



6. Máscaras de pemuche: análisis material de objetos emocionalmente evocativos en un caso de migración interna

Marissa Rodríguez-Sánchez

INTRODUCCIÓN

El 5 de septiembre de 2017 fui invitada a la celebración del cumpleaños de Alma¹ en su casa, junto con su esposo Carlos y sus hijos, Gabriel, de 10 años, y Carlitos, de 4. El festejo congregó a un grupo de dos matrimonios más y los hijos de cada familia nuclear; eran, como ellos, nahuas originarios de Jaguar², Veracruz, migrantes en Monterrey, Nuevo León. La fiesta también se dedicó a planear la “visita de regreso” (Hirai, 2014) al pueblo para celebrar *mijkailjuitl*³, como llaman a las fiestas de muertos en Jaguar. Desde el asentamiento de este grupo en Monterrey, hace 19 años, las fechas en que se celebra –del 28 de octubre al 4 de noviembre– se han fijado consuetudinariamente como el momento de su calendario migrante para reencontrarse con el terruño y con los locales, como una manera de fortalecer los vínculos entre las comunidades y participar activamente en ambos territorios (Duval, 2002; Glick-Schiller *et al.*, 1995). Por esta razón, la nostalgia, que

¹ Todos los nombres, incluido el del pueblo, han sido cambiados para respetar el anonimato de las personas.

² Cabecera municipal de 32 localidades. Población total: 6789 habitantes. En Jaguar: 1502 habitantes. Lengua principal: náhuatl. Grado de migración internacional “muy bajo”; grado de migración interna “muy elevado” (Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica de Veracruz [CEIEG], 2019).

³ Del náhuatl *mijka*, que significa “muerto” o “muertos” e *iljuitl/ilhuatl*, que significa “día” o “días”.

–a decir de ellos– prima durante el resto del año, en esos momentos se tiñó de entusiasmo por la cercanía del anhelado viaje. Mis anfitriones y los invitados, de manera espontánea, pusieron especial esmero en explicarme algunos objetos rituales provenientes de Jaguar que decoran la casa: copaleros, toritos de barro (candelabros), instrumentos musicales y los objetos protagónicos: máscaras rituales de madera de pemuche.

Todos estos elementos representan un soporte esencial en la construcción de un espacio doméstico jaguarense; esto es, un espacio identitario inserto en una urbanidad ajena. Un escenario así constituido parece articular los territorios migratorios de manera alegórica a través de los objetos, toda vez que sirvieron para ilustrar la vida en el terruño, para explicar el ser jaguarense y las diferencias con la ciudad; a la vez, para describir las potencialidades, creencias y saberes asociados a los mismos. En paralelo, los discursos emocionales reveladores de la experiencia migratoria evocados por el objeto reafirmaron su naturaleza simbólica, ya que estos dicen algo distinto de lo que es la cosa misma y, como ha demostrado sobradamente la labor etnográfica, ello puede ser verificado a través del análisis de las narrativas.

En este sentido, podemos invocar los estudios trasnacionales de la migración, en cuanto advierten que: 1) la circulación de objetos de todo tipo –en ambas direcciones de los trayectos migratorios– son un medio de interconexión territorial que genera formas particulares de vida migratoria (Asakura, 2014; Besserer, 2014; Rivera Sánchez, 2006); 2) el traspaso de fronteras internacionales, de manera más o menos prolongada, provoca la transformación de los escenarios urbanos (Hirai, 2009) con la inserción de imágenes, objetos y prácticas procedentes de los territorios de origen, y estos representan valores, códigos y normas; en conjunto, funcionan como símbolos entreverados con las normativas preeminentes en los contextos donde se insertan, e incluso pueden provocar situaciones de conflicto social (Rivera Sánchez, 2006); 3) los desplazamientos de personas implican el desplazamiento de subjetividades y de emociones (Hirai, 2014). Por su parte, los estudios de migración interna –como en este caso– de igual modo han señalado la interconexión de la movilidad nacional por donde fluyen no solo individuos, sino también bienes, capitales e incluso servicios (Durand, 1986), así como diversas estrategias emprendidas por los migrantes que vinculan las zonas urbanas de destino con las zonas rurales de origen (Adler Lomnitz, 1975; Arizpe, 1978). La noción de circuito que pretende articular las migraciones interna e internacional en la construcción de vínculos entre migrantes en distintas escalas (Rivera Sánchez,

2017) destaca la naturaleza móvil del fenómeno a través de la circulación de personas, cosas y emociones.

A pesar de que esas ideas han sido más fecundamente explotadas desde los estudios de migración internacional, aquí planteamos el objetivo general de demostrar que, en el caso de migración interna Jaguar-Monterrey, se genera un circuito transterritorial material y, a la vez, emocional. Ahora bien, las narrativas de los informantes subrayan las características materiales de los objetos llevados desde el terruño hasta el destino migratorio a lo largo de los años (el barro, las tinturas, las herramientas para su confección); de entre los cuales, destacaron particularmente una nueva máscara de pemuche en forma de diablo llegada a su casa en Monterrey en época reciente, su constitución de objeto original, el ser de material del territorio de origen (madera del árbol de pemuche de Jaguar), así como su potencia ritual. Por estas razones, en este escrito seguimos el argumento de que la trascendencia de estos objetos se ancla en su substancialidad, constituida por la huella material de origen jaguarense expuesta en un territorio lejano y que estos objetos evocan emociones. Ello nos obliga a ampliar el enfoque más allá de la interpretación de las narrativas y atender dichos objetos como “Cosa”⁴ dada la incidencia discursiva acerca de su materialidad por parte del grupo descrito.

Estamos prevenidos de que, así trazado el panorama, refleja dos campos de análisis tradicionalmente escindidos: el de los significados y el de la substancialidad material. No obstante, consideramos que, si bien parecen irreconciliables, ello es derivado en gran medida de la construcción histórica de una manera de confrontar la realidad social y no se trata de un impedimento irresoluble proveniente de la misma (Marchán Fiz, 1982). En el mismo sentido, una de las características de la antropología contemporánea es cuestionar el empleo de teorías totalizadoras que pretenden abarcar una amplia gama de fenómenos sociales bajo el mismo tratamiento (Marcus y Fischer, 2004). No nos decantamos radicalmente por una u otra formas de análisis: interpretativo o material; antes bien, procuramos realizar un ejercicio donde se conjunten ambos, pues estimamos que derivará en una información más amplia del fenómeno estudiado. Y, en toda circunstancia, nuestra elección se justifica por la forma particular de referir la realidad social por parte de los informantes, la cual sirve de guía para delinear este estudio.

⁴ Nos referimos a uno de los significados del término en sentido coloquial y filosófico: “el específico, por el cual se denotan los objetos naturales en cuanto tales” (Abbagnano, 1961/1993, p. 246). Este sentido se extiende en términos kantianos a “las cosas tal como se nos aparecen a nosotros, o sea, sometidas a las condiciones de nuestra sensibilidad (espacio y tiempo) de las Cosas en general o de las Cosas en sí” (Abbagnano, 1961/1993, p. 246).

En lo siguiente, se presentan los ejes teórico-metodológicos, donde el fenómeno transterritorial Jaguar-Monterrey dialoga con el enfoque socioestructural para el análisis de las emociones (Kemper, 1978; Barbalet, 2001). Este enfatiza las fluctuaciones de poder y de estatus que los individuos ostentan, amén de las reconfiguraciones de sus relaciones sociales en distintos territorios, esenciales para entender la naturaleza relacional de las emociones. Con el empleo de la metodología multisituada (Marcus, 2001), se han *seguido* las máscaras de pemuche y las narrativas a su respecto (a través de trabajo de campo entre 2015 y 2017 por ambos territorios del circuito migratorio), con la finalidad de identificar sus significados contenidos en tanto cosa material y examinarlos bajo la propuesta de la “producción de presencia” (Gumbrecht, 2005). Esta sugiere otra manera de hacer asequible el conocimiento de los fenómenos y las cosas del mundo en contacto con lo humano; un análisis hermenéutico que no exalta la profundidad de la interpretación al atribuir significados ni otorgar un valor mayor a estos que a su presencia material.

Más adelante, en el apartado “Migración Jaguar-Monterrey: la discriminación, asunto de moral”, habremos de contextualizar, en clave histórica, el fenómeno migratorio a lo largo de los años, así como las vivencias emocionales negativas que ha padecido la comunidad jaguareense en la urbe destino, dada la alta incidencia de discriminación en Monterrey. Dichas experiencias permiten a la comunidad migrante realizar una lectura y evaluación de su posición en la sociedad receptora para ejecutar estrategias de adaptación y resistencia. Asimismo, en “Construcción identitaria: el orgullo por el origen” se explica cómo se lleva a cabo una autoidentificación positiva del grupo, a través del reconocimiento y puesta en práctica de los saberes propios, asentados en gran medida en la ejecución periódica del *mijkailjuitl* en tanto ritual *original* de Jaguar.

