Mendoza, Vicente. ([1964] 1997) *Música Indígena Otomí. Investigación en el Valle del Mezquital, Hidalgo, en 1936.* México: UNAM.

Mestries, Francis. (2013). "Los migrantes de retorno ante un futuro incierto." En: *Sociológica (México)*, vol.28, n.78, pp. 171-212.

Millar, Kathleen. (2014). "The precarious present: wageless labor and disrupted life in Rio de Janeiro, Brazil." En: *Cultural Anthropology* 29, 32-53.

Millar, Kathleen. (2018). *Reclaiming the Discarded: Life and Labor on Rio's Garbage Dump*. Durham, Duke University Press.

Miranda, José. (1995). "La población indígena de ixmiquilpan y su distrito en la epoca colonial." En: *Estudios de Historia Novohispana* 1:1, pp. 1-13.

Miyazaki, Hirokazu. (2004). *The Method of Hope: Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge*. Stanford: Stanford University Press.

Miyazaki, Hirokazu. (2006). "Economy of Dreams: Hope in Global Capitalism and Its Critiques." En: *Cultural Anthropology*, 21(2): 147–172.

Miyazaki, Hirokazu. (2017). "The Economy of hope: An Introduction." En: Hirokazu Miyazaki y Richard Swedberg (eds,), *The economy of hope*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Moctezuma Longoria, Miguel. (2011). *La transnacionalidad de los sujetos. Dimensiones, metodologías y prácticas convergentes de los migrantes mexicanos en Estados Unidos*. México: UAZ, Miguel Ángel Porrúa.

Moreno, Paz. (2011). *El bosque de las Gracias y sus pasatiempos. Raíces de la antropología económica*. Madrid: Trotta.

Moroşanu, Roxana. (2016). *An Ethnography of Household Energy Demand in the UK. Everyday Temporalities of Digital Media Usage*. Londres: Palgrave Macmillan.

Mullainathan, Sendhil y Eldar Shafier. (2016). *Escasez. ¿Por qué tener poco significa tanto?* México: FCE.

Munn, Nancy. (1992). "The cultural anthropology of time: a critical essay." En: *Annual Review of Anthropology* 21: 93–123.

Nadig, Maya. ([1986] 2015). *La cultura oculta de la mujer: conversaciones etnopsicoanalíticas con mujeres campesinas otomíes*. Guadalajara, México: Secretaria de Cultura del Gobierno de Jalisco.

Nahmad, Salomón. (2010). "Introducción a los diarios de campo de Maurilio Muñoz en los estudios y reacomodos de la población mazateca y chinanteca de la presa Miguel Alemán de Temazcal, Oaxaca". En Martín González (ed.) Fuentes para la historia del indigenismo en México. *Diarios de campo de Maurilio Muñoz en el Papaloapan 1956-1959*. México: Comisión Desarrollo de los Pueblos Indígenas – CDI.

Narotzky, Susana y Niko Besnier. (2014). "Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy." *Introduction to Supplement 9: Current Anthropology*, Vol. 55, No. S9, Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy: S4-S16.

Narotzky, Susana. (2004). *Antropología económica. Nuevas tendencias*. Barcelona: Melusina.

Narotzky, Susana. (2013). "Economías cotidianas, economías sociales, economías sustentables." En: Susana Narotzky (ed.) *Economías cotidianas, economías sociales, economías sustentables*. Barcelona: Icaria.

Narotzky, Susana. (2015). "Economías ordinarias: valores escondidos. Otra antropología de la crisis desde el sur de Europa." En: *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Año 1, Vol. 1, Núm. 2, julio-diciembre, 2015, pp. 67- 76.

Narotzky, Susana. (2016). "El proyecto en el modelo: Reciprocidad, capital social y la política del realismo etnográfico." En: *(Con)textos*. 6: 74-99.

Narotzky, Susana. (2018). "Rethinking the concept of labour." En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 29-43.

