

Cultura, identidad y estado en la contemporaneidad otopame

Homenaje a
Carmen Aguilera y Yolanda Ramos



María Enriqueta Cerón Velásquez
Verónica Kugel
Coordinadoras

Cultura, identidad y estado en la contemporaneidad otopame

Homenaje a Carmen Aguilera y Yolanda Ramos

María Enriqueta Cerón Velásquez

Verónica Kugel

Coordinadoras

GOBIERNO DEL ESTADO DE VERACRUZ
DE IGNACIO DE LA LLAVE

Cuitláhuac García Jiménez
Gobernador del Estado

Carlos Alberto Juárez Gil
Secretario de Gobierno

Zoila Cruz del Valle
Directora General de la Editora de Gobierno

En caso de citar este documento se hará de la siguiente manera:
Cerón V., M. E. y Kugel V. (Coords.). (2024).
Cultura, identidad y estado en la contemporaneidad otopame.
Homenaje a Carmen Aguilera y Yolanda Ramos.
Recuperado de: <http://editoraveracruz.gob>.

Imagen de portada: Mario de Jesús Aburto Vázquez

Primera edición: 2024

ISBN: En trámite

©Editora de Gobierno del Estado de Veracruz
Km 16.5 de la carretera federal Xalapa-Veracruz
C.P. 91639, Emiliano Zapata, Veracruz, México



EDITORIA
de Gobierno del
Estado de Veracruz



ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
A MANERA DE PRÓLOGO María Enriqueta Cerón Velásquez	9
EL MONTAJE DE LO ARCAICO. MARCADORES CONTEMPORÁNEOS DE LA ALTERIDAD OTOMÍ. Jacques Galinier.	13
EL ESPACIO CÍVICO QUE NOS UNE. REDEFINIENDO LA IDENTIDAD COMUNITARIA INDÍGENA EN EL VALLE DEL MEZQUITAL Verónica Kugel.	23
MARTÍN CECILIO. 1898-2009. MONOLINGÜE HÑAHÑU DE GUNDHÓ. Richard M. Ramsay.	39
LA RE-VALORACIÓN DEL PATRIMONIO ENTRE LOS PAMES DE SAN LUIS POTOSÍ. ELEMENTOS DE REFLEXIÓN DE LA CULTURA TANGIBLE E INTANGIBLE.. Hugo Cotonieto Santeliz.	49
UNA VISIÓN INTERNA. UN ORATORIO DOMÉSTICO EN EL VALLE DEL MEZQUITAL.. Antonio Lorenzo Monterrubio.	59
HUELLAS, ZOPILOTES, LOBITOS Y TREPANADOS. APUNTES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN. DE LA MEMORIA EN SAN JERÓNIMO ACAZULCO, COMUNIDAD OTOMÍ. Sandra Figueroa Sosa.	71
LOS OTOMÍES FRENTE A LOS DESAFÍOS GLOBALES. EL CASO DE LA COMUNIDAD INDÍGENA DE SAN FELIPE LOS ALZATI, ZITÁCUARO, MICHOACÁN.. Sara Raquel Baltazar Rangel.	85
RECONOCIMIENTO Y REIVINDICACIÓN ÉTNICO-CULTURAL HÑAHÑU TEMOAYENSE. EL SENDERO DE LA RESISTENCIA INSTITUCIONAL EN EL ESTADO DE MÉXICO. Ana Lilia Salazar Zarco.	95

LA FORMACIÓN DEL CONSEJO DE PUEBLOS INDÍGENAS DE QUERÉTARO. LA EXPERIENCIA DE LÍDERES INDÍGENAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ARENA POLÍTICA DE LUCHA.	115
Eduardo Solorio Santiago.	
LA EXPERIENCIA ORGANIZATIVA DE <i>RA BATSA HUAHI UADA DE YA B'EHÑA</i> (MILPA MAGUEY TIERNO DE LA MUJER SSS) EN SAN ANDRÉS DABOXTHA, CARDONAL, HIDALGO. QUINCE AÑOS DE VIDA COLECTIVA.	129
Jozelin María Soto Alarcón.	
LA CULTURA Y TRADICIONES COMO FACTORES DE ÉXITO EN LOS BALNEARIOS DE LA REGIÓN DEL VALLE DEL MEZQUITAL.	139
Olivia Trejo Díaz <i>et al.</i>	
MARGINALIDAD, DEMOGRAFÍA Y PADECIMIENTOS MORTALES EN UNA COMUNIDAD OTOMÍ DEL VALLE DEL MEZQUITAL: DEL PORFIRIATO A LA EPIDEMIA DE INFLUENZA ESPAÑOLA DE 1918.	147
Patricia Fournier García & Lourdes Mondragón.	
LOS TÍTULOS SUPLETORIOS COMO INSTRUMENTOS JURÍDICOS DURANTE EL PROCESO DE REFORMA AGRARIA EN MÉXICO. EL CASO DEL PUEBLO DE SAN JUAN QUETZALCOAPAN, TZOMPANTEPEC, TLAXCALA, 1915-1921.	159
Claudio Barrera Gutiérrez.	
LA CREACIÓN EN 1933 DEL EJIDO DE EMILIO PORTES GIL EN LA REGIÓN MAZAHUA.	173
Antolín Celote Preciado.	

PRESENTACIÓN

EL XII COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE OTOPAMES (noviembre de 2010, Tlaxcala, Tlaxcala) reunió, en voz de sus autores, una serie de artículos de investigación de gran valía y en su conjunto, aquellos trabajos —dictaminados por el Consejo Académico de Otopames, constituido por distinguidos especialistas en estos estudios— dieron como resultado la conformación de tres volúmenes. El primero de ellos, titulado *Formas otopames: Lenguas, códices e iconografía*. Cuyo eje temático gira en torno a importantes estudios lingüísticos, investigaciones sobre singulares códices, muy poco estudiados e iconografía de textiles bastante particulares y de procedencia otopame. El segundo, *Religiosidad y ontologías otopames*, reúne importantes artículos acerca de prácticas rituales que nos muestran la gran diversidad religiosa de este pueblo. Y finalmente el tercero, *Cultura popular, identidad y estado en la contemporaneidad otopame*, donde se encuentran investigaciones fundamentales que versan sobre territorio, cultura popular e identidad, y su relación con el estado nacional en la contemporaneidad otopame.

Aquella edición del coloquio contó con el auspicio de alrededor de diecisiete instituciones nacionales de Educación Superior y una internacional, que en su conjunto conforman el Comité Académico de Otopames, y en quien descansa la organización de dicho encuentro. Para la ocasión celebrada en noviembre de 2010, el coloquio versó sobre las líneas de investigación desarrolladas por las homenajeadas: Carmen Aguilera —quien ha realizado interesantes estudios de códices que involucran a los grupos otopames— y Yolanda Ramos —quien ha fomentado la línea de cultura popular en Tlaxcala.

En suma, es de destacar el esfuerzo colectivo del Comité Académico de Otopames y a cada una de las universidades participantes, miembros de este comité y al Comité Local de Tlaxcala, institución anfitriona, por todo el invaluable apoyo recibido para que hoy veamos cristalizados los resultados de este coloquio en la presente publicación.

A MANERA DE PRÓLOGO

El ejemplar que tiene en sus manos corresponde al tercero de tres volúmenes y que lleva por título: *Cultura, identidad y estado en la contemporaneidad otopame. Homenaje a Carmen Aguilera y Yolanda Ramos*. En él se incluyen diversos capítulos que nos muestran un panorama significativo de la diversidad identitaria y cultural contemporánea otopame, en los estados de Hidalgo, San Luis Potosí, Michoacán, Estado de México, Querétaro y Tlaxcala.

Jacques Galinier presenta, en el primer capítulo, su artículo <<El montaje de lo arcaico. Marcadores contemporáneos de la alteridad otomí>>, en él plantea interesantes interrogantes que nos invitan a reflexionar y abrir un debate acerca del modelo histórico-cultural otopame, desde las distintas perspectivas arqueológicas, históricas, lingüísticas, etnográficas y sociológicas. Pone sobre la mesa de discusión dos conceptos relevantes: *territorio* y *autoctonía*, mismos que plantean desafíos a la antropología, asimismo, se cuestiona acerca de, ¿qué significa hoy el concepto de autoctonía para los otomíes? El autor, en su trabajo, llega a la conclusión de que el montaje de lo arcaico es un proceso histórico, congruente con la construcción otomí de la alteridad en los tiempos prehispánicos, coloniales y modernos (hasta posmodernos).

Verónica Kugel, en <<El espacio cívico que nos une. Redefiniendo la identidad comunitaria indígena en el Valle del Mezquital>>, señala que la vinculación entre indígenas y diversidad religiosa es un hecho claramente visible en el Valle del Mezquital. Apunta que los cambios han provocado un desequilibrio en el que las conversiones han seguido un patrón diferente, vinculado a la migración. Además de haber un aumento significativo de adscripción religiosa, diferente a la católica en los últimos años. Estas conversiones al protestantismo han generado acomodados en la estructura social de las comunidades. También, destaca la función cívica de la escuela en la comunidad; así como señala que la identidad y la cohesión son la fuerza de los indígenas.

Richard M. Ramsay, en <<Martín Cecilio. 1898-2009. Monolingüe hñahñu de Gundhó>>, narra la vida de este personaje y su experiencia como migrante. Registra relatos de tradiciones otomíes, sus habilidades en la vida y el trabajo, valores familiares y comunitarios, etcétera. Inicia brindándonos algunos aspectos históricos de Gundhó, y más adelante, proporciona la situación actual de los descendientes de Martín Cecilio. Nos muestra a partir de una historia de vida datos etnográficos interesantes.

Hugo Cotonieto Santeliz, en su artículo <<La re-valoración del patrimonio entre los pames de San Luis Potosí. Elementos de reflexión de la cultura tangible e intangible>>, muestra a partir de los casos de Santa María Acapulco y el Ejido de la Palma, una reflexión colectiva que los indígenas han colocado en el centro de sus prácticas e identidad como grupo. Asimismo,

destaca la importancia que cobra el concepto de *re-valoración* del patrimonio para los pames. Propone, también, que hay que considerar el <<valor>> que tienen las expresiones culturales de una sociedad. Por último, concluye que son valores que toman nuevos derroteros frente a procesos mundiales, cumplen un papel fundamental, en tanto referentes de identidad.

Más adelante, Antonio Lorenzo Monterrubio presenta <<Una visión interna. Un oratorio doméstico en el Valle del Mezquital>>, donde puntualiza acerca del oratorio, de sus pinturas y trazos, el cual está ubicado en la comunidad de Portezuelo, municipio de Tasquillo en el Valle del Mezquital, Hidalgo. Menciona que dentro del patrimonio arquitectónico de este Valle, destacan los oratorios domésticos, los cuales transforman el paisaje cultural y apuntalan identidades. Recalca que es importante profundizar en las significaciones de los oratorios, promoviendo su conservación y preservándolos como depositarios de memorias e identidades colectivas.

Sandra Figueroa Sosa, en <<Huellas, zopilotes, lobitos y trepanados. Apuntes sobre la construcción de la memoria en San Jerónimo Acazulco, comunidad otomí>>, comparte su experiencia de participar en múltiples acontecimientos de dicha comunidad junto a sus miembros, con la finalidad de descubrir sus costumbres, ideas y sentimientos. Menciona algunas historias como la de la alcancillita y la del zopilote, que recuperó con el objetivo de construir la memoria de dicho lugar. Asimismo, narra sobre la experiencia de violencia que sufre la comunidad, señala que la lengua otomí se dejó de practicar, pues sus hablantes eran maltratados y que alrededor de 1940, el 98% eran monolingües en esa lengua.

Sara Raquel Baltazar Rangel en <<Los otomíes frente a los desafíos globales. El caso de la comunidad indígena de San Felipe los Alzati, Zitácuaro, Michoacán>>, contextualiza acerca de la comunidad indígena de San Felipe los Alzati. Donde presenta las disputas económicas y políticas de los comuneros, las cuales han generado un desarrollo desigual. Señala que el proceso de reivindicación otomí se vinculó a acciones de lucha campesina y discursos agrarios. Por otra parte, desarrolla un apartado que alude a la floricultura como una estrategia económica entre los otomíes, destaca a la agricultura como principal actividad comercial que marcó un cambio en el modo de vida de los otomíes.

Ana Lilia Salazar Zarco, en <<Reconocimiento y reivindicación étnico-cultural hñahñu temoayense. El sendero de la resistencia institucional en el Estado de México>>, sostiene que los hñahñu utilizan como mecanismo de defensa la lógica de la dominación, misma que se activa en el marco de la institucionalidad con la participación política partidista y que la utilizan para obtener reconocimiento étnico fuera de la comunidad. Menciona, también, que el otomí se encuentra en una búsqueda de representatividad y reivindicación a través de diversos mecanismos constitucionales. Estos beneficios y la inserción de agentes étnicos en el marco institucional han sido fundamentales para la permanencia cultural de los otomíes.