Las especificidades de la celebración de día de muertos se detallan en el apartado “El *mijkailjuitl*: entre difuntos y disputas”, con la descripción de los objetos utilizados, la forma en que se celebra, las fechas clave, las atribuciones para los sujetos según sus características interseccionales, entre otras. Asimismo, se abordan diversos aspectos fundamentales que permiten comprender el significado del ritual dentro de la comunidad jaguareense en su dimensión política; en este tenor, las acciones que delinean el ritual también generan conflictos, en tanto se trata de un asunto estrechamente vinculado al fenómeno migratorio singular de Jaguar. Pieza clave del *mijkailjuitl* son los

danzantes llamados *coles*⁵, quienes, portando las máscaras, danzan durante los días santos y cuya función principal es, a la vez, otorgar corporeidad a las ánimas de los difuntos que regresan a la Tierra y al terruño en esos días sagrados, tanto como divertir a la comunidad con sus juegos en busca de alguna retribución; estos asuntos son tratados en la sección “Los coles: reciprocidad y alegría”.

Antes de ofrecer algunas conclusiones derivadas del presente estudio en la parte final, en el penúltimo apartado “Materialidad y evocación emocional: las máscaras de pemuche”, se retoman las narrativas de la mencionada fiesta en torno a este objeto altamente significativo para los jaguarenses en ambas localidades del circuito migratorio. Se analiza su presencia material, argumentando que poseen un valor propio, intrínseco, independiente de la subjetividad del observador. Así, habremos de describir de qué formas las máscaras ejercen una importante influencia sobre las experiencias emocionales del grupo adscrito, pero también que, debido a su fuerza ritual, pueden llegar a tener efectos, incluso, en la salud de los individuos.

EJES TEÓRICO-METODOLÓGICOS

El fenómeno migratorio interno Jaguar-Monterrey se aborda desde una perspectiva transterritorial, con la finalidad de centrar la atención en las conexiones establecidas entre territorios migratorios a través de la constante circulación de personas y de cosas –el cual es un concepto compartido con los estudios de la migración transnacional–, así como la perspectiva socioestructural de las emociones desarrollada por Kemper (1978) y más tarde por Barbalet (2001), donde las variantes en el flujo de estatus y poder que detentan los sujetos a través de la reconfiguración de sus relaciones sociales en distintos territorios son elementos fundamentales para comprender la naturaleza relacional de las emociones; ya que la expresión emocional siempre es excitada por un agente externo, el cual puede ser, en este caso, una situación como la migración, el encuentro con una sociedad con códigos y valores ajenos, los objetos circulantes por el circuito transterritorial y los territorios mismos. De esta manera, comprendemos las emociones como fenómenos contruidos históricamente en un contexto social dado (Hirai, 2014), que

⁵ Del náhuatl *koli* que significa “viejo”. En otros lugares de la Huasteca a estos danzantes se les llama “huehues”, “enrebozados”, “viejos”, “cuanegros”, “negritos”, “vestidos” o “disfrazados”.

sirven para delinear las características identitarias de los individuos y de los grupos (Le Breton, 2012).

Recuperamos la metodología multisituada de Marcus (2001) en la cual el etnógrafo debe trasladarse *siguiendo*, literalmente, los desplazamientos de los migrantes en su trayecto migratorio con el objetivo de rastrear un elemento (personas, objetos, ideas, narrativas) que provea de información suficiente para trazar las conexiones entre los territorios de origen y destino, y que revela el funcionamiento del sistema completo en una menor escala. A través de esta metodología se pretende distinguir “otros sitios y mecanismos de producción y de consumo cultural distintos a aquellos sitios de producción tradicionalmente hegemónicos, como serían los sistemas económicos y políticos” (Marcus, 2001, p. 112).

Siguiendo a Marcus, se apela al análisis de las transformaciones que padece un objeto, ya sea por la manipulación de su naturaleza primigenia hasta convertirlo en un producto con una finalidad distinta a la original; o bien, analizar las transformaciones sufridas por el objeto a lo largo de un recorrido migratorio, ya sea por el distinto uso que se hace de él en distintos lugares, ya sea porque su significado se modifica conforme el objeto es desplazado junto con los sujetos. Para lograr explicar estas transformaciones, recurro a los presupuestos de la producción de presencia, de Gumbrecht (2005), con el objetivo de acceder a los significados de los objetos a través del análisis de la substancialidad de los mismos. La tesis es que el análisis de la materialidad de un objeto que vincula los territorios migratorios revelará una clase de información distinta a la que lee o interpreta el investigador a través de la observación, y esto reducirá el riesgo de sobreinterpretar la realidad que conlleva la reflexión tradicional de los fenómenos sociales.

Para realizar el análisis material de un objeto seguido durante el trayecto migratorio, se propone que este debe ser significativamente relevante para los actores migrantes; uno cuyo tratamiento por parte de los jaguarenses lo coloque por encima de otros objetos ordinarios y, en aras de puntualizar la metodología multisituada, que sea un objeto que acompañe a los migrantes en el trayecto transterritorial. Los objetos artísticos son un tipo privilegiado por Gumbrecht para desentrañar su significado a partir de sus características materiales.

Gumbrecht habla del *Ser* para referirse al objeto en tanto ente material y profundiza en este concepto mediante la formulación de cuatro tesis⁶; de entre ellas, la cuarta me interesa para los fines antes explicitados: “la obra de arte como sitio privilegiado del acontecer de la verdad, del des-ocultamiento y la retirada del Ser” (Gumbrecht, 2005, p. 82). Esta tesis se refiere a que la obra de arte es un objeto idóneo, aunque no exclusivo, para revelar la verdad de su significado o el *des-ocultamiento* de la verdad que entraña en tanto objeto material. El reconocimiento de las características sustanciales del objeto devela su relevancia significativa “haciéndonos ver las cosas de modo diferente al ordinario” (Gumbrecht, 2005, p. 83). Se trata de objetos alegóricos, simbólicos o evocativos de una clase de información que dice algo otro de lo que es el objeto mismo. Por tanto, un objeto que comparta esta característica evocativa de la obra de arte es asimismo un objeto privilegiado para revelar información.

Desde la propuesta de Gumbrecht, el vínculo entre la obra de arte y el des-ocultamiento del Ser no está mediado por la interpretación, sino que está dado a través de los conceptos de *tierra* y *mundo* contenidos en ese objeto. Aquí, tierra se refiere al Ser precisamente como sustancia, la presencia misma del Ser en su materialidad (que, al mismo tiempo, des-oculta otros elementos contenidos en ese Ser). Por mundo entiende “a las cambiantes configuraciones y estructuras de las cuales el Ser como sustancia puede volverse parte” (Gumbrecht, 2005, p. 86). Ello nos permite afirmar que, aunque el objeto y su significado inmanente son independientes de la interpretación y las formas dadas por cada cultura, no implica que no tenga ninguna forma asequible a los sujetos y, además, que el objeto puede sufrir transformaciones de contenido conforme a las transformaciones contextuales por las cuales transita.

Entonces, se asume que el des-ocultamiento del Ser ante los sujetos depende más de la capacidad y las herramientas que tal sujeto pueda desarrollar para lograr una mayor o menor comprensión del objeto analizado. La intención es, pues, realizar un análisis de otros objetos que, sin haber tenido su confección de origen dentro del campo artístico, comparten las características de aquellas en tanto objetos estéticos con un valor simbólico o evocativo, al menos para ciertos sujetos que cuenten con las herramientas culturales para su decodificación; tal es el caso de las máscaras de pemuche jaguarenses.

⁶ Las cuatro tesis propuestas por Gumbrecht son: Ser como noción de verdad, el movimiento del Ser es multidimensional, el concepto de *dasein* o existencia humana y la obra de arte como sitio privilegiado del acontecer de la verdad, del des-ocultamiento y la retirada del Ser.

MIGRACIÓN JAGUAR-MONTERREY: LA DISCRIMINACIÓN, UN ASUNTO DE MORAL

Yo me acuerdo que mi papá, mis tíos... los señores, pues, regresaban al pueblo luego de que se iban a otros lados a trabajar [...] Se iban a México y también acá a Monterrey, pero luego regresaban; o sea, no hacían hogar en otros lados, más que en Jaguar [...] ¿Ahora? No, ahora tenemos que establecernos, no queda de otra. Así pensamos mi marido y yo: “nos vamos, nos hacemos de una casa en Monterrey, con el favor de dios, ayudamos a mis papás y tenemos algo para los hijos; ya luego regresamos a Jaguar, que siempre lo tenemos en el pensamiento”. Y se nos cumplió con el favor de dios... Bueno, se nos va cumpliendo poquito a poco, porque no es nada fácil cambiarse, así como así y menos a una ciudad como Monterrey. (Alma, Monterrey, septiembre 2017)

Como ellos, muchos de sus *hermanos* jaguarenses salieron del pueblo en la década de 1990, cuando las de por sí precarias condiciones en Jaguar⁷ se exacerbaban debido a políticas económicas neoliberales que, además, vincularon los territorios Jaguar-Monterrey. Con la modificación del artículo 27 constitucional, se abrió la posibilidad de compra-venta de las tierras ejidales en el pueblo; esta acción fue aprovechada por agricultores neoleoneses, generando así un tránsito de jornaleros jaguarenses al sur de Nuevo León, que más tarde se extendió a otros sectores laborales del Área Metropolitana de Monterrey (AMM).⁸

Por otra parte, en 1990 tuvo lugar la privatización de Tabamex, comprada por el regiomontano Alfonso Romo. A la tabacalera del municipio vecino de Jaguar, Platón Sánchez, acudían los agricultores de la región para vender sus cosechas conjuntas, lo que permitía un ingreso permanente para la subsistencia; sin embargo, a partir de la privatización se redujeron las posibilidades económicas para los agricultores indígenas y se incrementó la migración de las personas más jóvenes de esa región (Sánchez Albarrán y García Martínez, 2014, p. 169).