Nielsen, Morten. (2014). "A wedge of time: futures in the present and presents without futures in Maputo, Mozambique." En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 166-182.

Nolasco, Margarita. (1963). "Los otomíes. Análisis de un grupo marginal." En: *Anales del Museo Nacional de México. Sexta época*, Vol. 15. Pp. 153-185.

Obelkevitch, James. (1989). "In search of the listener". En: *Journal of the Royal Musical Association*, 114, 1: 102-108.

O'Grady, Timothy. (2016). *Sabía leer el cielo*. La Rioja, España: Pepitas de calabaza.

Ortíz, Assael. (2006). “Envejecimiento de la población en Hidalgo: características sociodemográficas.” Ortíz, A. y Pérez, S. (2006). En: *Viejos y nuevos problemas demográficos en el estado de Hidalgo*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Ortner, Sherry (2016). “Dark anthropology and its others: Theory since the eighties.” En: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6:1, 47-73.

Ortner, Sherry (2016a). *Antropología y teoría social: Cultura, poder y agencia*. San Martín: UNSAM EDITA.

Padelford, Víctor. (1969). “Otomi hause types as a reflection of acculturation”. En: H. Russell, *Los Otomies. Paper from the Ixmiquilpan field school*. Washington: Pullman.

Padilla, Raúl. (2013). *Programa de Manejo y Estudio Técnico Área Natural Protegida “Ejido Santuario de Mapethe – Rancho San Juan”*. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales del Gobierno del Estado.

Pallasmaa, Juhani. (2016). *Habitar*. Barcelona: Gustavo Gili.

Paré, Luisa (1972). “Diseño teórico para el estudio del caciquismo en México.” En: *Revista Mexicana de sociología*. Vol. XXXIV, núm. 2, abril-junio.

Paré, Luisa. (1977). *El proletariado agrícola en México ¿Campesinos sin tierra o proletarios agrícolas?* México: Siglo XXI, IIS UNAM.

París Pombo, María. (2012). “Introducción.” En: María París Pombo, *Migrantes, desplazados, braceros y deportados: Experiencias migratorias y prácticas políticas*. México: COLEF/UACJ/UAM.

Pels, Peter. (2015). “Modern Times. Seven Steps toward an Anthropology of the Future.” En*: Current Anthropology Volume* 56, Number 6: 779-796

Peña, Edith y Lilia Hernández. (2006). “Entre magueys, mezquites y nopales: los hñähñu del Valle del Mezquital. Hidalgo.” En: *Expresión Antropológica*, N°28, pp. 20-35.

Peña, Edith y Lilia Hernández. (2014). *Tradiciones de la cocina hñähñu del Valle del Mezquital*. México: CONACULTA.

Peña, Edith. (2006). “Rastreando la mortalidad en los archivos parroquiales de Santa María de El Cardonal, 1800-1858.” En: *Dimensión Antropológica*, vol. 36, enero-abril, pp. 63-91.

Peña, Francisco, Sergio Vargas, Roberto Romero. (2013). *Resistencia a las políticas de gestión del agua en México. La transferencia del distrito de riego Tula, Hidalgo*. México: El Colegio de San Luís.

Pereira da Silva, Ana. (2015). *La intimidad de la casa. El espacio individual en la arquitectura doméstica del siglo XX*. Buenos Aires: Diseño Editorial.

Pérez Castro, Ana Bella. (1995). “Presentación.” En: Ana Bella Pérez Castro (Editora), *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*. México: UNAM-IIA.

Pine, Frances. (2014). “Migration as Hope: Space, Time and Imagining the Future.” En: *Current Anthropology*, 55(9), pp. 95-104.

Pizarro, Karina. (2010). *El pasaporte, la maleta y la barbacoa. La experiencia urbana a través de los. saberes y sabores transnacionales*. Pachuca-Chicago. México: Universidad Autónoma Estado de Hidalgo.