Eduardo Solorio Santiago, en <<La formación del Consejo de Pueblos Indígenas de Querétaro. La experiencia de líderes indígenas en la construcción de una arena política de lucha>>, expone sobre la formación de liderazgos en el Consejo de Pueblos Indios de Querétaro y la manera en que se relacionan con las Reformas del Estado, así como el contexto político en el que surge este consejo. Hace alusión a la Reforma del Estado y los cambios que generó en el ámbito estatal. Otro aspecto tratado es la alternancia política estatal y el origen consejo. Apunta que su consolidación muestra la participación de líderes indígenas en los tres niveles de gobierno —municipal, estatal y nacional—.

Jozelin María Soto Alarcón alude en <<La experiencia organizativa de *Ra batsa huahi uada de ya b'ehña* (Milpa Maguey Tierno de la Mujer SSS) en San Andrés Daboxtha, Cardonal, Hidalgo. Quince años de vida colectiva>> que la lucha de mujeres, que parecería sólo económica, también implica hacerse visible en espacios de poder predominantemente masculinos. La autora apunta que esta organización no solo ha permitido a las mujeres ganar dinero, sino incluso que hayan construido redes solidarias que les han permitido convivir en condiciones de mayor equidad, respecto a la división del trabajo y acceso a los recursos en la vida cotidiana. Concluye que es necesario el fortalecimiento que respalde el uso de tecnologías productivas y comerciales.

Olivia Trejo Díaz *et al.*, en <<La cultura y tradiciones como factores de éxito en los balnearios de la región del Valle del Mezquital>>, exponen acerca de las condiciones necesarias en el sector turístico para alcanzar un desarrollo sustentable en la región del Valle del Mezquital, tomando en cuenta la cultura y tradiciones de las organizaciones. Abordan sobre el éxito que han tenido los balnearios de la región y el aprovechamiento de los afluentes de las aguas termales, con los que han logrado un auge económico. También, señalan que los valores como la solidaridad, colaboración, servicio y lealtad han contribuido a consolidar varias de estas empresas. Apuntan sobre el interés que existe de conformar un Clúster de Desarrollo Turístico en el Valle del Mezquital.

Patricia Fournier García y Lourdes Mondragón presentan su trabajo <<Marginalidad, demografía y padecimientos mortales en una comunidad otomí del Valle del Mezquital: Del Porfiriato a la epidemia de Influenza Española de 1918>> donde su análisis contribuye al conocimiento de las tendencias poblacionales y morbilidad en la localidad de Santa María del Pino, hoy conocida como José María Pino Suárez, poniendo énfasis en las épocas del Porfiriato y Gripe Española de 1918. Apuntan que esta comunidad fue aquejada por múltiples epidemias que resultaron en una gran mortandad de los naturales en el siglo XVI. Y concluyen en cómo los datos expuestos proporcionan un panorama de la morbilidad entre los hñahñu de Santa María del Pino.

Claudio Barrera Gutiérrez, en <<Los títulos supletorios como instrumentos jurídicos durante el proceso de reforma agraria en México. El caso del pueblo de San Juan Quetzalcoapan, Tzompantepec, Tlaxcala, 1915-1921>>, menciona que San Quetzalcoapan es una pequeña población que se localiza al nororiente del Estado de Tlaxcala, del municipio de Tzompantepec. Apunta que los títulos supletorios se tratan de documentos que presentan glosas en caracteres latinos, en náhuatl y español; cuyo contenido refiere al amparo de derechos territoriales del pueblo. Afirma que el hecho de que sea falsa la fecha en estos títulos, éstos no dejan de ser interesantes, pues la propia confección de documentos para amparar su antiguo derecho a la tierra bajo formatos oficiales de la época colonial resulta de gran interés.

Por último, Antolín Celote Preciado, en <<La creación en 1933 del ejido de Emilio Portes Gil en la región mazahua>>, apunta que la hacienda de Tepetitlán poseía grandes extensiones de tierra a principios del siglo XX y que las condiciones económicas de este pueblo eran precarias. Que las 684 personas que vivían en este poblado a principios de los años treinta eran monolingües en lengua mazahua y analfabetos. Señala que posteriormente se crearon las condiciones para la dotación definitiva de las tierras ejidales a este pueblo. En último lugar, afirma que la función de la escuela fue la españolización y alfabetización de la población a través de medidas muy severas que prohibían el uso de la lengua materna.

Finalmente, deseamos manifestar nuestro agradecimiento al Gobierno del Estado de Veracruz, quien a través de la Editora de Gobierno, apoya la publicación de obras de esta naturaleza, que contribuyen al conocimiento de lenguas y grupos otopames en México. A todas las instituciones del Comité Académico de Otopames y en especial a Yolanda Lastra, quien siempre ha mostrado un incansable interés para que éstas y otras lenguas sean estudiadas, e igualmente sean conocidos los asuntos referentes a los grupos otomanes y, consecuentemente, se difundan los resultados de todas estas investigaciones.

María Enriqueta Cerón Velásquez
Xalapa, Veracruz a 20 de mayo de 2020

**EL MONTAJE DE LO ARCAICO.
MARCADORES CONTEMPORÁNEOS DE LA ALTERIDAD OTOMÍ**

Jacques Galinier

CNRS – Université Paris Ouest Nanterre La Défense

A la vuelta del milenio, los conceptos de *territorio* y *autoctonía* plantean desafíos cruciales a la antropología. La explosión de las reivindicaciones <<étnicas>> a nivel mundial se vuelve una característica inédita de las sociedades posindustriales. ¿En qué medida esta problemática nos obliga a reconstruir nuestros presupuestos metodológicos? ¿Cómo introducir una apreciación actualizada del cambio cultural en nuestros programas de investigación? Observemos la cartografía de la familia otomí-pame, tal como la había diseñado Soustelle a principios de los años treinta del siglo pasado (Soustelle, 1937). Sus fronteras externas se han transformado considerablemente: retractación y fragmentación de zonas enteras, desaparición casi completa del corredor otomí a lo largo de la actual autopista México-Querétaro, es decir, una remodelación en profundidad de la territorialidad étnica en el Altiplano central y su periferia.

En consecuencia, parece necesario abrir un debate sobre la vigencia actual de nuestro modelo histórico-cultural otópame, a partir del cual se posicionan las investigaciones tanto arqueológicas como históricas, lingüísticas, etnográficas y sociológicas (Lastra, 2006). Esta cuestión pertenece a lo implícito de nuestras respectivas epistemologías, sin que hayamos tomado el tiempo necesario para discutirlo a fondo. Consideramos como una evidencia incuestionable que una larga tradición mesoamericana, oriunda de los tiempos prehispánicos, siga transmitiendo signos diacríticos típicamente <<otomíes>> en cuanto a los padrones de asentamiento, a la cultura material, a las costumbres y, probablemente, al uso de una misma lengua; a pesar de que las investigaciones de campo enfatizan las influencias cruzadas de las comunidades otomí con las sociedades periféricas dentro de un contexto de expansión territorial o de dominación política (Fournier García, 2007). A partir del fin de la época colonial, esta tradición ha llegado a una *stasis*, un tiempo de estabilización de los espacios políticos otomíes, tal vez con la excepción relativamente reciente de la expansión de los grupos orientales hacia la Huasteca (Cerón Velásquez, 2009: 221-346). Globalmente, la dinámica espacial se ha estancado. Dentro de esos límites, ¿qué significa hoy el concepto de <<autoctonía>> para los otomíes? Conjuntamente, nuestras respuestas combinan a la vez de la <<mirada alejada>> del observador, según Lévi-Strauss y los modelos de autoadscripción de sus miembros, una perspectiva híbrida, nada

satisfactoria por varias razones. En primer lugar, porque los límites oficiales de las comunidades indígenas, en términos estadísticos, políticos y económicos no coinciden necesariamente con el diseño mental nativo, tal como se explicita a partir de los sistemas de representación vernáculos. En segundo, por la influencia de factores ligados al contexto geográfico o a la composición sociológica de los pueblos; según se trate de situaciones de monolingüismo dominante, de bilingüismo generalizado, de biculturalismo y pluriculturalismo, o de insularidad étnica (Guevara Hernández, 2008: 139-151). Resulta ilusorio ubicar en el tiempo el punto de inicio del gran desbarajuste que generó el paso a la globalización y a la aceleración fenomenal de los procesos de cambio en las comunidades de tradición otomí. Por lo menos, a lo largo de mi vida profesional, he podido presenciar las premisas de esas transformaciones, que nos obligan a plantear de otra manera la problemática actual de la autoctonía.

Bien se sabe que nosotros, los antropólogos *lato sensu*, somos responsables de la <<esencialización>> de los grupos indígenas, porque nuestra misma metodología nos ha conducido mecánicamente a sobrevalorar los rasgos diacríticos locales en perjuicio de los ajenos, que son parte inseparable del paisaje étnico indígena. La autoctonía reivindicada no se puede separar de todos los elementos de construcción de la cultura local, la cual incorpora cierta dimensión de alteridad dentro del espacio bien limitado de la comunidad nativa. Hemos acentuado con exceso el localismo, sin medir la importancia de esos rasgos de extraterritorialidad que implican el manejo de varios criterios de identificación/oposición con los grupos circunvecinos como parte integrante de la relación al territorio, a la Madre Tierra; como rezan los New Agers (Galinier y Molinié, 2006: 103). La cuestión de la alteridad sociológica —como dimensión fundadora de lo étnico local— es un punto ciego de la antropología mexicanista; mientras que al contrario resulta ser la base de la reflexión de los amazonistas a través de lo que Erik Erikson llama la <<alteridad constitutiva>> (Erikson, 1986: 185). La ipseidad cultural de los pueblos de las tierras bajas suramericanas se construye a través de un proceso constante de incorporación de los enemigos, de los *alterii* lingüísticos, transformándolos en afines, o mediante la consanguinización de lo diferente como rasgo estructural de la construcción del sujeto nativo. Reconsiderando esta problemática, salta a la vista que los mecanismos de incorporación de lo ajeno en el contexto otomí conciernen distintas vertientes de la identidad regional. Por ejemplo, en el mosaico pluriétnico de la Sierra Madre y del piemonte veracruzano, se mantiene un estilo cultural compartido a nivel de la habitación, la agricultura, la gastronomía, los rituales, o de la música. Ciertos rasgos emblemáticos, pero cuyo origen es realmente costeño, han sido resemantizados consciente o inconscientemente en la tradición otomí. En las costumbres o en el Carnaval, este proceso tiene más visibilidad. Otro fenómeno notable, la <<huastequización>> de la Sierra Queretana, en la cual ciertos elementos culturales de las tierras bajas se han difundido hacia los altos, como el *sacahuil*, por ejemplo.

Actualmente, la visibilidad de la cultura otomí varía considerablemente según la perspectiva que se contempla dentro o fuera del contexto antropológico de investigación. La presencia otomí en el México de hoy se negocia a través de escasos rasgos culturales <<arquetípicos>>: la cerámica, el bordado, el papel de amate o el Palo Volador; rasgos cuya copresencia no se verifica en ninguna zona en particular. Se está difundiendo en los *mass media* una visión híbrida de lo otomí, que no está en conformidad con los postulados de la investigación profesional. Además, el proceso de migración continuo sigue generando visiones y mecanismos de identificación alternos, a través de la producción de <<estereotipos locales de afuera>>. Por ejemplo, los marcadores locales de la identidad otomí en Estados Unidos se renegocian mediante pautas de comportamiento, de tradiciones religiosas y de sistemas de valores: cuya procedencia, en el caso de Florida, se relaciona directamente con el espacio étnico del Mezquital. Seguramente se diferencia respecto de otros dispositivos adaptativos, como el de los migrantes de Veracruz, por ejemplo, o de la Sierra Hidalguense, un tema documentado por Alfredo Zepeda (2009).

La dinámica de los Coloquios de Otopames hace que cada vez profundicemos más en los aspectos locales y regionales de adaptación a la globalización. Sin embargo, la problemática de la autoctonía en la actualidad se nos resiste porque rebaza el marco tradicional de nuestra rutina de pesquisa. Por eso, quisiera dar una tentativa de balance de lo autóctono otomí a partir de dos perspectivas: 1) considerando los procesos específicos observables actualmente en las subregiones del área otomí y 2) contemplando los aspectos transversales y transregionales de esta nueva construcción identitaria, para evaluar con otro enfoque los modelos de reconstrucción de la autoctonía nativa. El primer punto es accesible; el segundo remite a una pura intención programática.