Desde mediados del siglo pasado, Monterrey ha sido un importante foco de atracción migratoria interna por su oferta laboral y académica, y como centro de negocios internacionales. Fue una ciudad industrializada,

⁷ Es una de las dos regiones con mayor grado de marginación de la Huasteca (CEIEG, 2019).

⁸ El Área Metropolitana de Monterrey (AMM) está conformada por 13 municipios cuyas fronteras geográficas se han desdibujado debido al crecimiento desbordado de los mismos: Apodaca, Cadereyta, El Carmen, García, San Pedro Garza García, Escobedo, Guadalupe, Salinas Victoria, San Nicolás de los Garza, Santa Catarina, Santiago y la cabecera municipal, Monterrey.

aunque hoy día el sector servicios se ha expandido mayormente (Garza, 2010); ambos sectores “se han beneficiado de la migración de personas de zonas rurales [...] Por lo tanto, no es exclusivamente una ciudad industrial y los indígenas también residen en espacios urbanos” (Durin, 2008, p. 14), y van en aumento: los hablantes de una lengua indígena pasaron de 787 en 1970, a 7467 en 1995, y luego a 59,300 en el año 2015, de los cuales la gran mayoría se concentra en el AMM. Del total de la población indígena en Nuevo León, 58.4% son hablantes de náhuatl provenientes de las Huastecas veracruzana, potosina e hidalguense (Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas [CDI], 2016).

No obstante, desde el imaginario colectivo se llega a afirmar, en la cotidianidad, que en Monterrey no hay indígenas y ocurren marcadas prácticas discriminatorias. El imaginario toma forma política en la realidad social, por ejemplo, a través de la Encuesta Nacional para la Discriminación 2010, del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred). Su director, Bucio Mújica, detalló que “Nuevo León, y en específico la zona metropolitana de Monterrey, presentó resultados preocupantes con relación a la percepción de discriminación e intolerancia hacia algunos grupos de la población” (Conapred, 2011). Asimismo, 11 años después, la Ley Federal de Derechos Indígenas 2001 tuvo que ser aprobada mediante reforma a la Constitución del estado. La participación de grupos indígenas, a través de organizaciones regiomontanas, fue fundamental para concretar dicha reforma, incluida la desaparecida *Agrupación Jaguar* (González Rodríguez, 2015, p. 128).

Debido a lo anterior, debemos tomar con precaución las estadísticas, pues los censos para el área suelen verse afectados por los criterios con que se han construido (Durin y Moreno, 2008), y se deben considerar fenómenos como el auto-ocultamiento indígena en el AMM (Olvera *et al.*, 2011). Una encuesta reciente reveló que “el sentir pertenecer a un grupo indígena”, dio como resultado que, en realidad, cerca de 412 mil habitantes de Nuevo León estarían ligados a las comunidades originarias (Mendoza Lemus, 2016); empero, ciertas dinámicas discriminatorias, incluidas las educativas, contribuyen a la invisibilización de los indígenas en Monterrey (Torres, 2018).

Las actividades laborales emprendidas por los jaguarenses exigen manifestar su origen e incluso, han sido un medio para explotar las posibilidades económicas, sociales y políticas en un territorio altamente discriminatorio: en la primera etapa migratoria trabajan como empleados, obreros o en el trabajo doméstico remunerado; más tarde ejecutan labores representativas

de su cultura, como maestros de náhuatl o comercian sus textiles bordados y alimentos preparados, siempre en espacios formales (universidades, exposiciones municipales o estatales, museos, asociaciones civiles). Mantienen una intensa actividad política por el reconcomiendo de los derechos indígenas, principalmente mediante relaciones con la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en Nuevo León; sin embargo, existen momentos en que prefieren, si no negar, por lo menos omitir su origen. En la negociación de las condiciones del trabajo doméstico, Carlos, Alma y Azucena coinciden en que no necesariamente señalan su origen étnico ante los contratantes, pues:

No tiene nada que ver con cómo hagamos el trabajo en la casa. Si decimos que somos nahuas, luego creen que cocinamos como otras y tenemos formas muy distintas; pero es porque ellas (las regiomontanas) no saben, creen que todos somos iguales y no va a estar una explicándoles; lo que quiere una es trabajar y ya [...] A las señoras les gusta mucho pisotear, a veces preguntan por eso, porque creen que pueden poner ellas todas las condiciones si una es india, creen que una no sabe ni leer ni plantarse por sus derechos [...] Si preguntan, pues una responde o le saca la vuelta; pero es más fácil decir “soy de Jaguar” y ya. (Azucena, Monterrey, septiembre 2017)

Los hombres tienen el mismo punto de vista acerca de la nula injerencia de su origen en el desempeño laboral; no obstante, las condiciones administrativas de las empresas no les permiten tomar la decisión de manifestarlo u omitirlo a voluntad, pues en diversas ocasiones deben llenar registros con rubros de *origen étnico*. Mario, esposo de Azucena, dice que él “se brincó” esa información, o sea, tuvo la oportunidad de omitirlo, pero aclara “no lo niego nunca que soy nahua, porque soy lo que soy; pero ¿qué tiene que saber la empresa si soy indio o no?”.

Hombres y mujeres jaguarenses aseguran no negar su origen, no dejarse explotar y reclamar abiertamente sus derechos “a diferencia de otros indígenas”. Desde su punto de vista, los otros indígenas son más propensos a ser discriminados social y políticamente, y a ser explotados laboralmente por las siguientes razones: porque portan ropas tradicionales, no aprenden español, no conocen sus derechos ni se interesan en aprenderlos y ejercerlos, no se adaptan a las dinámicas laborales y educativas, como asistir puntualmente, cumplir con largas jornadas de trabajo o laborar y estudiar en los días de fiesta de sus calendarios rituales; esto deriva en que llevan a cabo trabajos informales mal pagados y menos valorados socialmente.

De esto se desprende que los jaguarenses ejecutan conscientemente una lectura de la sociedad receptora, de los valores asociados con los elementos insertos en la estructura social, política y económica (lengua, vestimenta, uso del tiempo). Ello nos lleva a plantear que las diferentes situacionalidades experimentadas por los jaguarenses en el destino migratorio son significadas y evaluadas debido a cómo les reditúa una u otra estrategia, a saber, manifestar el origen étnico u omitirlo. En los casos descritos, se trata de estrategias conscientemente ejecutadas y no de acciones inexorablemente padecidas. La decisión de manifestar o de omitir su origen depende, por una parte, del poder que cada sujeto detente en la interrelación y, por otra, de la discriminación, beneficios o ausencia de estos, que puedan desprenderse de la relación en cada situación dada.

Parten de la asunción de que los regiomontanos tienen, gracias a su origen, beneficios legítimos dados de antemano, los cuales pueden o no conocer o ejercer, y son precisamente los objetivos buscados por los jaguarenses: actividad y derechos políticos, trabajo y educación formales que, en conjunto, derivan en mayor poder adquisitivo. Como afirmó Carlos: “ya ve, por donde quiera se ven regios que ni trabajo tienen y eso que nacieron y se educaron aquí”. Para ellos, los regiomontanos sí representan la discriminación, pero esta es siempre potencial mas no inminente; es decir, según los jaguarenses, las relaciones asimétricas donde se genera la discriminación étnica son sustentadas por ambas partes, y si bien reconocen la preeminencia de las desventajas sociales y económicas experimentadas en el territorio, por otro lado, reconocen la igualdad política que los equipara y sobre todo la superioridad moral que ostentan por sobre los regiomontanos.

No obstante –debemos enfatizar–, estas estrategias conscientes son el resultado de un largo proceso de adaptación social, en diversas ocasiones conflictivo y doloroso en la sociedad de destino, y no representan la totalidad identitaria del grupo, ya que “la consciencia articula solamente algunos segmentos de las identidades” (Rodríguez y Sieglin, 2009, p. 120). No significa que en la actualidad los jaguarenses se hallen exentos de sufrir desencuentros discriminatorios (ni que, en términos absolutos, manifiesten su origen étnico), sino que las posibilidades de que ello ocurra han disminuido como fruto de una lectura y evaluación de su presencia en contacto con los códigos y valores de las socioestructuras receptoras. Es una de las razones por las cuales estos sujetos limitan las relaciones con los regiomontanos a las estrictamente

necesarias, extendiéndolas a aquellas donde las disparidades de poder y de estatus sean más o menos equilibradas o bien, jueguen a su favor, como el caso de los grupos religiosos, dirigidos principalmente por las mujeres jaguarenses. Por otra parte, ese es un espacio donde ellas ganan una agencia y libertad individual mucho mayores, en comparación con la que suelen detentar en el pueblo, limitada a las labores domésticas.