Polanyi, Karl. (1976). “El sistema económico como proceso institucionalizado.” En: Maurice Godelier, *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama.

Pöllmann, Andreas. (2016). “Habitus, reflexividad y la realización de capital intercultural: El potencial (no aprovechado) de la educación intercultural.” En: *Cultura y representaciones sociales*, 11(21), 55-78.

Portillo, Lázaro, Nellybeth Rodríguez, Alejandro Rodríguez, René Gómez Mercado, Analy Pérez. (2017). *Manejo de higuerilla (ricinus communis l.) Para el Valle del Mezquital, Hidalgo*. Pachuca: INIFAP.

Quezada, María. (2008). *La migración Hñähñú del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*. México: Comisión Desarrollo de los Pueblos Indígenas – CDI.

Quezada, María. (2018). “Migración internacional y desarrollo local: la experiencia de dos localidades otomíes del Valle del Mezquital, Hidalgo, México.” En: *Región y sociedad*, vol.30, n.73 pp. 1-33.

Rabinow, Paul. (2008). *Marking time: on the anthropology of the contemporary*. Princeton: Princeton University Press.

Ramírez Rancaño, Mario. (2012). *El rey del pulque. Ignacio Torres Adalid y la industria pulquera.* México: UNAM.

Ramírez, Verenice. (2011). *Ixmiquilpan: un paisaje en construcción procesos de cambio regional, siglos XVI-XVII*. Pachuca: UAEH.

Ramírez, Verenice. (2012). “El comercio en las jurisdicciones de Ixmiquilpan, Actopan y Tetepango-Hueypuchtla, siglo XVIII y XIX.” En: Antonio Escobar (et al.) *Indígenas y comercio en la Nueva España del siglo XVIII. (Ixmiquilpan, Guadalajara, Huasteca potosina, Tehuantepec, Tulancingo, Tlaxcala)*. Pachuca: UAEH.

Ramos, Ramón (2017). “Futuros sociales en tiempos de crisis.” En: *Arbor*, 193-784.

Ramsay, Richard. (1974) *Gundhó: An Ethnographic Study of an Otomí Community*, doctoral dissertation, University of North Carolina.

Ramsay, Richard. (2012). “Evolución y diversidad del trabajo migratorio: Gundhá, un pueblo hu del Mezquital.” En: Báez, L. (coord.) *Los pueblos indígenas de Hidalgo: Atlas etnográfico*. Gobierno del Estado de Hidalgo, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2012.

Rancière, Jacques. (2013). *Bela Tarr. Después del final*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Rapport, Nigel. (2015). “‘Imagination is in the Barest Reality’: On the Universal Human Imagining of the World.” En: Mark Harris y Nigel Rapport, *Reflections on imagination: Human capacity and ethnographic method*. Burlington: Ashgate Publishing.

Ray, Debraj. (2006). “Aspirations, Poverty and Economic Change.” En R. Bénabou, D. Mookherjee, & A. V. Banerjee, *Understanding Poverty*, pp. 409-421. Nueva York: Oxford University Press.

Razak, Victoria y Sam Cole. (1995). “Anthropological perspectives on the future of culture and society”. *Futures*, 27(4), 375–384.

Redfield, Robert. (1942). “La sociedad Folk.” En: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 4, No. 4, pp. 13-41.

Redfield, Robert. (1963). *El mundo primitivo y sus transformaciones*. México: FCE.

Ringel, Felix. (2018). *Back to the Postindustrial Future: An Ethnography of Germany's Fastest-Shrinking City*. Oxford: Berghahn.

Rioval, Isabelle y Noel Salazar. (2013). “Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity.” En: *Social Anthropology*, 21/2, pp.178-185.

Riquelme Gabriela, Hortensia Gómez, José Martínez, Alejandro Barragán y Eréndira Roa. (2016). *Barómetro de migrantes hidalguenses en Tampa Florida y zonas circunvecinas*. México: Instituto Politécnico Nacional Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales.