Voy a empezar por la zona con la cual tengo mayor familiaridad, el sur de la Huasteca, a pesar de que los resultados de mis investigaciones de campo se han vuelto en parte obsoletos. No he hecho trabajo de campo en esta zona desde mediados de los años ochenta, aproximadamente, por haber desplazado mi interés durante los años noventa y dos mil hacia el Estado de México y después a Querétaro, donde sigo explorando la dimensión multicultural de lo étnico en este estado (Galinier, 2008). Para la zona oriental, podemos contar con la aportación de trabajos recientes que me apoyarán en la discusión, en especial la relacionada con el Carnaval. Este ritual es un incomparable <<mirador>> u observatorio de la cultura otomí en su conjunto, tal vez la *vía real* para acceder a esta cuestión tan compleja de la autoctonía. Recién, se ha vuelto un tema de investigación ampliamente documentado en toda la Huasteca, como lo ha señalado Provost (2004: 267-293).¹ Carnaval y chamanismo constituyen los dos pilares de esta autoctonía

¹ En su artículo, Provost hace hincapié en la perspectiva funcionalista del Carnaval como ritual de inversión o contra cultura. inversión o contra cultura.

oriental. En particular, lo que he llamado el <<complejo del ídolo>>, con referencia a este intrincado ritual de las costumbres. Resultan muy activos en esta zona, a pesar de la presencia de las religiones institucionales, incluyendo el protestantismo. Hasta la fecha, se ha mantenido una ideología dualista que mantiene la vigencia de un concepto del cuerpo como escindido, que sea físico, social o cósmico. Esta misma división da cuenta en lo profundo de los mecanismos que apoyan una fascinante concepción de la ipseidad como alteridad, a través de procesos constantes de incorporación y expulsión de lo diferente. Además, las recientes investigaciones elaboradas en la zona confirman que ya no se puede emprender una pesquisa coherente de la zona otomí, sin contemplar esta matriz pluricultural en la cual está incorporada, que incluye a tepehuas, totonacos, nahuas, y hasta teenek.

Cambiando de área, he reconsiderado la <<cuestión otomí>> dentro del proceso de construcción de una figura estatal del indio en Querétaro. Muy recientemente, en el mes de septiembre de este año, pude presenciar la celebración de las fiestas del Centenario de la Revolución y del Bicentenario de la Independencia en la ciudad de Querétaro a partir del complejo ritual conocido como la *Mesa Central Chichimeca*. Un ritual que representa un verdadero hecho social total, siguiendo al concepto maussiano, de relevancia tan importante como el *potlatch* o la *kula*. No solo por la complejidad de la estructura de los *corporate groups* que están aglutinados en el proceso ritual, el cual implica la participación de indios de las comunidades, sino también la de grupos de danza urbanos, de un sistema de cargo conchero altamente sofisticado dentro de una red regional, cuyo epicentro es la capital del estado; pero que incluye danzantes de otros estados de la República. Un ritual, cual apoteosis es un desfile de alrededor de veinticinco mil participantes, según la prensa local.

En términos de autoadscripción de los miembros de la Mesa, lo interesante es la combinación de imágenes alternas de la diferencia cultural que participa de un mismo proceso de fabricación de la autoctonía: indio otomí, chichimeca, azteca y apache. Dentro de configuraciones semióticas complejas, notables en particular por la variedad del atuendo y lo cargado de los altares, me llamó la atención la presencia de los <<franceses>> como actores de las batallas rituales con los apaches. En el desfile aparecen vestidos con un traje inspirado en el atuendo de los militares de la Intervención, a pesar de que en la bandera tricolor aparece el emperador Napoleón, no el tercero, sino Bonaparte, en el puente de Arcole, de la pintura de índole romántico del Barón Gros, antes de que fuera Napoleón primero. Cada grupo venía anunciado por una banderola, indicando la denominación de la corporación: <<danza imperio azteca>>, <<esplendor chichimeca>>, subrayando las nociones de *raza* y *sangre*. Lo singular de estos eventos es el proceso de circulación de los estereotipos étnicos dentro de un solo continuo estatal, de lo indígena local hacia lo urbano. En cuanto al <<etnotipo francés>> ha

sufrido un proceso de consanguinización, para volverse parte del paisaje cultural local. Este evento me recordó un ritual que pude presenciar en 1976 en una ranchería otomí a la orilla del Río Laja, en el estado de Guanajuato para la fiesta patronal. Entre los danzantes destacaba un personaje que vestía medias de color rosa y un sombrero con plumas de ganso, moviendo una bandera azul, blanca y amarilla, personaje llamado también <<El Francés>>. Este detalle coincide con la lógica cultural que vemos funcionando hoy en esta región, el sistema de cargos de los concheros. Actualmente, sufre una <<aztequización>> creciente de las *performances* de sus miembros, a nivel de los atuendos, con una fuerte influencia de la cultura norteamericana y del *New Age* internacional. Sin embargo, no desaparece la base otomí.

Sí, Querétaro se considera como la <<Cuna de la Nación>> y de las civilizaciones más antiguas de Mesoamérica, en la actualidad es un estado en donde la cuestión identitaria pone de relieve parámetros étnicos atípicos a través de la promoción de un <<modelo estatal>> en obras; fruto de la recombinación de rasgos culturales históricamente presentes en esta región. De allí la complejidad del caleidoscopio cultural local, debido a estas permanentes transformaciones que reflejan las variaciones de la autoadscripción de sus actores. Por ejemplo, los otomíes de Tolimán siguen haciendo sus devociones a los ancestros vía los cultos a las capillas, los oratorios, las cuevas, los cerros y con mayor medida a los elementos naturales (Solorio Santiago, 2006:169). Practican la religión católica durante las devociones a los santos y las peregrinaciones de la Virgen en Semana Santa. No obstante, participan eventualmente en los rituales del equinoccio al pie de la Peña de Bernal. Se ajustan a la glorificación de la <<cultura de estado>> cuando se organizan eventos como el Concurso Nacional de Baile de Huapango Huasteco de San Joaquín o los festivales de gastronomía que buscan poner de relieve una <<cultura huasteca>> con un toque queretano.

Ahora, dentro del contexto mexicano, el panorama es muy diferente si consideramos la dimensión cultural propiamente <<estatal>> de las comunidades otomíes, es innegable que no es evidentemente relevante. Los otomíes del norte del Estado de México forman junto a los del municipio de Amealco (Querétaro), una unidad regional supraestatal (Questa Rebolledo y Utrilla Sarmiento, 2006). Mientras que el perfil cultural de los otomíes mexiquenses se diferencia apenas de las comunidades asentadas en el límite con la Ciudad de México o Michoacán (Duarte Soto y Martínez Camacho, 2004). En este caso, la situación es crítica en términos de persistencia del idioma vernáculo (Lastra, 2006). En Huixquilucan, a unos treinta kilómetros de la Ciudad de México, en la Sierra de las Cruces, el otomí está en vía de una virtual desaparición en todo el municipio. Las personas de edad avanzada que lo dominan ya no acostumbran a comunicarse entre sí en este idioma. Los jóvenes se avergüenzan de hablarlo, y en general no lo entienden. Una situación totalmente distinta podría ser descrita a unos escasos treinta kilómetros al oeste,

en los suburbios de Toluca, como es el caso de San Cristóbal Huichochitlán. Hoy, el vernáculo otomí sigue manteniéndose como lengua doméstica en las relaciones privadas y comerciales, a pesar de que este pueblo originario ahora pertenece a la zona conurbada de Toluca. Los otomíes de San Cristóbal son indios urbanos, pero no provienen de la migración como los ahora radicados en el centro de la Ciudad de México: no han abandonado su territorio, el cual sigue idéntico desde la época prehispánica. La explosión urbana les ha alcanzado, y no lo inverso. La reivindicación identitaria local es manifiesta, incluso entre los jóvenes; una excepción digna de ser mencionada, tal vez la premisa de un movimiento de concientización de <<los otomíes del silencio>>, es decir, los que no tienen acceso al mundo de la comunicación mediatizada con el turismo internacional.

Consideremos ahora otra forma muy reciente, y más llamativa de expresión de una <<identidad otomí>>: la que manipulan nuevos líderes <<étnicos>> en el municipio de Temoaya, no a partir de los fundamentos culturales otomíes, sino siguiendo una corriente *New Age* que se está desarrollando de manera exponencial a través del México indígena <<turístico>>, y sobre todo en la capital. Al contrario de los miembros de las comunidades, sus reivindicaciones se entremezclan con las oriundas de la nueva vulgata amerindia urbana, de los mexicanistas, o de los adeptos de la <<danza cósmica>>. De hecho, utilizan códigos ajenos a la retórica y al arte oratorio indígena local, se nutren de influencias esotéricas de origen europeo que sobrevaloran el pasado imperial mexicana. Es el caso en particular del programa elaborado por el Movimiento de la Nación Otomí, cuyo mensaje de *Thaayrohyadi*, guía tradicional y coordinador general del Consejo de la Nacionalidad Otomí, dado en el Centro Ceremonial Otomí, Temoaya, Estado de México, el 3 de marzo de 1999, reza así:

El pueblo otomí se une en el *'ra'yo xudi* (nuevo amanecer de la nación otomí), para defender nuestra cultura milenaria de acuerdo a nuestra historia ancestral, somos el pueblo más antiguo de esas tierras de *mundō* (hoy México) y de *nxihmhōi* (el continente), somos la primera luz en el horizonte mesoamericano, somos primeros en tiempo y primeros en derecho, somos herederos de la gran civilización de los *nxihmehōi*, de los *ñātho*, *nhāhñu*, *'ñūhmu*, *'ñuhu*, conocidos como otomíes (www.planeta.apc.org).

En el mismo discurso, se puede escuchar lo siguiente:

El Pueblo Otomí los recibe de corazón en el *Dānguu* (La Casa Mayor), el Centro Ceremonial, Sitio Sagrado y Capital Actual de la Nación Otomí. Los *Dābādi*, viejos sabios y guardianes de nuestra historia otomí transmitida de generación en generación, afirman que nuestro origen se remonta a un pasado tan lejano que se pierde en la neblina del tiempo. Somos la Primera Humanidad, el Pueblo más antiguo de Nuestro Continente, de México y de Mesoamérica, que floreció hace más de 30 mil años (*op. cit.*).

En oposición a la <<identidad nuclear>> que expresa lo autóctono o lo idiosincrático de la cultura otomí tradicional, esta visión <<esencialista>> de la cultura da a conocer múltiples formas de identidades periféricas reconstruidas en función de un canon conectado con la galaxia del *New Age*, omnipresente en el Zócalo de la Ciudad de México (Galinier y Molinié, 2006: 35). Esta ideología de la *neoindianidad* no es el fruto de una reflexión oriunda de las comunidades campesinas otomíes, sino de portavoces indígenas o supuestamente indígenas que sirven de correa de transmisión a organizaciones políticas nacionales o internacionales. Al contrario, los otomíes históricos utilizan otros canales para preservar su autoctonía a través de las figuras del discurso o de las prácticas rituales de la vida cotidiana, muy lejos de la escena mediática internacional (*ibíd.*, 2006: 275-280). Sin embargo, los van solicitando paulatinamente para exhibirse en los nuevos *pow wow* de dimensión continental, que se celebran en el Centro Ceremonial Otomí de Temoaya, asociando otomíes <<institucionales>> con cherokees de EEUU o mapuches de Chile, para celebrar a la Madre Tierra, versión mesoamericana de *Pachamama* y *Mother Earth*, figura emblemática de las mitologías indias que sirve de lazo de unión entre el norte, el centro y el sur del continente (*ibíd.*).

Pasando ahora a la cuestión de las migraciones, había cuestionado en el Coloquio de Otopames de Saint Petersburg, en 2009, el hecho de que en la migración se podrían esfumar los elementos básicos de la cultura tradicional (relación cuerpo/alma, interioridad/exterioridad, protección/agresión, culto a la muerte, combinación de la tradición colonial y prehispánica). No obstante, parece cada vez más evidente que en un contexto de desterritorialización, las diásporas indígenas están reconstruyendo nuevas <<naciones nativas>> como en Estados Unidos, sin abandonar sus propios códigos identitarios. Lo que ignoramos es la diversidad de los contextos migratorios entre ciudad y campo, según las actividades (subalternas, de ejecución, como empleados o hasta *managers*), sin contar la delincuencia y su tratamiento. Otra dificultad es la cuestión intra e intergeneracional entre el aquí y el allá: el caso de Clearwater, Florida nos permite entender los modos de reconstrucción de un nuevo ecosistema, cómo se integran las actividades otomíes a nivel laboral y a nivel de la vida familiar y comunitaria (Schmidt y Crummet, 2004).

Debería proseguir esta exploración de la nueva autoctonía otomí, con algunas consideraciones sobre la región del Mezquital, históricamente el corazón de la cultura otomí, por lo menos en la literatura etnográfica, y al cual los participantes de nuestros coloquios de Otopames conceden una atención mayúscula. También, el destino de la comunidad virtual de los otomíes en la conurbación metropolitana, que desconocemos por completo, y de sus 17 000 habitantes de lengua otomí (Guerrero Galván, 2009). Y finalmente, Ixtenco, que representa un caso de escuela, un fascinante ejemplo de insularidad y de incrustación de la autoctonía, ahora

amenazado, del cual tenemos mucho que aprender. Lo que estructura las visiones otomíes, a través del espacio y del tiempo, es precisamente esta capacidad de absorber elementos culturales ajenos para incorporarlos a su *etos* particular, tanto en su <<identidad nuclear>> como en las distintas <<identidades periféricas>> más o menos marcadas y cargadas de simbolismo cultural; que reflejan la permanencia de un padrón cognoscitivo presente desde la época prehispánica, encapsulado en la tradición católica colonial.