En términos generales, los jaguarenses consideran a los regiomontanos sujetos contingentemente corrompidos por el dinero y los excesos (dado su origen, cercanía geográfica con Estados Unidos, historia y prácticas poco solidarias). Una sociedad alejada de la verdadera religión, ya sea deliberadamente o por los precarios conocimientos de las escrituras, lo cual los lleva a vivir de manera inmoral. Sobre todo, la consideran una sociedad carente de “cultura y tradiciones de origen”. Para los jaguarenses, ello explica, por una parte, el predominio de las prácticas discriminatorias de los regiomontanos, pues no cuentan con herramientas legítimas para valorar en su justa medida la cultura de los grupos indígenas que habitan en el AMM; por otro lado, este mismo argumento funciona para erigirse en una superior posición de poder moral en favor suyo:

Aquí ni los respetan a sus muertos, ¿saben de verdad lo que es día de muertos? No. Aquí tienen el *Halloween*, pero eso ni es mexicano, eso es de los gringos [...] despierta al diablo, lo alegran porque lo invocan y ni se dan cuenta; creen que es un juego. A los niños los disfrazan y les inculcan la adoración al diablo ¿Cree que eso está bien? Eso no está bien. Eso no es de nosotros. [...] Aquí [en Monterrey] nosotros no ponemos arco;⁹ no es lo mismo porque allá vamos [a Jaguar] y tenemos todo para recibir a nuestros muertitos. Luego, mire, por otros lados le decimos [sic] *Xantolo* y sí, está bien, pero para nosotros es el *mijkailjuitl*, que está más correcto. ¿Sabe usted por qué? (Carlos, Monterrey, septiembre 2017)

CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA: EL ORGULLO POR EL ORIGEN

La pregunta abierta de Carlos, en el párrafo anterior, destaca la noción lingüística relativa a los rituales religiosos para distinguirse de los otros. La construcción identitaria de un grupo se ancla y se expresa por una multiplicidad

⁹ Se refiere al arco de otate que enmarca la ofrenda ritual destinada a los difuntos durante los días del *mijkailjuitl*.

de fenómenos y medios. En este caso, nos interesa destacar la identidad cultural discursiva con base en el habla, pues se halla vinculada a las especificidades del *mijkailjuitl*. En este nivel de abstracción del lenguaje, “la lengua identitaria, normalmente va asociada a un orgullo [...] de hablar esa lengua distinta y también va asociado a una voluntad de reivindicar la lengua en cuanto a su distintividad” (Esteban-Guitart *et al.*, 2007, p. 8).

El náhuatl hablado en Jaguar¹⁰ incluye un sustrato léxico propio, es el uso del idioma que se diferencia a nivel del habla.¹¹ Esta se ejecuta en contextos situacionales donde el discurso, oral o escrito, guarda una relación de afinidad directa con la identidad de quien lo emplea:

... se trata del proceso de atribución de identidades propias o mutuas por medio de textos o discursos que hacen los individuos o grupos, o [...] cómo en las formas de interacción se manifiesta la identidad de los interlocutores. [...] mediante el habla ocurre algo diferente, algo que se podría definir como constitución de identidad [...]

El concepto de identidad cultural se aplica a menudo al habla: un grupo se diferencia de otro gracias a características determinadas [... ya que] se parte de la suposición de que existe una relación de identidad entre los miembros del grupo [...]. Por otro lado, empero, se trata de una relación de no-identidad, esto es, de una diferenciación frente a otro grupo. (Zimmerman, 1991, pp. 8-9)

Después de las fiestas patronales de cada municipio en la región Huasteca, la celebración más notable es *Xantolo*. El vocablo deriva del latín *sanctorum* (*sanc*: “santo”; *torum*: “todos”). De ahí las formas nahuas *xan* y *tolo* que significan “todos santos”. En cambio, en Jaguar, como hemos dicho, hablan del *mijkailjuitl*. Aunque en esencia ambos nombres refieren a la misma festividad que conmemora el retorno de los difuntos a la Tierra, el *mijkailjuitl* es tenido por más cercano a la cultura particular jaguarensa. Aluden a “la originalidad”, refiriéndose conjuntamente al “origen” histórico y a “lo original” del ritual en Jaguar.

Podemos señalar dos tipos de narrativas que justifican lo anterior. Una esgrimida por un grupo de conocedores locales con educación formal: los maestros normalistas Plácido, Ruth e Ignacio (Jaguar, noviembre 2015), cuya narrativa se remonta a los primeros habitantes del pueblo: al ser nahuablantes de origen azteca, el mictlán tenía un lugar especial dentro de su cosmovisión, del

¹⁰ De entre las 30 variantes del náhuatl habladas en México reconocidas por el INALI, se encuentra el náhuatl de las huastecas veracruzana, hidalguense y potosina.

¹¹ Me refiero a la forma tradicional saussuriana que distingue lenguaje, lengua y habla.

cual deriva *mijka* (muerte); por su parte, *Xantolo* es una “castellanización” del latín *sanctorum*.¹² Entonces arguyen que previo a la Conquista, en Jaguar ya se celebraba el *mijkailjuiltl*. El hecho de que en otros lugares de la Huasteca nahua celebren *Xantolo*, habla, según los informantes, del desconocimiento de los orígenes, del poco resguardo de las costumbres y de la inexorable mezcla de términos, costumbres y tradiciones que se han efectuado a lo largo de la historia, mayormente en otros lugares vecinos. En Jaguar, el mestizaje ha ocurrido en mucho menor escala y la prueba irrefutable para este grupo es la originalidad léxica, verbigracia: el *mijkailjuiltl*.

El segundo conjunto de narrativas proviene de jaguarenses sin instrucción formal (incluidas las personas asistentes a la fiesta en Monterrey y otros informantes locales), cuyos conocimientos históricos del pueblo fueron adquiridos por tradición oral. Para este grupo, los orígenes del ritual están enunciados en formas como “desde los abuelos festejamos el *mijkailjuiltl*. *Xantolo* se celebra allá en otras partes; aunque ahora también le dicen *Xantolo* aquí” (Carlos, Jaguar, noviembre 2017). Ambos grupos manifestaron el orgullo de poseer los conocimientos sobre la originalidad del ritual y del pueblo, a diferencia de los nahuas huastecos cercanos a Jaguar.

Identificarse como parte de un grupo es al mismo tiempo distanciarse de otro u otros, y otorgarle un valor diferencial al grupo de adscripción. Esta autoadscripción como jaguarenses es expresada en términos afectivos a través de narrativas individuales y colectivas que manifiestan literalmente el “orgullo de ser jaguarense”. El orgullo forma parte de las llamadas “emociones sociales” (Elster, 1999; Kemper, 1978) o “emociones morales” (Mercadillo *et al.*, 2007; Turner & Stets, 2006):

... existen otras emociones dependientes en mayor medida de la cultura, de una determinada dinámica social y de una evaluación previa a su manifestación. Este es, en especial, el caso de las llamadas emociones morales, cuya experiencia subjetiva y expresión motora se originan en función de los intereses o del bienestar, ya sea de la sociedad en su conjunto o bien de personas distintas de quien experimenta la emoción. Estas emociones complejas surgen [...] ante factores culturales y sociales que participan en su manifestación como puede ser la aparición de un público o la referencia a un valor.

[Son] emociones de autoconciencia que incluyen la culpa, la vergüenza, el pudor y el orgullo, cabe señalar que la vergüenza y el orgullo son emociones relacionadas a la dominancia social. (Mercadillo *et al.*, 2007, pp. 2-3, 7)

¹² El fenómeno lingüístico por el que se deformó el término latino *sanctorum* en realidad transita por el náhuatl antes que por el castellano; no obstante, me remito a la información referida por los entrevistados.

El orgullo se asocia, coloquialmente, a conductas de excesiva autocomplacencia; sin embargo, no se debe perder de vista que, desde un análisis antropológico, estas ofrecen información acerca de cómo los sujetos significan sus realidades en tanto sujetos de poder inmersos en una estructura social. Para nuestro caso, no se trata de indagar cuán fundamentado es el orgullo expresado por los jaguarenses desde la perspectiva de quien observa, sino que los valores útiles para comprender la eficacia significativa de la emoción son los valores de quienes reconocen el poder y el estatus que otorga el orgullo durante los encuentros relacionales en ambos territorios. Por el contrario, si el orgullo expresado no encuentra reconocimiento en el interlocutor, el individuo o el grupo experimenta la minusvalía de poder, y ello puede derivar, como en efecto ha sucedido, en emociones de vergüenza, tristeza, enojo o frustración por padecer discriminación en Monterrey.