Rivera, Guadalupe y María Quezada. (2011). “El Valle del Mezquital, estado de Hidalgo. Itinerario, balances y paradojas de la migración internacional de una región de México hacia Estados Unidos”. En: *TRACE 60*. pp. 85-101.

Rivera, Guadalupe. (2000). *La modificación de los papeles sociales de las mujeres del Boxo a partir de la migración masculina a E.U*. Tesis de licenciatura en sociología de la educación, Universidad Pedagógica Nacional.

Rivera, Guadalupe. (2006). “La negociación de las relaciones de género en el Valle del Mezquital. Un acercamiento al caso de la participación comunitaria de mujeres hñähñús.” En: *Revista Estudios de Cultura Otopame*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Robertson, Shanthi. (2014). “The Temporalities of International Migration: Implications for Ethnographic Research”. En: *ICS Occasional Paper Series*, Volume 5 (1), pp. 1-16.

Robichaux, David. (2002). “El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas: un régimen demográfico en el México indígena”. En: *Papeles de población*, 8(32), 59-94.

Robles, Héctor, Fernando Rello y Fernando Saavedra, F. (2012) “Región de Ixmiquilpan, Hidalgo: ¿etapa final de una transición económica no exitosa?” En: Saavedra, F. y Rello, F. (2012) *Integración y exclusión de los productores agrícolas. Un enfoque regional*. México: FLACSO.

Robles, Rosario. (1992). “La Unión de Comunidades del Valle Del Mezquital: La autogestión en las tierras de la extrema pobreza.” En: Moguel, J. Botey, C. Hernández, L. (coord.) *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*. México: CEHAM, Siglo XXI.

Rodarte, Raúl, María de Lourdes Gutiérrez y Emmanuel Galindo Escamilla. (2011). *Hidalgo, Desarrollo y Regionalización: Dos Estudios para el Desarrollo*. Pachucha: UAEH.

Rodríguez, Antonio. (1952). *La nube estéril. Drama del Mezquital*. México: Los amigos del Café París.

Romero, Patricia. (2002). “Uso y gestión del Agua en la Ciudad de México: principales tendencias y retos.” En: Ávila, P. (2002). *Agua, cultura y sociedad en México*. México: Colegio de Michoacán.

Roseberry, William. (2014). *Antropología e historias: ensayos sobre cultura, historia y economía política*. México: El Colegio de Michoacán.

Ruíz, Pablo y José Luís Ordaz. (2011). “Evolución reciente del empleo y el desempleo en México”. *Economía UNAM*, 8 (23), 91-105.

Rybczynski, Witold. (2009). *La casa. Historia de una idea*. España: Editorial Nerea.

Rzedowski, Jerzy. (2015). *Catálogo preliminar de las especies de árboles silvestres de la Sierra Madre Oriental. En: Flora del Bajío y de regiones adyacentes*. CONABIO, Fascículo Complementario XXX, noviembre.

Safran, William. (1991). “Diasporas in Modem Societies: Myths of Homeland and Return”. En: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Volume 1, 83-99.

Sahlins, Marshall. (1987). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: AKAL

Salas, Hernán y Guillermo Paleta. (2016). “Introducción.” En: Hernán Salas y Guillermo Paleta (editores), *Las transformaciones rurales en la globalización: trabajo, cambios territoriales y ruralidades*. México: IIA-UNAM.

Salas, Hernán. (2006). *Territorialización e identidades en el espacio rural*. México: UNAM.

Salas, Hernán. (2015). “Migración y retorno laboral: ¿son los poblados rurales lugares de refugio?” En: *Líder: Revista labor interdisciplinaria de desarrollo regional*, Nº. 26, págs. 77-99.