Ahora, ¿cómo podemos articular todos esos procesos regionales dentro de un solo padrón que remita a la continuidad histórico-cultural de los otomíes? Es evidente que nos hace falta un programa de investigación que examine de manera transversal los módulos identitarios comunes que han circulado de una región a otra a través de la historia. Estamos más acostumbrados a considerar las influencias puntuales entre culturas o sistemas sociopolíticos en contacto, que las regularidades transhistóricas plasmadas en el devenir común de los otomíes. Por eso intenté renovar el concepto de <<lo arcaico>>, aplicándolo a una dinámica que remite a su vez a la constitución colectiva de la tradición otomí y a la ontogénesis de los sujetos como uno de los operadores que permiten entender la persistencia de lo que no cambia, dentro de un continuo proceso de transformación política, social, económica o religiosa (Galinier, 2005: 183-204). Lo arcaico identificado con una tópica particular, el inframundo, las capas más ocultas del espacio infraterrestre (que podría fácilmente integrar el substrato arqueológico) como un modelo genético o histórico capaz de dar cuenta de la reactivación cíclica de un continuo proceso de civilización.

En conclusión, es menester observar que el fenómeno de globalización ha alterado de manera profunda los rasgos diacríticos que las poblaciones otomíes manejan para diferenciarse dentro de su comunidad, su región, o de su estado de origen. He señalado por cuáles canales aparecen nuevos estereotipos de identificación <<internos de afuera>> —presentes en la cultura de las constelaciones migratorias— o <<externos de adentro>> —como en el *New Age* mesoamericano—. La alteridad otomí, es decir, la manera de sentirse a la vez indígena mexicano e irreductiblemente diferente, se mantiene a través de bloques de tradición tan relevantes como el Carnaval, Todos Santos, la praxis chamánica, el uso ritual del idioma, e incluso la religión protestante. Sin embargo, los nuevos códigos de la presentación étnica en tiempos de la globalización imponen *nolens volens*, una modificación del propio arcaico otomí, o sea de las capas más profundas de su cultura, en sintonía con las exigencias de modelos de comunicación transnacionales que intentan <<reesencializar>> a los grupos indígenas del continente. Este proceso está en manos de los propios otomíes; pero entra en sintonía con un nuevo primitivismo occidental, sobre todo en Europa, entre los *mass media*: un reto que nos obliga a remodelar nuestros protocolos de investigación. No solo se manifiesta en sectores de la cultura desaparecidos para siempre pero sacados y reactivados del pasado (como el *calpulli*

neo-azteca), sino también en todas esas tentativas de reajuste, de puesta en conformidad con la demanda externa de adscripción forzada de <<lo indio>> dentro de la corriente de lo políticamente correcto. Los otomíes han entrado de manera muy colateral en este proceso, pero no podemos negar la presencia de esas nuevas ideologías que tratan de imponer un canon panamericano de lo indígena, a base de prácticas chamánicas y de estetización del cuerpo nativo y de su ecosistema (como en San Pablito o Temoaya). El montaje de lo arcaico es realmente un proceso histórico congruente con la construcción otomí de la alteridad, en los espacios y tiempos prehispánicos, coloniales y modernos (hasta posmodernos). Su diversificación actual sí es desconcertante, pero no deja de expresar la vigencia de una larga trayectoria histórica, la de una cultura más viva que nunca.

Referencias bibliográficas

- Argyriadis, K, De la Torre, R, Gutiérrez Zúñiga, C y Aguilar Ros, A. (2008) <<Indio de estado vs. Indio nacional en la Mesoamérica moderna>>, *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, El Colegio de Jalisco, CEMCA-IRD-CIESAS-ITESO: México, pp. 111-127.
- Cerón Velásquez M.E. (2009) <<La diversidad lingüística en Veracruz>>, *Lingüística Amerindia. Aportaciones recientes*, Ramón Arzápalo Marín (ed.), José Luis Moctezuma Zamarrón (comp.), México, Universidad Nacional Autónoma de México: pp. 221-346.
- Duarte Soto C. y Martínez, Camacho A. (2004) *Los Mazahuas de Zitácuaro: Cultura, ritos, danzas y artesanías*, Secretaría de Cultura de Michoacán/ Consejo Ciudadano de Desarrollo y Cultura Municipal, Zitácuaro.
- Erikson, E. (1986) *Altérité, tatouage, et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi*, *Journal de la Société des Américanistes*, LXXII, pp.185-210.
- Fournier García, P. (2007) *Los hñähñu. Maguay, pulque y alfarería*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología, Tlalpan,
- Galinier, J. (2005) L' <<archaïque>> —Un nouveau concept pour l'anthropologie? in: *Anthropologie et psychanalyse —Regards croisés*, (P. Bidou, J. Galinier, B. Juillerat eds.), Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp.183-204.
- Galinier, J. y Antoinette, M. (2006) *Les Néo-Indiens – Une religion pour le III^e millénaire*, Paris, Odile Jacob.
- Guerrero Galván, A. (2009) <<Otho 'bui. Migrantes otomíes en la Ciudad de México>> *Lengua y migración / Language and Migration*, España, vol. 1, núm. 2, pp. 39-56.

- Guevara Hernández, J. (2008) <<La Matuma – Ciclo festivo y religión en San Juan Ixtenco>> *Memoria de papel*, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez ed., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 139-151.
- Lastra, Y. (2006) *Los otomíes, su lengua y su historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Provost, J. (2004) <<El Carnaval en la Huasteca indígena. Un análisis de su significado funcional>>, Jesús Ruvalcava Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera(eds.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, p. 267-293.
- Questa Rebolledo, A. y Utrilla Sarmiento, B. (2006) *Otomíes del norte del Estado de México y sur de Querétaro*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- Schmidt E. y Crummett, M. (2004) <<Herencias recreadas- Capital social y cultural entre los ñañyú en Florida e Hidalgo>>, *Indígenas mexicanos migrantes en Estados Unidos*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Porrúa y Cámara de Diputados, México.
- Solorio Santiago, E. (2006) <<Redescubriendo el territorio en San Miguel de las Tetillas>>, in: Prieto Hernandez Diego, Utrilla Sarmiento Beatriz, (coord)., Ferro Vidal, Luis Enrique, Solorio Santiago Eduardo, Mendoza Rico Mirza, Vázquez Estrada, Alejandro coautores, Ewald Hekking (asesor lingüístico), *Ya hnini ya jä'itho Maxei - Los pueblos indios de Querétaro*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Soustelle, J. (1937) *La famille otomi-pame du Mexique central*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- Zepeda, A. (2009) <<La fiesta de N'go doni en Ayotuxtla, Municipio de Texcatepec, Veracruz>>, *II Coloquio Internacional Grupos Otopames*, Alfonso Serrano Serna comp., vol 1, pp. 403-421.

**EL ESPACIO CÍVICO QUE NOS UNE.
REDEFINICIÓN DE LA IDENTIDAD COMUNITARIA INDÍGENA EN EL
VALLE DEL MEZQUITAL**

Verónica Kugel

Hmunts'a Hēm'i – Centro de Documentación y Asesoría Hñahñu

Diversas agrupaciones religiosas protestantes han tenido un éxito bastante impresionante en las comunidades indígenas del Valle del Mezquital en los últimos 50 años. Después de que, durante 400 años, el ejercicio hñahñu de la religión católica fuera uno de los fundamentos de la estructura social, tanto a nivel regional como comunitario y familiar, este cambio que en algunas comunidades concierne a muy altos porcentajes de la población no podía sino crear desequilibrios. Si bien, hay algunos casos de profundo conflicto; en general más bien observamos la creatividad con la que los hñahñu buscan nuevos caminos para preservar la esencia de su organización social: la comunidad y la familia. Uno de los espacios esenciales para preservar la comunidad es el cívico; cobran importancia comités nuevos, fiestas nuevas, la escuela, padrinazgos civiles, el edificio de la delegación municipal, incluso monumentos cívicos erigidos en el pueblo. En torno a ellos, la comunidad se reestructura, tanto más importante resulta esta dinámica puesto que en paralelo se ve bajo la presión de los efectos de la migración, que también requieren de ajustes profundos para asegurar su sobrevivencia.

Diversidad religiosa y comunidades indígenas

La vinculación entre indígenas y diversidad religiosa es un hecho bastante visible en el Valle del Mezquital, al igual que en otras regiones indígenas del país, por ejemplo, los Altos de Chiapas. El censo realizado por el INEGI en 2000 arroja para los municipios de Ixmiquilpan, Cardonal y Nicolás Flores menos de 85% de católicos, coincidiendo que los dos últimos son de mayor porcentaje de indígenas e Ixmiquilpan el del mayor número absoluto de indígenas (la ciudad de Ixmiquilpan, principal núcleo de comercio de la región, produce el efecto estadístico de que el porcentaje de indígenas sea un tanto menor). Por otra parte, la antigüedad de la presencia protestante permite hacer constataciones sobre la evolución de las actitudes y diversas soluciones de convivencia aplicadas en las comunidades.

Hace unos 80 años, la diversidad religiosa (en ese momento esencialmente pentecostés) llegó al Valle del Mezquital. De acuerdo a los relatos de los propios miembros del Movimiento

de la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés, hallados en un libro conmemorativo de los 50 años de su fundación (Ramírez, 1972), iniciaron sus actividades en Pachuca en 1931 y ese mismo año también en Tula. Registran su llegada a Tepenené en 1932 y el inicio de su presencia en el corazón del Valle del Mezquital, en Ixmiquilpan, en 1936; a Actopan llegan hasta 1940.

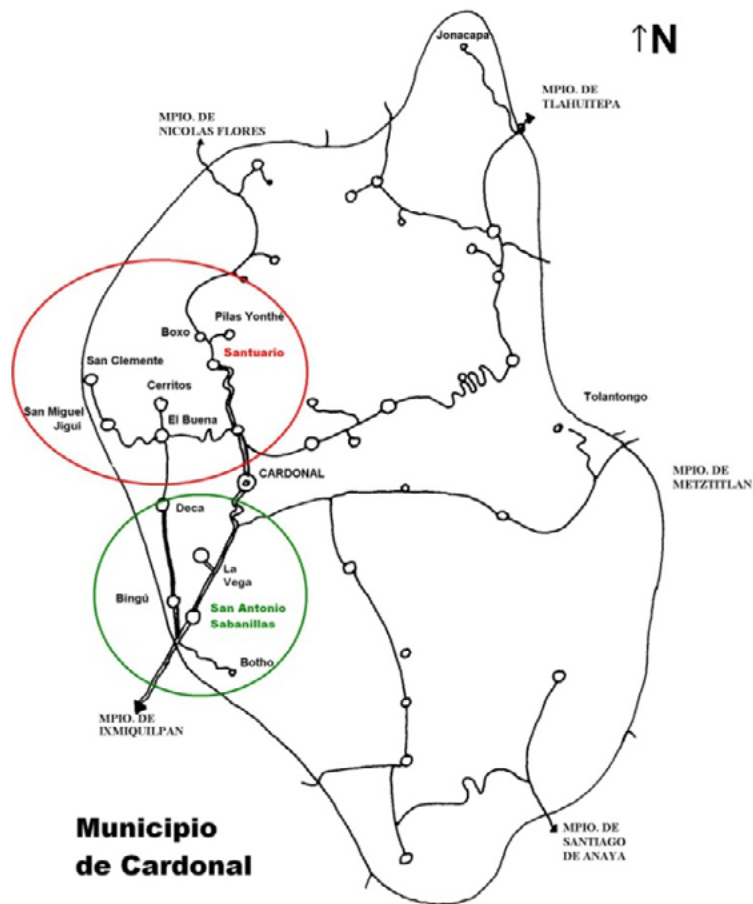
Ya en los años 50, los pentecostales fueron ocupando un lugar cada vez más importante en las comunidades indígenas rurales: llegaron a Tlacotalpilco en 1950, al Olivo en 1951, al Tephé en 1956, a San Miguel Jigúí en 1957, a Decá y al Buena en 1958. Registran sus inicios en Xothí para 1961, en Cerritos, Ixmiquilpan en 1962, en Potrero en 1964 y en El Alberto en 1969, por citar algunos.

Después de que el sistema de cargos religiosos y civiles estructurara las comunidades y su relación con las circunvecinas, durante varios siglos, la modificación en uno de sus pilares forzosamente provocaría un desequilibrio y muchos otros cambios. En un trabajo anterior (Kugel, 1998), expuse cómo algunas comunidades periféricas aprovecharon la nueva oferta religiosa para separarse de sus pueblos de adscripción, en lo religioso. Y en los mismos años; aunque no siempre en el mismo orden, también en lo civil: iglesia nueva, escuela propia.