La expresión del orgullo es relevante porque informa “acerca del estado del vínculo social entre dos individuos (o grupos): [...] el orgullo expresa un nivel adecuado de deferencia, seguridad y distancia entre dos sujetos” (Ariza, 2017, p. 74). El resultado es un indicador significativo de cuáles son las cosas de mayor relevancia para los sujetos en cuanto parte de una comunidad. Los elementos relevantes corresponden, entonces, al cúmulo de asuntos significativos en la jerarquía de los valores culturales y están relacionados con una clase de afecto colectivo.

Como hemos visto, un asunto de suma relevancia para los jaguarenses, dentro del espectro de elementos identitarios, es el ritual del *mijkailjuiltl*. El ritual les incita orgullo, porque parece condensar elementos simbólicos e identitarios del grupo en ambos territorios migratorios; representa una motivación que impulsa a los sujetos a ponerse en marcha, cada año, para emprender el viaje de visita al pueblo, en espera de retornar definitivamente en algún momento. El reencuentro emocional entre migrantes y locales, posibilitado por el ritual, también es un espacio revelador de las transformaciones socioestructurales propiciadas por la migración.

EL MIJKAILJUITL: ENTRE DIFUNTOS Y DISPUTAS

El *mijkailjuiltl* es un ritual de tipo cíclico y recordatorio que regula culturalmente el paso del tiempo lineal a uno periódico, mediante una relación con

los ciclos agrícolas. Los vivos reciben, de manera extraordinaria, a los difuntos; estos esperan ser recordados y ofrendados. A cambio, ayudan a solventar la necesidad de trascendencia del vivo (Pérez Castro, 2012). El intercambio recíproco implica la preparación de una serie de elementos materiales y discursivos que dan forma al *mijkailjuitl*, así como una disposición emocional particular para entrar en contacto con los seres sobrenaturales.

Jaguar se prepara para recibir a sus muertos con la realización de actividades domésticas y públicas. Entre las primeras, la familia en conjunto lleva a cabo la instalación de un camino de pétalos de cempasúchil que guía a los muertos de la puerta de la casa hasta los arcos hechos de otate. Estos enmarcan el espacio donde se disponen las fotos de los fallecidos, los toritos y las mesas con ofrendas para las ánimas. Se les recibe primero con platillos dulces, libres de picante o alcohol, pues el 28 de octubre llegan los niños. El 29 vienen los *matados* (muertos violentamente). El 30 se le ofrenda a las *ánimas solas*, que no las recibieron de sus parientes. El 31, los nonatos o quienes no alcanzaron el bautismo. El 1.º, los *nuevos fallecidos* (muertos en el último año). Y el 2 de noviembre se recibe al resto de las ánimas. Los días 3 y 4 se destinan a la convivencia entre vivos y muertos hasta el último día que se despiden en el panteón, a donde todo el pueblo acude con música, comida y baile.

Una vez que el arco ha sido construido por la familia, es responsabilidad de las mujeres preparar los alimentos diarios, así como sahumarlos antes de ingerirlos. Mientras explican los significados del ritual, rezan en voz baja, alientan al resto de la familia a hacer imploraciones íntimas y a mantener una conducta respetuosa por los muertos. También tienen bajo su responsabilidad el ofrendar al alma sola, aportando alimentos a un difunto cuya familia no lo hizo. Es una actividad que demuestra compasión, cuidado y piedad.

Por el contrario, la actividad que delinea el *mijkailjuitl* en el ámbito público es la danza de los coles. Son ejecutadas por cuadrillas de 10 a 12 hombres que *juegan*, como ellos les llaman a las coreografías acompañadas por una banda de viento¹³ también compuesta por hombres. Su función es permitir que las ánimas de los muertos se invistan en su propio cuerpo, produciéndolos en una presencia tangible. Para ello, usan un atuendo exagerado, ropas viejas y maltrechas, y portan máscaras que los alejan, metafórica y materialmente, del mundo de los vivos. Danzan hasta 18 horas al día por las calles del pueblo, lanzando cuetes, gritos y chistes o *chanzas*.

¹³ Una banda de viento está conformada aproximadamente por 13 integrantes; los instrumentos que ejecutan son: guitarras quintas, violín, jaranas o "huapangueras", trompeta, bajo, bombardino, barítono, trombón, saxo, tambora, tuba, tarola y platillos.

El cambio de un ámbito cotidiano a uno extraordinario que se instaura los días sacros del ritual se constituye en un periodo liminal porque remarca el paso de la vida a la muerte y posibilita el tránsito (sin violencia) de una etapa ordinaria a una sagrada (Pérez Castro, 2012). El ritual aglomera de manera particular a los sujetos, puesto que atañe a la comunidad en su conjunto. Esta reproduce las normativas sociales de poder que prevalecen en territorio jaguarense en momentos ordinarios, asignando atribuciones específicas a cada individuo: un espacio limitado a lo privado, de labores domésticas, de cuidados, solemnidad y de enseñanza de significados para las mujeres; y un espacio público (todas las calles del pueblo), abierto, alegre y asparentoso dominado por los hombres.

La tradición prohíbe a las mujeres jugar como coles; no obstante, a diferencia de las migrantes y de las locales más jóvenes, para aquellas que no han migrado, de mediana edad y casadas, regularmente es un espacio no deseado. Al respecto, cinco mujeres con estas características, que cocinaban para una cuadrilla de coles, acompañadas por el abuelo de la casera, comentaron:

Rosa: yo creo que hacemos el mismo esfuerzo que ellos hacen. Ellos bailan, nosotras hacemos, por ejemplo, la comida. Todo lo necesario para estas fiestas.

—¿Les gustaría jugar como coles?

Mujeres: ¡No! (general y rápido).

Dora: nosotras nos quedamos. Ya luego en la noche bailamos en el baile.

Rosa: además, no nos gustaría porque es muy pesado, se cansan. Está mejor una aquí porque ya se sienta, ya se platica y a veces llegan muy tarde y una hace sus cosas tranquila, sin que ellos anden por aquí... estorbando (risas de todas las mujeres).

Abuelo Beto: no bailan porque es la tradición. Ellas no pueden andar de coles. Ya estaríamos rompiendo la tradición de toda la vida desde los abuelos. (Jaguar, noviembre 2015)

En el diálogo, el poder asignado al género y la edad del único hombre le otorga mayor valor en comparación con las mujeres y reprime sus comentarios. Ese poder inscrito en una taxonomía previamente configurada reproduce el orden socioestructural normativo durante el *mijkailjuitl*, atribuyendo a hombres y a mujeres, no solo las actividades que deben realizar, sino también a las que deben aspirar dentro del ritual (Turner, 1980). Su expresión

se caracteriza por “el control explícito de la palabra, los gestos y las vestimentas” (Da Matta, 2002, p. 57), así como por “creencias obligatorias conectadas con prácticas definidas que se dirigen hacia los objetos definidos en tales creencias” (Durkheim, 1982, p. 10).

En la actualidad, la ausencia de hombres debido a la migración ha propiciado que las mujeres se integren al juego de los coles. En particular, las mujeres migrantes apoyan abiertamente a las más jóvenes que desean jugar. La posibilidad de confrontar los preceptos jaguarenses deriva de su experiencia social y laboral en Monterrey; tienen una mayor agencia política y una posición de poder individual que les permite expresar su opinión por sobre las normas, lo cual no es aceptado fácilmente por los locales. Surgen tensiones y disputas entre ellas y los otros, pues ni el poder ganado en una sociedad ajena ni las normativas sociales son transmutables de una comunidad a otra sin conflicto (Le Breton, 2012).

De esta manera, si bien el ritual representa un medio a través del cual se reafirman los lazos sociales entre locales y migrantes de forma periódica para constituirse como una comunidad moral (Durkheim, 1982), es también un espacio donde se dirimen conflictos y se llevan a cabo negociaciones. El sentido del ritual no radica solamente en el despliegue de una serie de actividades reglamentadas en relación con los elementos sagrados y sobrenaturales, sino en la interacción de esos elementos que conforman la estructura total del ritual (Lotman, 1996), posibilitando la confluencia de elementos simbólicos de órdenes o arenas provenientes tanto del ámbito de lo sagrado como de lo cotidiano (Turner, 1980).

Asimismo, los hombres suelen enfrentar la minusvalía de poder en el contexto del ritual, pues si bien les es reconocida la contribución de las remesas que aportan a las familias y al pueblo durante el *mijkailjuítl*, la distancia geográfica más o menos prolongada por su vida migratoria supone para los otros un alejamiento emocional de los valores legítimos condensados en las formas generales del ritual y, en particular, en el juego de los coles. El destino migratorio aparece como un lugar de ensayo para alcanzar un grado más depurado de poder económico y político, empero, en el pueblo debe ser comprobado el arraigo a las costumbres. Se asume que los días rituales son una plataforma para demostrar ambas capacidades y ocupar una posición estructural significativa en la comunidad de origen. Entonces, precisamente porque el *mijkailjuítl* es un espacio de acción legítimamente institucionalizado, tanto hombres como mujeres someten a evaluación su estructura, los elementos

que reproducen las formas de dar sentido no solo al ritual, sino a la identidad comunitaria que se traduce en el reconocimiento y prestigio individual y colectivo; en otras palabras: el *mijkailjuítl* es un espacio de disputa de poder.