Salazar, Clara Eugenia y Jaime Sobrino. (2010). “La ciudad central de la Ciudad de México: ¿espacio de oportunidad laboral para la metrópoli?” En: *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 25, núm. 3, pp. 589-623.

Salazar, Juan; Sarah Pink; Andrew Irving y Johannes Sjöberg (editors). (2017). *Anthropologies and Futures: researching emerging and uncertain worlds*. London: Bloomsbury Academic.

San Agustín. (2010). *Confesiones*. Madrid: Editorial Gredos.

SARH. (1980). *El cultivo del frijol en el Valle de México.* México: SARH.

Sayer, Andrew. (2009). “Review of Making Our Way Through the World.” En: *Journal of Critical Realism* 8:113–23.

Scheneider, Sergio. (2009). “La pluriactividad en el medio rural brasileño: características y perspectivas para la investigación”. En: H. C. Grammont y Martinez, L (coord). *La pluriactividad en el campo latinoamericano*. Quito: Flacso-Ecuador.

Schmidt, Ella y María Crummett. (2007). “Herencias Recreadas: capital social y cultural entre los Hñañhu en Florida e Hidalgo.” En: *América Latina y el Nuevo Orden Mundial*. México: Miguel Ángel Porrúa Editores. Universidad Autónoma de Zacatecas.

Schmidt, Ella. (2013). “Ciudadanía comunal y patrimonio cultural indígena: el caso del Valle del Mezquital, Hidalgo.” En: *Dimensión Antropológica*, vol. 59, septiembre-diciembre, pp. 147-162.

Scoones, Ian. (2017). *Medios de vida sostenibles y desarrollo rural*. Barcelona: Icaria.

Sen, Amartya. (1977). “Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory.” En: *Philosophy and public affairs*, 6 (4), 317-344.

Sen, Amartya. (2010). *La idea de la justicia*. Bogotá: Taurus

Serrano, Tomás. (2006). *Migración internacional y pobreza en el estado de Hidalgo*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Silva, Elizabeth. (2016). Habitus: beyond Sociology. En: *The Sociological Review*, 64 (1), 73–92.

Simmel, Georg. (1977). *Filosofía del Dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Simmel, Georg. (2010). *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmlianos de la modernidad*. Barcelona: Anthropos/UAM.

Slama, Martin y Jenny Munro. (2015). “An Introduction.” En: Martin Slama y Jenny Munro (editors) *From ‘stone-age’ to ‘real-time’: exploring Papuan temporalities, mobilities and religiosities*. Australia: ANU Press.

Sobrino, Jaime. (2010) “Ciclos económicos y competitividad de las ciudades.” En: Gustavo Garza y Martha Schteingart (coord.) *Desarrollo urbano y regional*. México: El Colegio de México.

Solis, Mirian y Patricia Fortuny. (2010). “Otomíes hidalguenses y mayas yucatecos: Nuevas caras de la migración indígena y viejas formas de organización.” En: *Migraciones Internacionales*, v. 5, n. 4, diciembre.

Stewart, Pamela y Andrew Strathern. (2008). *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Madrid: AKAL.

Tapia, Luís. (2012). “El espesor de lo contemporáneo”. En: J. Gandarilla, R. Ramos, y G. Valencia (coords.) *Contemporaneidad(es)*. Madrid: Sequitur.

Taussig, Michael. (2013). *Mi museo de la cocaína*. Popayán: Universidad del Cauca.

Terrones, Aníbal. (2011). *Las Micro, pequeñas y medianas empresas en el estado de Hidalgo. Informe investigación*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Thelen, Tatjana y Cati Coe. (2017). “Political belonging through elderly care: Temporalities, representations and mutuality.” En: *Anthropological Theory* 0(0), pp.1-21.

Toledo, Víctor. (1995). “Campesinidad, agroindustrialidad, sostenibilidad: los fundamentos ecológicos e históricos del desarrollo rural”. En: *Cuadernos de trabajo del grupo Interamericano para el Desarrollo Sostenible de la Agricultura y los Recursos Naturales*, nº 3, 1995, p. 29.