La independización de barrios y manzanas se vio beneficiada por una coyuntura favorable durante la presidencia de Luis Echeverría, ya que se construyeron escuelas en muchas comunidades que lo solicitaron. En efecto, los habitantes de estos lugares, cada vez más poblados, estaban cansados de vivir bajo la dominación de un centro fuertemente mestizo, para la modernización del cual invertían el esfuerzo de sus faenas, sin ser beneficiados con los nuevos servicios (luz, agua, drenaje, caminos asfaltados, etc).

La escuela, a la vez centro cívico de la comunidad, en general fue el primer paso de su independencia. El antiguo centro intentaba frenar la separación, que le significaba una pérdida de poder considerable, uno de sus medios de presión era impedir que la gente de los barrios <<disidentes>> enterrara a sus muertos en el panteón. Por ello, otra gestión a la que las comunidades dieron prioridad fue la solicitud del permiso para su panteón civil independiente.

En el *Mapa 1* se aprecian, a título de ejemplo, cómo en una región específica (el oeste del municipio de Cardonal) las manzanas de dos pueblos antiguos: Santuario y San Antonio Sabanillas (ambos tienen estatus de pueblo desde el siglo XVIII) se fueron independizando entre los años de 1960 y 1980. El municipio de Cardonal, a título de ejemplo, que en los años 1950 tenía 10 pueblos con sus respectivas manzanas —situación que prevalecía desde hace 200 años— en 1980 tenía 38 pueblos y en 2000, 46 comunidades con el estatus de pueblo independiente.



Mapa 1. Santuario de Mapethé y San Antonio Sabanillas, dos pueblos del siglo XVIII con sus manzanas, que se independizaron a su vez en la segunda mitad del siglo XX.²

² Interesantemente, las conversiones se daban conforme el Estado construía nuevos caminos, como fue el caso de Decá, El Buena y San Miguel Jigú, comunidades que por la dificultad de acceso no habían sido atendidas por la parroquia católica.

El factor religioso les vino bien a muchos: su nueva fe era una excelente justificación ideológica para no participar en las faenas de la fiesta patronal, y el panteón de la nueva comunidad independiente era civil. Sin discusión alguna, todos sus miembros tenían el derecho, sin discriminación velada o abierta, de enterrar a sus difuntos allí.

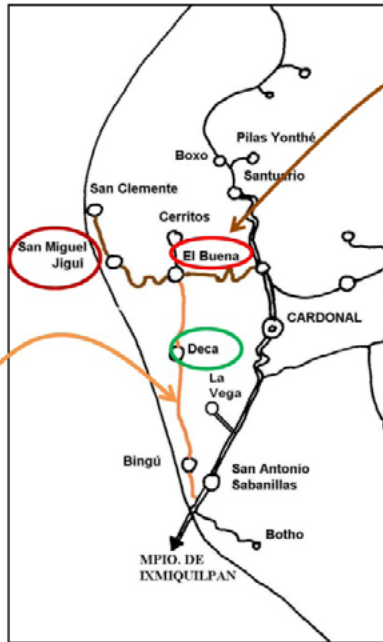
San Miguel Jigüí

- templo evangélico en 1963
- templo católico en 1970, restaurado en 1992

El Buena

- templo evangélico en 1963
- templo católico en 1986

Carretera 1955-1965



Carretera 1980

Decá

- templo evangélico en 1961
- templo católico en 1987

Mapa 2. Construcción de caminos e iglesias: ejemplo de 3 comunidades pertenecientes al municipio de Cardonal, Hidalgo.

Las conversiones se daban en pueblos casi enteros y al cabo de unos años, una vez consumada la independencia, un grupo porcentualmente importante (alrededor de la mitad) regresaba a la iglesia católica y solicitaba a la parroquia la construcción de una capilla.³ Es interesante que las parroquias católicas apoyaran de manera muy activa a sus feligreses en la construcción de estas capillas, sin duda, motivadas por las solicitudes provenientes de las comunidades, aunque también, por la valoración realista de que si muchos pueblos nuevos iban teniendo una capilla protestante; se quedarían fuera de la jugada, a no ser que pusieran una propia.

³ Por indicación propia (2000) en El Buena hay 55% de católicos y 45% de protestantes. El Decá indica 300 católicos y 650 protestantes.

A veces, este resurgimiento católico se daba en torno a un santo preexistente, por ejemplo, el Espíritu Santo de El Buena y otras, puesto que antes solo se veneraba el del pueblo antiguo, se escogía uno propio, como el Sagrado Corazón de Jesús en Decá.

Hoy en día, las conversiones se dan según un patrón diferente, de hecho más vinculado a la migración,⁴ aunque no implicó un aumento significativo de adscripción religiosa diferente a la católica. En los últimos años, según datos del censo de INEGI, en 1990 aproximadamente 15% de la población de los municipios de Cardonal y de Ixmiquilpan no eran católicos y en el 2000, el 17%.⁵

Conversiones al protestantismo y nuevos acomodados de la estructura social en las comunidades

En los relatos consignados en su libro histórico (Ramírez, 1972), los miembros de la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés describen su historia en el Mezquital y en otras regiones, indicando los nombres de quienes fueron instrumentales para iniciar las conversiones en cada lugar, las circunstancias en las que se establecieron y las dificultades que sufrieron, en algunos casos un verdadero martirologio.

La situación varía bastante de acuerdo al tipo de comunidad. Cuando se convertía una comunidad entera, generalmente manzana de un pueblo antiguo, sus miembros aprovechaban el argumento de la diferencia religiosa para separarse o para fortalecer una separación que ya se estaba dando. No tenían capilla católica ni fiesta patronal propia, y en general, tampoco un santo patrono que les diera identidad. En estos casos, el establecimiento de la iglesia pentecostés en <<terreno virgen>> era más fácil. Así fue con los matices propios de cada caso, en Decá, San Miguel Jigüí y El Buena. A veces coincidía con que eran pueblos de maestros o acababan siéndolo, como El Olivo, El Espíritu o el propio Decá. En estos casos se dio sin problema la separación entre lo civil y lo religioso, y la identidad comunitaria se construyó esencialmente en torno a lo civil.

En cambio, en el caso de las minorías, y sobre todo si se trata de un pueblo antiguo, las dificultades para quienes deciden cambiar de religión resultan ser mucho más grandes. La presión suele llevar a que la gente salga de su comunidad, así es como surgió el pueblo de El Calvario en Ixmiquilpan; conformado por evangélicos que ya no pudieron o quisieron vivir en sus comunidades de origen. En otros casos, los evangelizados son todos de un mismo barrio; aunque no por ello no se llegan a separar, como los casos de Potrero o Pozuelos, ambos en el municipio de Cardonal. El ejemplo más conocido de pueblo

4 Es interesante al respecto el análisis de relatos de conversión de migrantes transnacionales originarios de El Alberto, municipio de Ixmiquilpan, efectuado por Sarat (2010).

5 En 1990 hay 84.49% de católicos en Cardonal y 85.54% en Ixmiquilpan. En 2000 son 83.4% y 82.79% respectivamente.

antiguo con tradición religiosa fuerte (ritos antiguos, feria grande y costosa y prestigio); donde la diversidad religiosa encuentra mayor resistencia, es en San Nicolás, también perteneciente del municipio de Ixmiquilpan. La presencia de la televisión nacional⁶ no ayudó a calmar, en absoluto, los ánimos y en la actualidad existen mayores dificultades en torno a las cooperaciones y su carácter religioso o cívico.

Cuando las comunidades acabaron siendo mitad católicos, mitad pentecostales (o con menos frecuencia de otra denominación) hicieron grandes esfuerzos, en general, para que cada parte se sintiera respetada. Separaron bastante y de manera radical lo religioso de lo civil; no obstante se apoyaron de forma económica en ciertos momentos, como en el colado de sus respectivas iglesias. Se evita escrupulosamente cualquier comentario que pueda ser de alguna manera ofensivo (muchas veces los de la <<otra religión>> son vecinos o incluso familiares, omnipresentes). En lo civil, buscan opciones diversas que exploraremos a continuación.

Ensayos de convivencia

Los ciudadanos de la comunidad

Desde la llegada de los primeros pentecostales a las comunidades indígenas, han pasado más de 50 años en los que las comunidades han ensayado diferentes maneras de manejar la situación de diversidad religiosa: En El Buena, por ejemplo, durante muchos años se dio una alternancia sistemática entre un delegado (antes juez auxiliar) católico y otro protestante. Se procuraba que si el delegado era católico, el subdelegado fuera protestante y viceversa. En los últimos años, esta medida cayó en desuso al no considerarse ya necesaria. Hoy, la pertenencia religiosa es indiferente para ese cargo, y en esa comunidad <<cae sobre el que cae>>, de acuerdo a lo que comenta un vecino de la zona. Este relajamiento de la regla es muy afortunado, ya que dada la migración, es cada vez más difícil encontrar a las personas idóneas para los cargos.

Por otro lado, muchas comunidades instauraron un comité de mejoras en el que han enfocado buena parte de sus energías. Es un espacio muy importante de acción unificada, donde las diferencias religiosas se desvanecen, y se preocupan más por el mejoramiento de su comunidad, como la instalación de agua potable, drenaje, mejoras en la escuela y los caminos, incluso, banquetas. A veces, este afán lleva a faenas cívicas que pudieran parecer exageradas o de poca utilidad práctica, pero que, sin duda, cumplen con el propósito de crear y mantener una

⁶ San Nicolás salió en los noticiarios de las grandes televisoras y en las primeras páginas de algunos periódicos de circulación nacional por razones de coyuntura, en 2001. Se estaba votando la iniciativa de Ley indígena del presidente Zedillo en el Congreso de la Unión, y éste era un ejemplo fácil de captar (por cercano al Distrito Federal) que cumplía muy bien con el propósito de exponer negativamente los usos y costumbres.

plataforma de acción común con metas concretas que, más allá de sus diferencias religiosas, le dan unidad a la comunidad.

La función cívica de la escuela en la comunidad

En este contexto, cobran importancia tanto espacios como tiempos cívicos que antes no existían o estaban supeditados, al menos en su lucimiento, a los religiosos —en primer lugar la escuela—.

Si bien este cambio de acentuación entre la escuela y la iglesia no inició recién, ni por la diversidad religiosa⁷, cobra una importancia especial en comunidades con más de una religión, aunado al hecho de que en la gran mayoría de los casos el propio edificio escolar se consiguió a partir de los años 70, coincidiendo como vimos con la diversificación religiosa.

A través de toda una serie de fiestas cívicas y escolares, incluso familiares, que se conmemoran en su recinto, la escuela impone un nuevo ritmo al año. Resulta interesante que Aguilar Camín califica con un vocabulario que remite a lo religioso este <<espíritu cívico>>, que fue promovido por el presidente Ávila Camacho en los años 1940: <<contaminación de expresiones religiosas para hablar del pasado>>, <<multiplicación hasta el delirio de los motivos patrióticos, cívicos y espirituales de la nacionalidad>> y más adelante, refiriéndose a Ruiz Cortines (presidente de 1952 a 1958) como el <<Papa de esa iglesia de la patria y de la Epopeya de México>> (Camín, 1982).

Se trata, claro está, de fiestas nacionales (Día de la Independencia, la Revolución, el Natalicio de Benito Juárez, la Expropiación Petrolera y Día de la Bandera; no suelen enfatizarse fiestas estatales o regionales), de fiestas escolares (la inauguración y, sobre todo, la clausura del año escolar, los concursos de ejecución del Himno Nacional Mexicano y de escoltas) e incluso el Día de la Madre, que también es motivo de una ceremonia oficial en el recinto escolar. Las conmemoraciones y festividades obligatorias en todas las escuelas del sistema son nada menos que 5 en febrero, 4 en marzo, 3 en abril, 5 en mayo, 2 en junio, 6 en julio y 2 en agosto⁸, 6 en septiembre, 2 en octubre, 1 en noviembre y 2 en diciembre, ¡un total de 30!⁹ La mayoría de las conmemoraciones se llevan a cabo durante la ceremonia semanal de Honores a la Bandera, aunque algunas toman proporciones mayores.

Se cristalizan dos momentos importantes en los que la escuela tiene un poder de convocatoria sin igual, y donde el patio reemplaza al atrio de la iglesia: el Día de las Madres y

7 Los estudios sobre la disputa entre la escuela y la iglesia por la educación y el poder en las comunidades rurales se han ocupado de la cuestión en diversos contextos desde el siglo XIX (por ejemplo Osouf 1992, para Francia) y, especialmente en México, enfatizando la Guerra cristera, las misiones culturales etc. Para el Valle del Mezquital, ver por ejemplo López (2001).