LOS COLES: RECIPROCIDAD Y ALEGRÍA

Lo que pasó fue que, hace mucho, llegaron los coles a la casa. Estaban los caseros y el hijo. La señora, que era panadera, les dijo que no, que no quería que bailaran en su casa. Así estuvieron, los coles dale y dale con los gritos, y los caseros que no. Entonces, el cole dijo: “ya nos vamos, pero antes de que nosotros regresar (*sic*), ustedes nos estarán llamando para bailarle a su muerto”. Y así pasó. No tardaron ni un día, ni un ratito y los caseros les llamaron a los coles, porque el hijo, que estaba sano, se les había muerto así, de pronto. (excole Concho, Jaguar, noviembre 2015)

Este es un mito jaguarenses que especifica las relaciones de reciprocidad e intercambio erigidas entre vivos y muertos, y remarca la importancia de las ofrendas y el acatamiento de las tradiciones. Los dones que se le deben a los dioses y a sus representantes en la Tierra, como los seres sobrenaturales, cobran mayor relevancia (Mauss, 2009).

Los coles llaman *jugar* a ejecutar sus danzas, pero no es cosa menor, al contrario, es una actividad destacada, ya que encarnan a los antepasados difuntos de la comunidad, quienes cimentaron sus bases y las del *mijkailjuítl*; por tanto, ser cole implica compromiso y disciplina. Un hombre que decida jugar debe hacerlo por al menos siete años consecutivos, de lo contrario su cuerpo padecerá la enfermedad de cole. Los síntomas físicos pueden incluir fiebre, dolor de huesos, migrañas, pérdida del conocimiento y hasta parálisis de alguna extremidad. El síntoma innegable es la enfermedad de los sueños: las imágenes de los coles se presentan repetidamente en las pesadillas del sujeto enfermo, lo asustan, lo despiertan bañado en sudor y le reclaman su presencia en el ritual. Antes de que se incorpore al juego debe ser sanado por los otros coles, quienes danzan alrededor de él, mientras permanece sentado en una silla, al tiempo que lo sahúman con copal.

También ha sucedido que algunos enferman de sueños, aunque nunca hayan contravenido la norma de participar siete años. Esta situación se puede interpretar de distintas maneras: 1) el sujeto se impresionó al ver las formas in-frahumanas de los coles; 2) las ánimas eligieron a ese sujeto para que los encarne en el siguiente ritual; 3) el sujeto no pagó la danza o 4) se burló de los coles.

De esta manera, las normativas impuestas para la participación de los coles aseguran la permanencia del mismo ritual. Dentro del esquema que ordena las prácticas rituales no existe posibilidad de infringir las normas impuestas por los antepasados sin recibir una sanción. Estas normativas rituales del *mijkailjuitl* se reafirman de manera grupal y no son dictadas desde un aparato centralizado, sino desde las sanciones colectivas que estigmatizan a los infractores.

Pérez Castro (2012) propone, a través de las ideas de Mauss (2009), Good Eshelman (2008) y Godelier (1998), que las relaciones derivadas del trabajo, como una actividad fundamental para la circulación recíproca de energías productivas, van “más allá de la que se da en el mundo social extendiéndose a los mundos natural y sobrenatural” (Pérez Castro, 2012, p. 213). De ello se desprende que, en la acción ritual, se pone en marcha un intercambio de fuerzas para beneficio tanto de vivos como de los muertos.

Eso se hace patente al identificar las formas clasificatorias del ser cole a lo largo de los años reglamentarios. Los coles desean ascender en la jerarquía de las cuadrillas, estructuradas según los cargos: el de mayor grado es el coordinador, este acuerda con la banda las melodías que se tocarán, dirige las coreografías y elige las casas donde harán una parada. Detrás se ordenan en filas por quienes llevan más años jugando. Entre estos se encuentra el mayordomo, encargado de recolectar las ofrendas recibidas en un costal que se cuelga al hombro y, finalmente, está *el chancista*, que puede sobresalir por su actuación más alegre y ascender rápidamente en el escalafón de la cuadrilla:

Por ejemplo, aquí el cole es el que tiene que ser el chancista. Tiene que chancear, o sea, no nomás yo la voy a hacer de cole y nada, voy a llegar a su casa y no le voy a echar ni un chiste; o sea, no le saco ni una sonrisa [...] Por ejemplo, hay unos más chancistas y todo lo que hace, hay que sacarle para que luego otros coles hagan lo que él hizo y cada vez la cuadrilla vaya mejor. Aunque usted tenga mucho estrés, mucha tristeza, mucho de lo que tenga, pero el cole tiene que ir a sacarle una sonrisa a usted. (cole Ignacio, Jaguar, noviembre 2015)

En el cuerpo humano se inscriben los discursos afectivos de alegría de los coles, “en estricto sentido, la emoción y la emocionalidad no se encuentran ubicadas en el sujeto o en su cuerpo, sino en la relación del sujeto con su cuerpo vivido en un contexto social dado” (Ariza, 2017, p. 68). Los movimientos son exagerados, los gritos y las carcajadas aspasventosas; hacen patente que se divierten porque se burlan de la muerte, pero sobre todo porque bailan de nuevo con sus parientes difuntos al mismo tiempo que los

encarnan, lo cual genera alegría para ellos y para todos los jaguarenses que los pueden ver.

Aquí decimos *Nika muka tlaokoyalistli* que significa que no hay tristeza, pura alegría ¿Por qué? Porque han venido los que ya se fueron. Vienen a visitarnos. Ahorita están aquí con nosotros. *Aneua mijtotia*: ellos están bailando como los ve. Nosotros aquí les decimos las ánimas. (cole Ignacio, Jaguar, noviembre 2015)

Los beneficios ganados por medio de un lugar legítimo en la cuadrilla se traducen en prestigio y poder político en la comunidad, pues, aunque los sujetos son despersonalizados al ser investidos en ánimas, ello no merma la agencia individual, el reconocimiento comunitario y los beneficios que se desprendan, como relaciones políticas, económicas o laborales más fructíferas. Por esta razón, los migrantes buscan también participar como coles en cada visita al pueblo, fortalecer los lazos y reafirmar su lugar en la comunidad.

Los migrantes que no pueden asistir a las fiestas del *mijkailjuitl* añoran jugar. En su discurso se revela la alegría que provoca la posibilidad de ser cole, así como la tristeza cuando no pueden realizarlo. En Monterrey enseñan a sus hijos a ser cole y las atribuciones correspondientes. Para transmitir sus conocimientos proyectan videos, reproducen música vernácula en YouTube y les enseñan a tocar algún instrumento. También emplean las máscaras de pemuche que llevan consigo a la ciudad, como objeto ilustrativo y como muestra tangible de los saberes; aleccionan la expresión corporal y la disposición emocional que merece la máscara, además del cuidado que deben darle, pues como objeto ritual y material originario del terruño, pueden desprenderse también algunas potencias negativas.

MATERIALIDAD Y EVOCACIÓN EMOCIONAL: LAS MÁSCARAS DE PEMUCHE

El elemento que hace posible la transformación del sujeto en cole es la máscara. La materialidad de la máscara permite lograr una distancia tangible con los otros, pero también una distancia identitaria, pues los sujetos se producen en una presencia nueva, real, distinta al ser individual cotidiano:

Reconocerla como un objeto exige diferenciarla de la máscara teatral; pero además implica que se distinga de la máscara metafórica y abstracta vinculada al engaño y a la mentira. Por otro lado, reconocer la máscara como objeto ritual significa aceptarla en su doble función: encubrir y mostrar y, por lo tanto, resolver su ambigüedad en favor de la creación de una identidad auténtica. (Koch, 1998, p. 53)

Antes de la migración masiva a Monterrey, una vez concluido el *mijkailjuitl*, las máscaras de pemuche eran lanzadas al fuego, pues sin las ánimas muertas que las portasen, se convertían en agentes contaminantes para los vivos. En la actualidad, las escasas máscaras de pemuche¹⁴ son conservadas y obsequiadas principalmente a los migrantes en rememoración. La madera del árbol de pemuche, extraída del territorio de origen, des-oculta el Ser –en términos de Gumbrecht– en su dimensión espacial, ya que evoca el allá del territorio de origen y en su dimensión temporal: antes de que se dejara de trabajar la madera por la ausencia de hombres debido a la migración. Un territorio y un tiempo específicos yaciendo como características de la obra evocativa están expuestos en la materialidad del objeto, susceptibles exclusivamente a aquellos quienes comparten los códigos culturales de tradiciones rituales y de conocimiento del fenómeno migratorio que ha padecido el pueblo en los últimos 20 años. En otras palabras: los significados materiales que trasluce el objeto evocan afectos diferentes en territorios diferentes.