Tranfo. Luigi. (1990[1970]). *Vida y Magia en un pueblo otomí del Mezquital*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Trouillot, Michel-Rolph (1984). “Caribbean peasantries and world capitalism: an approach to micro-level studies.” En: *New West Indian Guide* 58, pp. 37-59.

Trouillot, Michel-Rolph (1988). *Peasants and Capital: Dominica in the World Economy*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Tutino, John. (1999). *De la insurrección a la revolución en México: las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940*. México: Ediciones Era.

Valencia, Guadalupe y Carlos Flores. (2010). “El tiempo bifurcado: los tiempos del México de hoy.” En: Guadalupe Valencia, *Tiempos mexicanos*. Madrid: Sequitur.

Valencia, Guadalupe y Raúl Contreras. (2018). “El futuro como esperanza.” En: *Coordenadas 2050*, Cuadernos de la Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México #37.

Valencia, Guadalupe. (2010). *Tiempos mexicanos*. Madrid: Sequitur.

Valencia, Guadalupe. (2012). “La contemporaneidad interrogada.” En: J. Gandarilla, R. Ramos, y G. Valencia (coords.) *Contemporaneidad(es)*. Madrid: Sequitur.

Valencia, Guadalupe. (2018). *Entre Cronos Y Kairós: las formas del tiempo sociohistórico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Van Velsen, Jaap. (2007). “El método del Caso-Ampliado y el Análisis Situacional.” En: *Revista Bricolage*. 5/14. Pp. 44-54.

Vargas, Itzel. (2017). “Experiencias de un proyecto de revitalización lingüística del hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, Hidalgo: de actores, discursos y prácticas.” En: *Zeitschrift für romanische Philologie*, Vol. 133, N°4, pp. 1064-1090.

Vargas, Pablo e Irma Gutiérrez. (2001). “La organización social en Hidalgo: estudio de caso.” En: Jaime Catillo, Elsa Padilla y Sergio Zermeño, *Pobreza y organizaciones de la sociedad civil*. México: BUAP, CONACYT, RNIU.

Vargas, Pablo. (2001). “Transformaciones agrarias e identidad en el valle del Mezquital, México.” En: *Revista Ecuador Debate* No. 53. Agosto 2001.

Vike, Harvard. (2013). “Utopian time and contemporary time: Temporal dimensions of planning and reform in the Norwegian welfare state.” En: Simone Abram y Gisa Weszkalnys, *Elusive promises: Planning in the contemporary world*. New York: Berghahn.

Vinolo, Stéphane. (2017). “¿Qué más da? La estética en Jean-Luc Marion”. En: *Escritos*, Vol. 25, N. 54. pp. 197-220.

Viveiros de Castro, Eduardo. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

Voirol, Jeremie. (2013). “¿Cómo practicar la etnografía? Hacia una teoría pragmática y política de la descripción.” En: *Universitas Humanística*, 75(75), pp. 81-104.

Von Mentz, Brigida. (1982). *Los Pioneros del imperialismo alemán en México*. México: CIESAS.

Wallman, Sandra. (1992). “Introduction: contemporary futures.” En: Sandra Wallman (ed.), *Contemporary futures: perspectives from social anthropology*, pp. 1-20. London: Routledge.

Warman, Arturo. (2004). *El campo mexicano en el siglo XX*. México: FCE.

Wolf, Eric. (1982). *Los Campesinos*. Barcelona: Labor

Wolf, Eric. (2001). *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*. México: CIESAS.

Žižek, Slavoj. (2006). *Órganos sin cuerpos. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-textos.

Žižek, Slavoj. (2012). *Viviendo al final de los tiempos*. Madrid: AKAL.

Žižek, Slavoj. (2013). *El año en que soñamos peligrosamente*. Madrid: AKAL.