8 Enlistadas a pesar de caer en periodo de vacaciones.

9 Véase Velázquez (2003). Este autor y también Carranza (2006), por ejemplo, proporcionan a los profesores de preescolar y de primaria amplias indicaciones prácticas y de contenido para poder cumplir con este calendario conmemorativo y de fiestas.

la Clausura Escolar. En ambos casos, considerados de forma significativa <<ceremonias cívico-sociales>>, se reúne una cantidad muy grande de pobladores, los niños presentan bailables (cuya preparación de alguna manera es la <<clase de deportes>> que ofrece la escuela), el maestro busca lucir su trabajo con los niños. La comunidad es integrada al festejo ya que la cooperación que se requiere es alta (se gasta bastante para los trajes y otros accesorios) y a través de su participación como público.

La clausura del año escolar (y graduación de los alumnos del grado superior), en ese sentido, es quizá el acontecimiento máximo del año escolar y de la comunidad, sobre todo en aquellos pueblos en los que la fiesta religiosa ha dejado de ser (o nunca fue, por ser comunidad recientemente independiente) el momento comunitario clave del año, por la presencia de varias denominaciones religiosas. La clausura es el momento en el que la escuela rivaliza con otras escuelas, y la comunidad con las comunidades vecinas: es cuando se luce el comité de la escuela, los maestros, al igual que el comité, hacen alarde de su poder de convocatoria y relaciones políticas; decidiendo a quién le dedican la generación, buscando la presencia de un personaje de cierto nivel para presidir la ceremonia (generalmente alguien de la presidencia municipal, de la estructura de la SEP o de su sindicato).

La escuela calcó la costumbre de que cada alumno recién egresado fuera acompañado por un padrino de acuerdo al modelo de la tradición religiosa católica, sin duda para subrayar el aspecto solemne de la ocasión. Este nuevo rito fue adoptado con éxito y reutilizado por los indígenas. Así, la clausura se convirtió también en el momento de estrechar lazos entre una comunidad religiosa con otra. En especial, para los protestantes, es la oportunidad de compensar un poco la pérdida que sufrieron al desaparecer de sus vidas el compadrazgo de bautizo; cada vez más, el padrinazgo de clausura implica cierto compromiso de apoyo en los estudios subsiguientes del alumno. Su carácter cívico permite consolidar relaciones y amistades sin importar la pertenencia religiosa. Otra muestra del grado en que los indígenas, protestantes y católicos se han apropiado de estas fiestas por igual; la comida que se ofrece en la casa después de la ceremonia es casi tan abundante como la de las fiestas religiosas, si la economía lo permite.¹⁰

Además, la clausura en general desemboca en un baile, es curioso, ya que por su edad los niños de preescolar y primaria no participan en él. Organizar un baile (de ser posible con un grupo y, si no alcanza, cuando menos un sonido), a pesar de ser un momento riesgoso por las lluvias de la temporada, resulta esencial: es hacer fiesta para las comunidades circunvecinas, es lucirse y, cuando sale bien, implica una fuente de ingresos para la comunidad también, ya

¹⁰ Sin embargo, este padrinazgo mantiene su carácter novedoso y más superficial. Cuando la familia no tiene la posibilidad de hacer una fiesta grande en casa o no le da la misma importancia, suele pedirle a uno de sus miembros que acompañe al alumno, para no tener esa obligación adicional de reciprocidad.

que se cobra la entrada. A finales de junio y principios de julio, la región está llena de bailes y prestigio, en la búsqueda de una recuperación económica, todos tratan de que los suyos sean los más visitados.

A nivel municipal, y en menor medida también en las comunidades, la conmemoración de la Independencia Nacional es otro ejemplo interesante, en ese marco: en las cabeceras municipales, la escuela se desplaza y la conmemoración se lleva a cabo en la plaza central; en los demás pueblos, es más bien la escuela la que se convierte en espacio cívico comunitario. Me parece significativo el intento reciente por ampliar el poder de convocatoria del 15 de Septiembre en las comunidades, con motivo del Bicentenario, como fueron los casos, por ejemplo, de Decá y El Buena: en donde se llevaron a cabo exposiciones, presentación de películas y otras actividades a las que se invitó a toda la comunidad, con un éxito relativo.

En este contexto, no puede dejar de mencionarse el lugar que el 15 de Septiembre y en especial el 5 de Mayo ocupan en la identidad de las comunidades de migrantes mexicanos en EEUU.¹¹ Siempre me ha intrigado la fecha del 5 de Mayo, quizá su relevancia derive de que en realidad no compite con nada en México, y por ende todo migrante puede añadirlo a su calendario personal de fiestas, sin que entre en conflicto con otra fecha. Su fuerza es tal que muchos estadounidenses piensan que es el Día de la Independencia mexicana. Como tantas otras cosas, estas costumbres regresan a México transformadas y se abren un espacio aquí, en las comunidades de origen de los migrantes.

La delegación municipal

En general, las reuniones de la comunidad se llevan a cabo en algún salón o en el patio de la escuela. Esta última suele ser también el espacio en el que se reparten despensas o apoyos de otros programas de gobierno. Allí se llevan a cabo eventos importantes y son recibidas las visitas de personalidades, incluyendo al gobernador. También es donde se instalan las casillas electorales.

¹¹ Podría imaginarse que fuera el mexicanísimo 12 de diciembre, pero sin duda estas fechas cívicas funcionan mejor por ser más incluyentes.

En años recientes, en pueblos de cierto tamaño, un espacio físico nuevo ha ido cobrando importancia como punto central de los esfuerzos, de la identidad y la irradiación de la comunidad: la delegación municipal, generalmente vecina de la escuela. Suele ser un edificio, que permanece desocupado (nadie ejerce una función <<de escritorio>>), pero no por ello lo hacen pequeño o lo dejan de construir. Las actividades cívicas mencionadas antes se desplazan hacia este nuevo espacio que, al igual que la iglesia, tiene su campana y está equipado para el grito de Independencia anual (Imagen 1).



Imagen 1. La delegación municipal del Buena, Cardonal, con su campana de Independencia. Foto de la autora.

Un ejemplo interesante es la delegación de Decá, un pueblo con un muy alto porcentaje de profesores, que como ya vimos pertenecía anteriormente a Sabanillas.¹² Hay dos templos protestantes y uno católico y, si bien los católicos son minoritarios y su iglesia llegó apenas

¹² Se independizó en 1948 y los protestantes llegaron 10 años después. Hoy un tercio de la población es católico, dos tercios son protestantes.

en 1987, mucho después de la primera protestante de 1966, tiene una ubicación más céntrica en la plaza, junto con la delegación municipal y la primaria. La comunidad tiene más de 50 años de experiencia en la convivencia pacífica de católicos y protestantes. Hace algunos años, iniciaron la construcción de una delegación, más grande que la presidencia en Cardonal, su cabecera municipal, y tanto los habitantes del Decá como personas ajenas a la comunidad, cuando se toca el tema de la delegación, subrayan este hecho. Ahora, mediante faenas, la gran plaza que se encuentra frente a la delegación está siendo remodelada con bancas, maceteros y un espacio central digno de cualquier monumento público urbano.¹³ La delegación y la plaza del pueblo les han dado a los de Decá el prestigio que antes les hubiera dado un gran templo católico (Imagen 2).



*Imagen 2. La delegación municipal de Decá, Cardonal, Hidalgo.
Foto de la autora.*

También es digno de mencionarse, en este contexto de los espacios cívicos identitarios, el nombramiento de calles en las comunidades. En algunos casos se aplican las muy socorridas referencias a acontecimientos históricos nacionales (Insurgentes, Reforma, etc.) y a sus

¹³ Uno acaba imaginándolos como cabecera de un nuevo municipio, en el que el antiguo pueblo de Sabanillas (hoy también pueblo de maestros) dependa de ellos, aunque una reestructuración de este tipo (para la que no tengo indicios más que de orden simbólico) seguramente no se haría sin un muy intenso estira y afloja...

personajes (Hidalgo, Morelos, etc.), en otros, interesantemente, se les dan nombres en hñahñu, como en El Buena (Imagen 3).



Imagen 3. “Camino del Buena”. Foto de la autora.

Perspectivas

La diversidad religiosa creciente, manejada por muchas comunidades indígenas con una delicadeza que hubiera hecho mucho bien a quienes sufrieron la guerra de 30 años que sacudió a Europa de 1618 a 1648 por motivos similares,¹⁴ no va sin dificultades.

Históricamente, es cierto que las primeras conversiones fueron reprimidas por las propias comunidades y por los pueblos principales de maneras muchas veces violentas —tuvieron sus mártires y los recuerdan en sus respectivas iglesias—. También sufrieron medios de presión duros pero menores, que incluían sacar a base de golpes a la gente de sus casas, para realizar la faena en el pueblo principal. Fue muy socorrido impedir que enterraran a sus muertos en el panteón del pueblo o comunidad. Sin embargo, a estas dificultades, muy reales, hay que contraponer los múltiples casos en los que la negociación o el don de evitar conflictos han resultado, a través de los años, en soluciones muy creativas para permitir la convivencia.

Una de las dificultades es la separación de los dineros cívicos y religiosos, tanto de ingresos como de egresos: las cooperaciones para la feria, baile etc., que se dan en torno a la fiesta católica,

¹⁴ Sin querer forzar la comparación, hubo en aquel entonces algunos lugares en los que la guerra, el hambre y las epidemias redujeron un 70% la población, y tardaron un siglo en recuperarse de los estragos sin por ello necesariamente volverse más ecuménicos.

por ejemplo; en las que no todos los evangélicos quieren cooperar. Es cierto que una parte del beneficio se revierte en cuestiones que no necesariamente son religiosas (mejoras del pueblo), pero los esquemas de rendición de cuentas están vinculados al comité de la fiesta y no a la delegación municipal, lo cual antes no importaba; pero hoy se convierte en un asunto de poder.

Por otra parte, es interesante ver cómo la diversidad religiosa incide en los esquemas de endogamia. Tradicionalmente, la gente ha buscado pareja según patrones que se pueden trazar con cierta claridad: en manzanas y comunidades vecinas. Incluso, cuando las parejas se conforman entre migrantes (antes en la relativa libertad de la Ciudad de México, hoy mismamente del Otro Lado), la fuerza de los patrones tradicionales es impresionante. Cuando los jóvenes se juntan con alguien de otro lugar, suele ser más bien cercano y hñahñu (aunque ya no hablen la lengua).

La presión de las iglesias (en unas mayor que en otras) para casarse con personas de la misma religión, se ve redoblada por un esfuerzo de conversión cuando la pareja no comparte la misma fe. Aun así, la endogamia étnica y regional sigue siendo más fuerte que la religiosa. La comunidad incide de manera directa en esto, puesto que ofrece sin cesar, a través de los bailes, un espacio de encuentro al margen de lo religioso para los jóvenes.

No se puede dejar de mencionar una situación que en los últimos años ha conllevado al debilitamiento de las instancias y que ha permitido recentrar la identidad comunitaria en torno a las estructuras cívicas. La escuela está en riesgo de desaparecer en muchas comunidades debido a que menos niños asisten, ya que las familias son más pequeñas a consecuencia de la migración o porque huyen de las faenas, escolarizando a sus hijos en la ciudad. Asimismo, la disminución de los alumnos se debe a que cada vez existen más grupos multigrado y los padres prefieren llevar a los niños a escuelas completas en poblaciones más grandes, creando un círculo vicioso. Esto resulta triste, ya que desaparece una institución que las comunidades obtuvieron con mucho esfuerzo, sobre todo, porque se debilita el nuevo corazón de la comunidad: la escuela.

Otro tema difícil es el de las faenas y las cooperaciones. Hay pueblos en los que la convocatoria se ha vuelto laboriosa: los jóvenes, que heredaron una comunidad ya establecida con sus caminos, luz, agua, escuela, panteón e independencia de otros, no vivieron la fase de conformación de todo esto; a diferencia de sus padres y abuelos, y por ende no lo valoran igual.

Sin duda, lo que mejor sustituye la anterior estructura cívico-religiosa (que en muchos casos subsiste aunque debilitada) es tener un proyecto común en torno al cual se coopera, se hacen faenas. En los casos en los que no hay división religiosa como la fiesta o la feria tradicional, la peregrinación a la Basílica de Guadalupe o a San Juan de los Lagos (es impresionante ver cómo las peregrinaciones de ciclistas, por ejemplo, motivan a los jóvenes).

En otros casos, puede ser la construcción de una <<mega>> delegación municipal o un auditorio. De manera similar, es muy interesante la reciente instalación, en diciembre de 2010, de un monumento de piedra titulado <<La vida de los hñahñu del Buena>> (Imagen 4), en el que se aprecia a una mujer hilando y un hombre tallando lechuguilla, el cual fue inaugurado con bombos y tarolas en presencia de representantes de alto nivel de la presidencia municipal de Cardonal.



Imagen 4. “La vida de los hñahñu del Buena”, monumento inaugurado en diciembre de 2010. Foto de la autora.