Por parte de la forma y el estilo, remiten nuevamente a la territorialidad, a la fauna propia del territorio natural de los migrantes que se convierte luego en símbolo de identidad y aun en reminiscencia del pasado.¹⁵ Que la decodificación del objeto sea posible entre un grupo de sujetos, es decir, que la Cosa evocada por el objeto mismo logre ser apreciada, refiere a la identidad colectiva. El discurso acerca de las máscaras es uno cargado de conocimiento del pueblo; puede ser impreciso en relación con la realidad, pero no disminuye en importancia por el significado emocional que sugiere:

Mi abuelo fue de los últimos artesanos aquí en Jaguar. Él hacía máscaras, pero bonitas, oiga; porque ahora dicen que hay algunos, pero ya no son como ellos, como era mi abuelo. Había pemuches más grandes [...] Nos comíamos las flores que las preparaba mi abuela [...] Entonces él (el abuelo) le regaló la máscara a mi papá, pero él no se fue, él trabajaba el chile y seguía usando su máscara. La tenía ahí, por ahí en la casa. Hasta que mi mamá me la dio con la bendición cuando me fui para Monterrey. Hoy no me la traje para hacerla de cole porque se maltrata, ¿ve? No me gusta trajinarla. Está ahí en la casa de usted y ya se la pelean mis

¹⁴ La producción de máscaras de pemuche en la Huasteca ha despuntado en los últimos cinco años como resultado de las fiestas municipales de *Xantolo*, que atraen al turismo de los “pueblos mágicos”. Son producidas en grandes cantidades, desde las típicas hasta máscaras de personajes de películas y series, en talleres artesanales especializados (Rafael Quintero, artesano de máscaras del municipio Carpinteros, Hidalgo, entrevistado en Huejutla; noviembre de 2017). Nosotros tratamos de las máscaras producidas de manera tradicional y unitariamente en Jaguar por lo menos hace 20 años.

¹⁵ La cantidad de animales silvestres, como venados, jabalíes y jaguares, que son los animales más reproducidos en las máscaras, ha disminuido muchísimo en la región debido a la caza indiscriminada.

hijos los más chicos, pero yo les digo “no, no es de jugar; hagan de cuenta que ahí está su abuelo, no la van a traer arrastrando, esta es otra cosa de más bueno”. (Mario, Jaguar, 2017)

En cuanto a la finalidad con la cual fue producida, el valor evocativo de la obra se incorpora remitiendo al ritual en el que tuvo su origen, desde la planeación hasta la ejecución. La utilidad original de las máscaras rituales deja de funcionar para dar paso a la constitución de la máscara como objeto estético y evocativo, portador de los saberes, de las tradiciones y de los afectos de los migrantes y el territorio de origen. De esta manera, la circulación de las máscaras de pemuche entre ambos territorios es uno de los mecanismos que permite la interconexión de los saberes.

Los migrantes que las llevan consigo a Monterrey las cuidan y colocan como objetos estéticos para ser apreciados. La transmutación de la máscara ritual a objeto estético se efectúa a partir del fenómeno migratorio transteritorial. Esta transformación de sentido es posible gracias a la concurrencia común en el ritual que une a quienes “participan antes de la construcción social de la realidad que de su representación” (Díaz, 2008, p. 39). Por esta razón, aunque el tratamiento dado al objeto es estético por evocativo, su potencialidad de máscara ritual continúa poniendo en contacto al sujeto con los códigos contextuales del territorio de origen y con los elementos sobrenaturales que justifican la existencia de la máscara.

En el primigenio origen ritual, la máscara funciona como un símbolo dominante con el cual se dicen cosas y se ejecutan acciones (Turner, 1980) en torno al sentido del ritual. Este sentido, no es permanente ni invariable, sino que –como hemos planteado antes– en cuanto espacio de disputa del poder, en él se introducen nuevos significados, se cuestionan y eliminan otros, transformándolo. Vale decir: representa “un proceso enfáticamente político, pues la presencia de alguna estabilidad textual [en el ritual] queda explicada por el hecho de que la inscripción de significados implicó la eliminación de alternativas” (Díaz, 2008, p. 36). Entonces, la elección de la alternativa dominante dentro de su trama de significados pone a las norma éticas y jurídicas de la sociedad en estrecho contacto con fuertes estímulos emocionales (Turner, 1980). En este caso, la máscara –símbolo y materia– es un elemento privilegiado por los jaguarenses para inscribir las transformaciones emocionales, de significado y de sentido a lo largo del trayecto migratorio; pues al provenir del ritual más importante por condensar los saberes culturales y el orgullo por la identidad cultural, es un medio legítimo para conectarse con el territorio de origen y

reafirmar, cotidianamente, su lugar en el mundo. Por otro lado, aunque su constitución material evidentemente es inalterable, el tratamiento directo del material, o sea, el contacto de la Cosa con lo humano, sí se ha transformado de un territorio a otro y de una temporalidad a otra.

En Monterrey, en la casa de Carlos y Alma, hay dos máscaras de pemuche. Están colocadas en la pared de la escalera junto al violín, la guitarra y la pintura de El Sagrado Corazón de Jesús. La máscara más reciente fue llevada por el compa Julio a principios de 2017. A la nueva máscara de diablo le hicieron un espacio junto a la anterior, con forma de coyote y a la que sus hijos, Gabriel de 10 años y Carlitos de 4, le dicen *el perrito*. Pero a Carlitos no le agradó mucho el diablo, le impresionaron sus formas “y eso que ya está acostumbrado porque le encanta ver a los coles en YouTube”, dijo su mamá.

Días después, Carlitos se enfermó, tenía fiebre, estaba tan inquieto y “tan chillón” que sus padres decidieron que, en contra de su costumbre, faltara al kínder por un par de días. Ni los téis ni los baños fríos redujeron su alta temperatura corporal. En el sopor del sueño con fiebre, el niño balbuceó alguna palabra parecida a *diablo*. Cuando recobró la consciencia, su madre le preguntó si, en efecto, había soñado con diablos, a lo que el niño respondió “sí”. De inmediato, el origen de la enfermedad fue descubierto: el niño había enfermado de cole por la máscara recién llegada del pueblo. A decir de Carlos padre, “esa es una máscara que sí se usó mucho en el *mijkailjuitl*; ya tiene sus añitos. La máscara está cargada”.

En este caso, fue más relevante el origen y la materialidad de la máscara que el discurso emotivo que pudieran expresar sobre ella, pues la eficacia de su naturaleza de máscara ritual es independiente de la opinión al respecto; la muestra innegable fue la enfermedad de Carlitos. Si bien el niño nació en Monterrey, los padres aseguran que es jaguarenses, o sea, la enfermedad de cole solo puede afectar al grupo adscrito y con ello se manifiesta la pertenencia del niño a la comunidad, sin importar el lugar de nacimiento ni la lejanía geográfica con el pueblo y con los otros, que habrán de aceptar la enfermedad como prueba. De esta se desprende otra conclusión irrefutable para los padres: Carlitos será cole en el futuro y podrá obtener un lugar de poder importante en la comunidad: “la enfermedad ya lo encaminó”.

El problema, en su momento, era realizar el ritual de sanación del niño. Alma, con muy buen humor, dijo: “y en Monterrey, a esas horas de la noche, ¿dónde íbamos a encontrar coles disponibles?”. Carlos y Gabriel usaron las máscaras para *jugar de cole*; el copal y el copalero no fueron problema, porque

Alma siempre los usa para limpiar la casa de malas energías y los sones huastecos se reprodujeron en YouTube. El ritual de sanación de Carlitos se llevó a cabo y al día siguiente mejoró. Pero a Alma no le pareció que se había recuperado del todo, porque “le quedó como frialdad en el cuerpo”. Si bien las secuelas de la enfermedad de cole no son graves, sí es indispensable hacer una visita al pueblo en la primera oportunidad para realizar un nuevo ritual de sanación, allá en el territorio donde todos los elementos sean los adecuados y originales para que el niño logre curarse totalmente y, después, cuando visiten Jaguar en las fiestas del *mijkailjuitl*, pueda jugar a ser cole junto con su hermano y su padre.

CONCLUSIONES

Es imprescindible contribuir a los estudios de migración interna con la producción de abordajes especializados en la vida emocional de los migrantes, como sujetos en experimentación emocional diversa de una situacionalidad excepcional, ya que el desarraigo y el encuentro con nuevas socioestructuras no mengua las “emociones y estados psicológicos críticos” (Ariza, 2017), por tratarse de un fenómeno nacional. Centrar el análisis en la vivencia emocional y en las maneras en que esta se patentiza durante el trayecto migratorio es un medio eficaz para comprender las transformaciones sociales, espaciales, políticas y religiosas, puesto que la experiencia emocional no se queda en la mera individualidad, sino que es un motor para la acción sociopolítica.

Los objetos materiales que acompañaron las narrativas acerca del territorio de origen y de sus costumbres cumplieron una función didáctica, y además fungieron como medio ilustrativo que coadyuvó a materializar los discursos impalpables en los cuales se asienta la construcción de la identidad jaguareense y como fundamento tangible del orgullo. Ese orgullo, en cuanto construcción emocional moral en la historia de los individuos, sirve para sobreponerse a condiciones desfavorables, incómodas o dolorosas; por tanto, desde una perspectiva antropológica, no se indaga en la objetividad del orgullo, sino en la información social que aporta su expresión, porque el sujeto se confronta a sí mismo en relación con los otros a través de la evaluación de los valores morales y de las relaciones de poder y de prestigio. El contacto relacional con quienes no comparten los mismos códigos y valores es un agente necesario para legitimar o refutar el orgullo por el origen en cuanto atribución propia.

En un segundo sentido, son objetos evocativos emocionalmente de una clase especial de la subjetividad migratoria, pero compartida con la comunidad de origen a través del ritual del *mijkailjuitl*. Este es un periodo sagrado reglamentado a partir de las normativas ordinarias; por tanto, como se ha explicitado antes, el ritual es también un espacio político donde se disputa el poder como medio legítimo y eficaz para ascender en las estructuras sociales. En nuestro caso, hemos llegado a tal conclusión *siguiendo* y analizando los objetos relevantes en la vida migrante jaguarenses; proceso para el cual, los mismos migrantes nos fueron indicando el camino de los asuntos, cosas y símbolos dominantes en su realidad social.

Este breve experimento de seguir y analizar la materialidad de los objetos es apenas un ejercicio entre muchos posibles para encarar la cultura material en un contexto migratorio (Boruchoff, 1999), así como una multiplicidad de problemas con los que las máscaras rituales se interconectan: poder, género, desigualdad, discriminación, reciprocidad, territorialidad, entre otros; sin embargo, poniendo énfasis en la sustancialidad material de la Cosa, hemos propendido a superar en alguna medida el problema de la descripción: si esta es algo puro o si está mediada por las teorías antropológicas, predeterminando en alguna medida nuestras representaciones. El actual es, pues, un momento de experimentación conceptual para identificar los medios adecuados para describir la realidad social, para identificar las fuentes de producción cultural más allá de las fuentes tradicionalmente hegemónicas y la experimentación se pone en marcha de mano de la creatividad y de la acumulación de conocimientos previos.

REFERENCIAS

- Abbagnano, N. (1961/1993). *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Adler Lomnitz, L. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI.
- Ariza, M. (2017). Vergüenza, orgullo y humillación: contrapuntos emocionales en la experiencia de la migración laboral femenina. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 35(103), 65-89.
- Arizpe, L. (1978). *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre migrantes campesinos en la Ciudad de México*. El Colegio de México.
- Asakura, H. (2014). *Salir adelante. Experiencias emocionales por la maternidad a distancia*. CIESAS.
- Barbalet, J. M. (2001). *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach*. Cambridge University Press.

- Besserer, F. (2014). Regímenes de sentimientos y la subversión del orden sentimental: hacia una economía política de los afectos. *Nueva Antropología*, 27(81), 55-76.
- Boruchoff, J. (1999). "Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chichauco". En: G. Mummert (Ed.), *Fronteras fragmentadas* (pp. 499-518). El Colegio de Michoacán.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2016). *Acciones de gobierno para el desarrollo integral de los pueblos indígenas. Informe 2016*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/282657/cdi_informe_2016.pdf
- Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica de Veracruz (CEIEG). (2019). *Sistema de Información Municipal. Cuadernillos Municipales 2019: Chiconamel*. Gobierno del estado de Veracruz. http://ceieg.veracruz.gob.mx/wp-content/uploads/sites/21/2019/06/Chiconamel_2019.pdf
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred). (2011, 12 de mayo). En *Nuevo León, resultados preocupantes sobre discriminación e intolerancia: Conapred-ENADIS 2010*. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Da Matta, R. (2002). *Carnavales, malandros y héroes*. Fondo de Cultura Económica.
- Díaz, R. (2008). La celebración de la contingencia y la forma: sobre la antropología de la *performance*. *Nueva Antropología*, 21(69), 33-59.
- Durand, J. (1986). Circuitos migratorios en el occidente de México. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2(2), 49-67.
- Durin, S. (Coord.). (2008). *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*. CIESAS; CDI.
- Durin, S. y Moreno, R. (2008). "Caracterización sociodemográfica de la población hablante de lengua indígena en el Área Metropolitana de Monterrey". En: S. Durin (Coord.), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey* (pp. 81-138). CIESAS; CDI.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal.
- Duval, D. T. (2002). "The Return Visit-Return Migration Connection". In: C. M. Hall & A. M. Williams (Eds.), *Tourism and Migration: New Relationships between Production and Consumption* (pp. 257-276). Kluwer Academic Publishers.
- Elster, J. (1999). Rationality, Emotions and Social Norms. *Synthese*, 98(1), 21-49.
- Esteban-Guitart, M., Nadal, J. e Ignasi, V. (2007). El papel de la lengua en la construcción de la identidad: un estudio cualitativo con una muestra multicultural. *Glossa*, 2(2), 1-20.
- Garza, G. (2010, noviembre 10). Conferencia inaugural. Evolución secular de Monterrey, expansión demográfica, transformación macroeconómica. *Ecos del Desarrollo Urbano*, Columna 104. Sedesol.
- Glick-Schiller, N., Basch, L., & Blanc-Szanton, C. (1995). From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*, 68(1), 48-63.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Paidós.
- Good Eshelman, C. (2008). "La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana. Una perspectiva etnográfica". En: L. B. Báez y C. R. Rodríguez (Coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica* (pp. 299-322). Consejo Veracruzano de Arte Popular.

- González Rodríguez, J. (2015). *Primavera regia pospuesta. El movimiento social que resistió la guerra en Nuevo León 2010-2013*. Multiforo Cultural El Puente.
- Gumbrecht, H. U. (2005). *Producción de presencia: lo que el significado no puede transmitir*. Universidad Iberoamericana.
- Hirai, S. (2014). La nostalgia: emociones y significados en la migración transnacional. *Nueva Antropología*, 27(81), 77-94.
- Hirai, S. (2009). *Economía política de la nostalgia: un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Juan Pablos.
- Kemper, T. (1978). Toward a Sociology of Emotions: some Problems and some Solutions. *The American Sociologist*, 13(1), 30-41.
- Koch, G. C. (1998). *Máscara, transformación e identidad en Los Andes. La fiesta de la Virgen del Carmen*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Le Breton, D. (2012). Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, (10), 67-77.
- Lotman, I. (1996). *La semiósfera*. Cátedra.
- Marchán Fiz, S. (1982). *La estética en la cultura moderna. De la Ilustración a la crisis del estructuralismo*. Gustavo Gili.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Marcus, G. y Fischer G. (2004). *La antropología como crítica cultural. Un mundo experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores.
- Mendoza Lemus, G. (2016, 13 de julio). Hay más de 412 mil indígenas en Nuevo León, señala encuesta. *Milenio*. <https://www.milenio.com/estados/412-mil-indigenas-leon-senala-encuesta>
- Mercadillo, R. E., Díaz, J. L. y Barrios, F. A. (2007). Neurobiología de las emociones morales. *Salud Mental*, 30(3), 1-11.
- Olvera, J. J., Doncel de la Colina, J., Muñiz, C. y Trujillo, C. (2011). *Población indígena e instituciones de educación media superior en Nuevo León. Panorama de inserción y políticas institucionales de acceso y permanencia*. Centro de Estudios Interculturales de la Universidad Regiomontana; CDI.
- Pérez Castro, A. B. (2012). Los muertos en la vida social de la Huasteca. *Itinerarios: Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, 15, 205-236.
- Rivera Sánchez, L. (2006). Cuando los santos también migran: conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia. *Migraciones Internacionales*, 3(4), 35-59.
- Rivera Sánchez, L. (2017). De la migración interna a la migración internacional en México. Apuntes sobre la formación de un campo de estudio. *Iconos Revista de Ciencias Sociales*, (58), 37-57.
- Rodríguez, W. y Sieglín, V. (2009). "Migración y transformación de las estructuras políticas tradicionales en las comunidades indígenas: el caso de un asentamiento indígena en el área metropolitana de Monterrey". En: M. E. Ramos Tovar (Coord.), *Migración e identidad: emociones, familia, cultura* (pp. 113-133). Fondo Editorial de Nuevo León.

- Sánchez Albarrán, A. y García Martínez, A. (2014). Política social y migración de jóvenes en comunidades nahuas del norte de Veracruz. *Revista Reflexiones. Economía y Políticas Públicas*, (18), 168-185.
- Torres, F. (2018, 2 de marzo). Ocultamiento e invisibilización, mayores problemas para indígenas en Nuevo León. *Ciencia MX Noticias*. <http://www.cienciamx.com/index.php/ciencia/humanidades/20346-ocultamiento-invisibilizacion-indigenas-nl>
- Turner, J. H., & Stets, J. E. (2006). *The Sociology of Emotions*. Cambridge University Press.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI.
- Zimmerman, K. (1991). Lengua, habla e identidad cultural. *Estudios de Lingüística Aplicada*, (14), 7-18.