Un proyecto como el eco-etno-turístico de El Alberto es muy cohesionador. Los miembros de la comunidad pertenecen a cuatro grupos religiosos —la iglesia católica, los así llamados espiritualistas, la iglesia evangélica, con dos corrientes la pentecostés Betel y pentecostés Sinaí— lo cual no afecta en nada la cohesión en torno a un proyecto que requiere de mucha energía por parte de sus miembros. Incluso se prestan el espacio común del EcoAlberto para aniversarios religiosos, sin que eso afecte el carácter totalmente <<laico>> de este espacio (Rivera, 2009). El ejemplo es interesante, pues hay casi 20 balnearios de gestión comunitaria indígena en la región, cuyo desarrollo valdrá la pena estudiar en los próximos años.

Ante el paulatino desdoblamiento de las comunidades, cuyas escuelas se achican velozmente por la falta de alumnos, los esfuerzos comunitarios como la construcción y embellecimiento de

su delegación municipal, la construcción de monumentos y otros proyectos cívicos que buscan fortalecer la identidad y la cohesión social, también son una muestra de que las comunidades luchan por sobrevivir, intuyendo que solamente las más grandes (o con los monumentos más grandes) lo lograrán. Tal vez, algunos pueblos pequeños volverán a depender en un futuro próximo de otros vecinos, al menos en lo que se refiere a la escuela, pues la suya podría cerrar por falta de alumnos.¹⁵ Si a ello se añade una <<urbanización>> en el sentido del aislamiento de las familias dentro de la comunidad (la dificultad para convocar al cumplimiento con faenas y cargos es una señal), aunada a la pérdida de la lengua, las comunidades estarían en peligro de perder su esencia indígena.

La creatividad y el dinamismo de muchos pueblos rurales indígenas frente a la diversidad religiosa y política, así como su manejo de las ausencias provocadas por la migración, contradice nuestros temores. Ojalá así sea, porque la identidad y la cohesión comunitaria son la fuerza de los indígenas, en sus comunidades de origen y donde sea que los lleve la migración, en un mundo global que no perdona la debilidad.

Referencias bibliográficas

- Aguilar Camín, H. (1982) <<Nociones presidenciales de cultura nacional. De Álvaro Obregón a Gustavo Díaz Ordaz, 1920-1968>>, *En torno a la cultura nacional*, José Emilio Pacheco et al., CONAFE y Fondo de Cultura Económica, México.
- Carranza, Francisco J. (2006) *Fiestas escolares. Enciclopedia lírico-literaria*, Editorial Avante, México.
- Kugel, V. (1986) <<L'identité ethnique et la conscience historique à travers les écoles bilingues biculturelles – Otomis du Valle del Mezquital>>, *L'Ordinaire Mexique Amérique Centrale*, Toulouse
- (1995) <<Normatividad étnica y normatividad nacional. Maestros del Valle del Mezquital>>, en *Sociedad y Derecho Indígenas en América Latina*, Thomas Calvo y Bernardo Méndez (coords.), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México D.F.
- (1996) *Les instituteurs. Formation d'une nouvelle élite indienne? (Valle del Mezquital, Mexique)*, tesis doctoral, Université de Toulouse-le-Mirail, Toulouse.

¹⁵ Esta tendencia se ve reforzada por la actitud de los mismos padres, que trasladan a sus hijos a escuelas más grandes, y de ser posible, no indígenas, por tener éstas mayor prestigio. Las escuelas receptoras los reciben con los brazos abiertos, ya que les ayudan a resolver su propio problema de número de alumnos.

- (1998) <<Pueblos nuevos y cambios de religión. Valle del Mezquital>>, *Segundo Coloquio Otopame*, Museo Nacional de Antropología (Memoria en prensa)
- López, Oresta (2001) *Alfabeto y enseñanza domésticas. El arte de ser maestra rural en el Valle del Mezquital*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Consejo Estatal para la Cultura y las Artes Hidalgo
- Ozouf, J. y Ozuf, M. (1992) *La république des instituteurs*, Gallimard / Seuil, Paris
- Ramírez, R. (1972) *Movimiento de la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés. Libro histórico*, Pachuca, Hidalgo
- Rivera Garay, M.G. (2009) <<El Alberto, Ixmiquilpan. Una comunidad hñahñu transnacional en busca de alternativas de desarrollo>>, *XI Coloquio Internacional sobre Otopames*, Universidad de Florida del Sur, St. Petersburg (Memoria en prensa)
- Sarat, Leah M. (2010) *The God without Borders and the Mexican Dream: Religion, Space, and Migration in El Alberto, Hidalgo*, Tesis Doctoral, University of Florida, Gainesville
- Velázquez Sánchez, J. J. (2003) *Vademécum del maestro de escuela primaria*, Editorial Porrúa, México

MARTÍN CECILIO (1898-2009). MONOLINGÜE HÑAHÑU DE GUNDHÓ

Richard M. Ramsay

Cementerio

El año pasado en julio, enterramos a Martín Cecilio Toribio. Llegaron cuatro generaciones al cementerio de Gundhó, ubicado en la primera cresta de las montañas al norte de Ixmiquilpan, Hidalgo. La carretera parecía un estacionamiento: había coches con placas de varios estados, incluyendo de Estados Unidos. Varios hijos y nietos se sumaron a la tarea de rellenar el foso con piedra y tierra.

En el cementerio están las ruinas de una capilla construida en 1834, la cual era un lugar de descanso para los peregrinos que salían de Santuario a Orizabita. En 1942, se obtuvo el permiso para establecer el camposanto. Antes, para enterrar a los difuntos, había que cargarlos durante 12 km hasta la iglesia en Orizabita. El camino que permite llegar en coche fue construido en 1978; sin embargo, se pavimentó en su totalidad hasta el año de 2009.

La lápida indica que Martín nació en 1890. No existen documentos oficiales ni certificado de bautismo, pero para satisfacer requerimientos del Seguro Social, se tramitó un documento que declaraba su nacimiento en 1898. Mis datos indican que su hermano mayor, Leonardo, nació en 1895, y que Martín era un joven con familia en la época de la Revolución. Seguro nació a fines del siglo XIX. Fue un hombre muy activo durante todo el siglo XX.

Cultura

<<Cultura es un conjunto complejo de elementos que incluye al conocimiento, las creencias, el arte, la moral, las leyes, costumbres, y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el hombre como un miembro de la sociedad>> (Tylor, 1871: 1). La transferencia de cultura es a través de los individuos y pasa de una generación a otra. Este texto habla de Martín, y al hablar de él también lo hace de la migración de otomíes descrita en el *Códice de Huamantla*, de la tenencia de la tierra en Tlaxcala; de Martín como migrante con los nahuas en la Huasteca, de sus relatos de tradiciones otomíes en Gundhó, de sus habilidades en la vida y el trabajo, de su carácter y valores de familia y comunidad; de la cultura popular y desarrollo; de su relación con el Estado Nacional y la lengua hñahñu.

Por lo que se hace uso de ejemplos de la historia, tradiciones, creatividad en el carácter, valores y educación en Gundhó, a partir de la figura de Martín Cecilio. Asimismo se describe

qué cultura pasó éste a sus hijos a lo largo de sus 111 años de vida. Iniciando con la historia y finalizando con la ubicación y situación actual de sus descendientes.

Historia

En 1719, tres personas de Orizabita compraron, y registraron en Actopan, un terreno en los cerros, al norte de José de la Fuente. Notaron que no era apto para agricultura, pero tenía árboles y la madera sería útil para construcción y carbón. El terreno se conocía como Huafrí y se consideraba como un barrio de Orizabita; sin embargo, la gente de allí era bastante independiente y vendía sus productos directamente en Ixmiquilpan, Zimapán o Cardonal, sin depender de comerciantes en Orizabita. Los lugareños no cuentan con una tradición de trabajo en las haciendas ni en las minas. De esa manera mantuvieron su unidad e identidad otomí. En contraste, la mitad de la población de los otros barrios <<trabajaba en las casas de los indígenas o mestizos más pudientes, desarrollando el trabajo de peones, tlachiqueros o mozos>> (Williams, 1950: 24).

Durante la Lucha de Independencia, Orizabita estuvo de lado de los insurgentes y en el tiempo de la Revolución Mexicana, el pueblo no participó de manera activa. Al principio, la distinción entre federales y revolucionarios separó a Huafrí de Orizabita; cuando los federales quemaron dos casas en Gundhó, la gente se fue al norte, por el rumbo de Jacala, de donde venía el líder Nicolás Flores. Trabajaban como peones migrantes en las milpas de la Huasteca —en lugares como Pisaflores y Tlanchinol, donde la gente hablaba náhuatl— y cuidando ganado. Martín (Imagen 5) en ese entonces, se ganó el respeto de los hechiceros y la cultura de esta región. Es probable que durante este periodo falleciera su primera esposa e hijos (no hay datos certeros sobre ellos).



Imagen 5. Foto de Martín Cecilio.

Tras la Revolución —con el consecuente desplazamiento de gente—, Huafrí fue dividido en tres comunidades: Gundhó, Dezha y Cuesta Colorada (al principio llamada Zingú). Gundhó todavía era barrio de Orizabita. Santiago Cecilio tenía una casa en el área de Gundhó pero sus hijos, Leonardo, Martín y Esteban, nacieron en lo que después fue Cuesta Colorada (donde tenía otros terrenos). Luego los tres hermanos construyeron casas en Gundhó.

Además de 71 cuartillos de milpa —la cantidad de maíz que puede producir el terreno— que heredaron de su padre, los hermanos compraron o prepararon más en el monte y obtuvieron 96 cuartillos de milpa adicional en Gundhó. En 1962 dividieron toda su herencia entre los tres y los respectivos hijos/primos adultos (Figura 1). En total, Leonardo tuvo más descendientes que Martín.

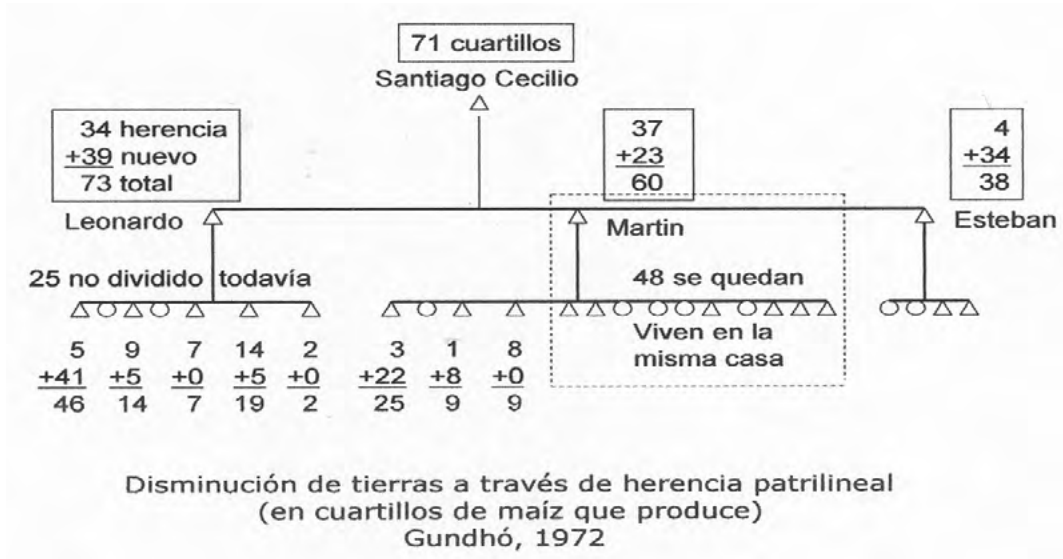


Figura 1. Distribución de tierras.

Leonardo ejerció el cargo de representante de la comunidad frente a las autoridades del municipio por muchos años. Cabe señalar que un juez —el cual era elegido anualmente y podía ser hasta un joven de 18 años—, tenía responsabilidad administrativa y judicial.

Tradiciones

Algunas de las tradiciones que Martín enseñaba eran sobre las ofrendas que se debían hacer a *Zidada Mehai* (Dios de la Tierra), *Zidada Toho* (Dios del Cerro) y a los difuntos —la cual es diferente a la de la fiesta de Todos Santos— y la Piedra, ubicada en el valle de abajo (Santa María Tepeji, ahora llamado Nicolás Flores), que se conoce como la Virgen de la Ferrería, hoy en día, se acude a esta Piedra para pedir protección en el viaje <<al Norte>> y éxito para ganar dinero en el trabajo en los Estados Unidos.

Habilidades

Martín les transmitió a sus descendientes las habilidades del cultivo de maíz —la base de las culturas en Mesoamérica— y como otomí, los adiestró en todos los trabajos relacionados con el maguey y sus usos —los otomíes son conocidos también como <<la gente del maguey>>—. En los cerros, enseñó a las personas sobre la carpintería, necesaria para hacer bancos de tres patas, cabos de hacha y de zapapico y bateas de ocote, que luego podían vender en el *tai* (mercado).

Creatividad

Martín sin duda tenía un carácter muy creativo. Sus héroes como Hipólito Pedraza, un otomí humilde, que construyó un acueducto en el año 1851 para traer agua desde el manantial en El Nando a Orizabita; también hablaba mucho del valor de la propiedad privada, supervisó el trazo de los límites de Huafrí y lo registró en Actopan. Aún hoy, se le considera como una autoridad, por lo que respecta a la ubicación de las mojoneras —entre las que se incluye una mata de maguey verde en el cerro de Banxú—.

Otro de los héroes de Martín fue Maurilio Muñoz. Quien era antropólogo del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM) —colaboró en la planificación de dicho programa que fue establecido por el Poder Ejecutivo en 1951—. Era un otomí, hijo de un maestro en Tasquillo. Le gustaba caminar en los pueblos para conocer a la gente. Ayudó a Manuel Gamio y al Instituto Indigenista Interamericano en el *Proyecto del Valle del Mezquital* de los años 1940. Sensibilizó a todos los ingenieros sobre la cultura otomí e impulsó proyectos de agua potable, electrificación, caminos, siembra de manzanos, sistemas de riego y mucho más. Fue padrino de Roberto, el tercer hijo de Martín, y de otros jóvenes en Gundhó.

En 1970, el presidente nombró a Maurilio como vocal del PIVM —el programa contó con un presupuesto mayor que al asignado al estado de Hidalgo—. Era el único vocal que podía hablar en hñahñu con la gente. Siguió en contacto muy personal con la gente de los pueblos, por ejemplo, en unas fotos, publicadas el 21 de mayo de 1972 en el <<Magazine Dominical>> del *Excelsior*, puede verse a Muñoz como padrino de Armando Cecilio y Basilia García, en la

primera boda católica celebrada en Gundhó (oficiada por el padre Arturo Arrequín). El novio era sobrino nieto de Martín e hijo de un ahijado de Maurilio.

Más allá de sus héroes, Martín también se asombraba del ingenio de otros. En un viaje que hizo conmigo al Tajín acompañado de dos de sus hijas y unos nietos, quedó impresionado por la creatividad y las construcciones de los indios de otra época. Además, visitamos Teotihuacán —cuando íbamos de regreso a Gundhó—.

El ingenio y espíritu creativo, lo heredó a sus descendientes. Alfonso, su hijo mayor, tomó un pequeño curso de fruticultura que duró dos semanas en Tasquillo y luego trabajó como promotor del cultivo de manzanos. Otro de ellos, Roberto, trabajó como traductor y locutor en hñahñu para la Radio Escuela, XHD-FM, en Ixmiquilpan.

Valores

Una parte del carácter de Martín fue dar valor a la familia y respetar a los individuos, incluso las opiniones de los niños. Marcelo, uno de sus hijos, recién regresaba de trabajar en Texas cuando su hermano Apolonio, entonces niño, se puso muy grave. Martín decidió mandar a este último con una curandera nahua, cerca de Tamazunchale. Le dijo a Marcelo: <<Tienes que ayudarlo, es tu hermano>>.

Marcelo decidió llevar a Apolonio a Tamazunchale en autobús. Lo acompañaron su madre, otro niño y un bebé. La gente en la terminal dijo: <<Ya tenemos un muertito>>.

Llegaron a Tamazunchale. Después de caminar río arriba media hora, encontraron la casa de la curandera, quien sacó la estufa de su cocina para hacer espacio a la familia otomí. Mariana, la madre, hablaba nada más hñahñu y la curandera solo náhuatl. Marcelo tuvo que traducir del hñahñu al español y un sobrino de la curandera del español al náhuatl. Se quedaron dos semanas con Marcelo comprando los pollos que la curandera pedía para hacer caldo, así como suero y medicinas, y hacía ofrendas a varias imágenes. Se salvó la vida del niño.

Según criterios antropológicos, Martín se identificaría como un funcionalista con interés, que une a la familia, la comunidad y al área. Cuando comenzó a darse cierta desorganización en el pueblo a causa de tanta migración —lo que impactó en el trabajo compartido en la comunidad— decidieron organizar una fiesta anual, en enero; justo en el tiempo en que muchos regresaban del norte para visitar o quedarse. La primera fue en 1995, no era una tradición; pero tuvo la función de unir a la gente una vez al año.

Además del festejo, se convino construir una iglesia para la imagen del Cristo (que unos seminaristas habían ayudado a adquirir). Invitaron a otras comunidades a participar, lo cual funcionó para reunir a los pueblos en los cerros. En 2007, la iglesia fue inaugurada por el obispo de Tula.

Educación

Aunque monolingüe y sin una educación formal, Martín apoyó el establecimiento de una escuela primaria; en 1947, donó la tierra para la misma. La primera maestra, María Torres de Tetzú daba sus clases a la sombra de un gran encino, usaba la tierra y un palito a modo de pizarrón y gis, para enseñar a escribir en hñahñu y español. Ofrecieron tres años de primaria.

En 1972, un nieto de Martín, Armando Antonio fue el primero del Gundhó en terminar la primaria en el internado de Los Remedios. Luego, estudió la secundaria en Cholula e Ixmiquilpan. Desde entonces, ha trabajado como maestro bilingüe en el área.

Entre 1973 y 1974, un hijo de Martín, Bernardino, a la edad de 18, terminó en solo un año los tres que le faltaban de la primaria en el internado de La Huerta, cerca del Nevado de Toluca. Había estudiantes que hablaban otros idiomas indígenas e insistían en seguir usando su lengua mientras aprendían español. La directora suplicó a Bernardino que se quedara otro año para ayudarla, porque parecía estar muy compenetrado con los estudiantes más chicos. Él lo hizo con la condición de que pudiera traer a su hermano Marcelo, de 24 años, para que también tuviera la oportunidad de terminar la primaria. Fue un éxito para los dos.

Varios de los habitantes de Gundhó siguieron su educación secundaria en otros lugares o en Ixmiquilpan, hasta que en 1999, doce pueblos de los cerros solicitaron al gobernador que se estableciera un bachillerato en su área. Fue inaugurado en Gundhó, bajo la figura de Centro de Educación Media Superior a Distancia (CEMSaD).

La primera generación de estudiantes fue la <<pionera>>. Aunque era un telebachillerato, no había electricidad adecuada para la televisión; se usaban salones prestados de la primaria del pueblo y dos o tres estudiantes compartían un libro. Para compensar estas deficiencias el director, Mario Moreno, consiguió unas cámaras de video y mandó a los estudiantes a filmar en sus pueblos —Texcadho, Agua Florida, Huacrí de la Paz, El Manantial, Cuesta Colorada y Gundhó—. Los resultados fueron muy interesantes.

En uno de ellos, filmado en 2001, hay una entrevista que Jovita Cecilio, Jaquelin Cecilio y María de Jesús Rubio le hicieron a Martín Cecilio en Gundhó, cuando tenía 102 años de edad (dos de la muchachas eran sus nietas). Para los lingüistas, resulta importante que en dicho registro Martín hablara en hñahñu a las niñas, que son fluentes en el idioma (en mi experiencia, la presentación cambia cuando se habla hñahñu con una persona que no es nativa). En 2006, Martín Cecilio fue el padrino de la quinta generación y lo homenajearon en la ceremonia de clausura de cursos.

Descendientes

A continuación, se presenta el árbol genealógico y línea de descendencia de Martín Cecilio (Figura 2). Como puede verse, tuvo 14 hijos, 60 nietos, 86 bisnietos y 22 tataranietos.

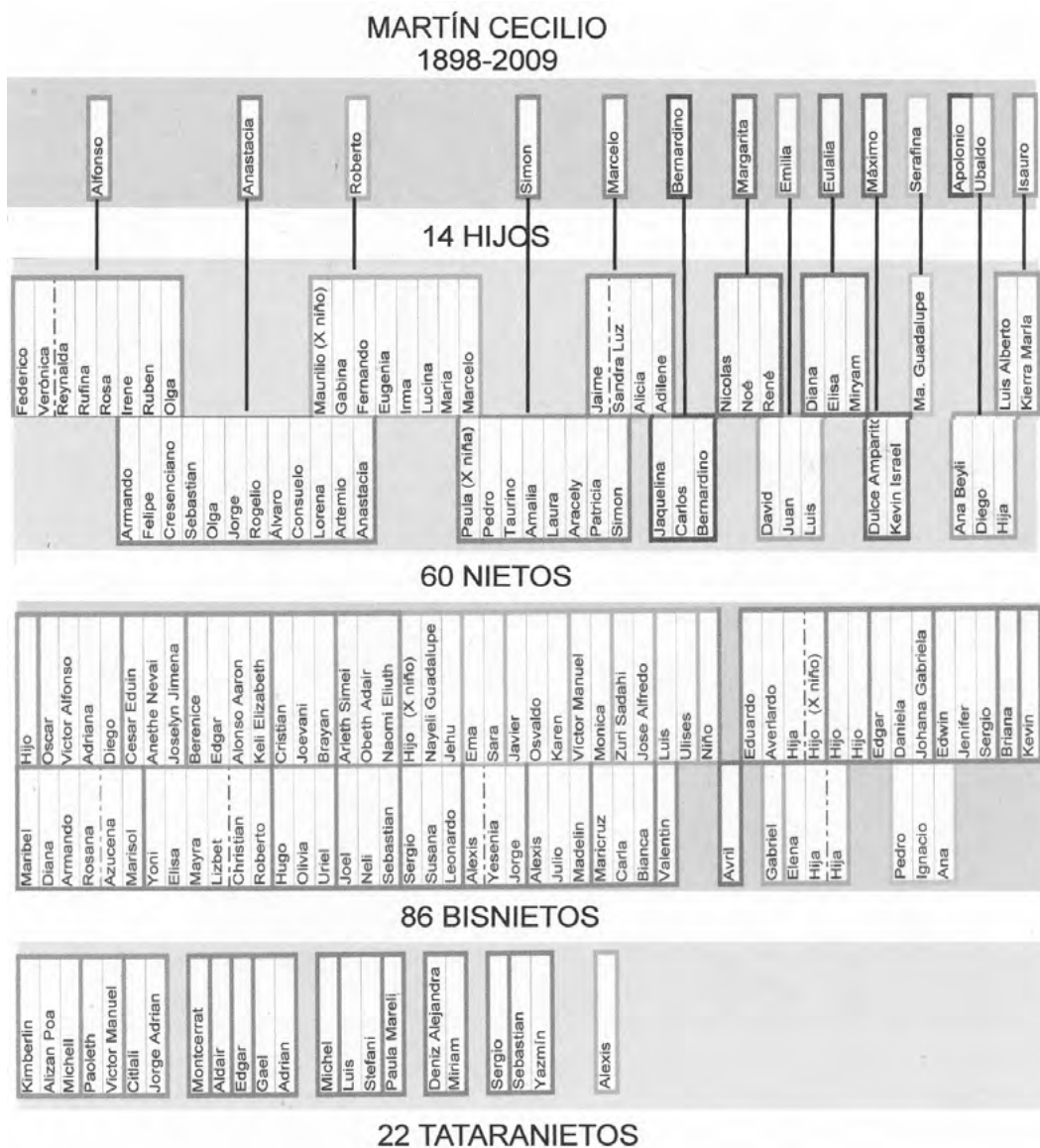


Figura 2. Árbol genealógico de Martín Cecilio. Elaboración propia.

Migración

Alfonso, uno de los hijos de Martín, fue el primero de Gundhó en irse a trabajar a Texas en el año de 1960. Lo llevaron unos amigos de La Pechuga. Luego, en otro año, como ya conocía el camino, se llevó a su hermano Roberto. Después, éste se trajo a dos amigos de Gundhó.

Al día de hoy, 84 de los 182 descendientes de Martín, han vivido en Estados Unidos: 13 de ellos cuentan con residencia o ciudadanía; 26, todavía no tienen papeles; 6, están casados con estadounidenses y 31, nacieron allá. A continuación se presenta una relación más puntual del estatus migratorio de los mismos (Figura 3).

Cambio cultural

Lo que aprendió Martín de sus antepasados, aplicado a su nueva realidad económica, política, social y educacional, determinó el cambio cultural que pasó a sus hijos de generación en generación.¹⁶

Referencias bibliográficas

Magazine Dominical (1972) <<Fotos de la primera boda católica celebrada en Gundhó>> [imagen] *Excelsior*, 21 de mayo.

Tylor, Edward B. (1871) *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: J. Murray.

Williams García, R. (1950) *Etnografía y folklore de la zona árida del municipio de Ixmiquilpan Hidalgo. Orizabita* (es el mismo mecanuscrito que el autor tituló <<Informe sobre el pueblo V de Orizabita del municipio de Ixmiquilpan, Edo. de Hidalgo>>. Informe escrito después de visitar el pueblo en el periodo comprendido entre el 30 de marzo y el 8 de abril de 1950) México: Biblioteca del Instituto Indigenista Interamericano, p. 24.

16 La ponencia que dio origen a este artículo terminó con la presentación de un álbum de fotografías de familias que viven en Gundhó, Ixmiquilpan, Colorado, Florida, Carolina de Norte y Georgia

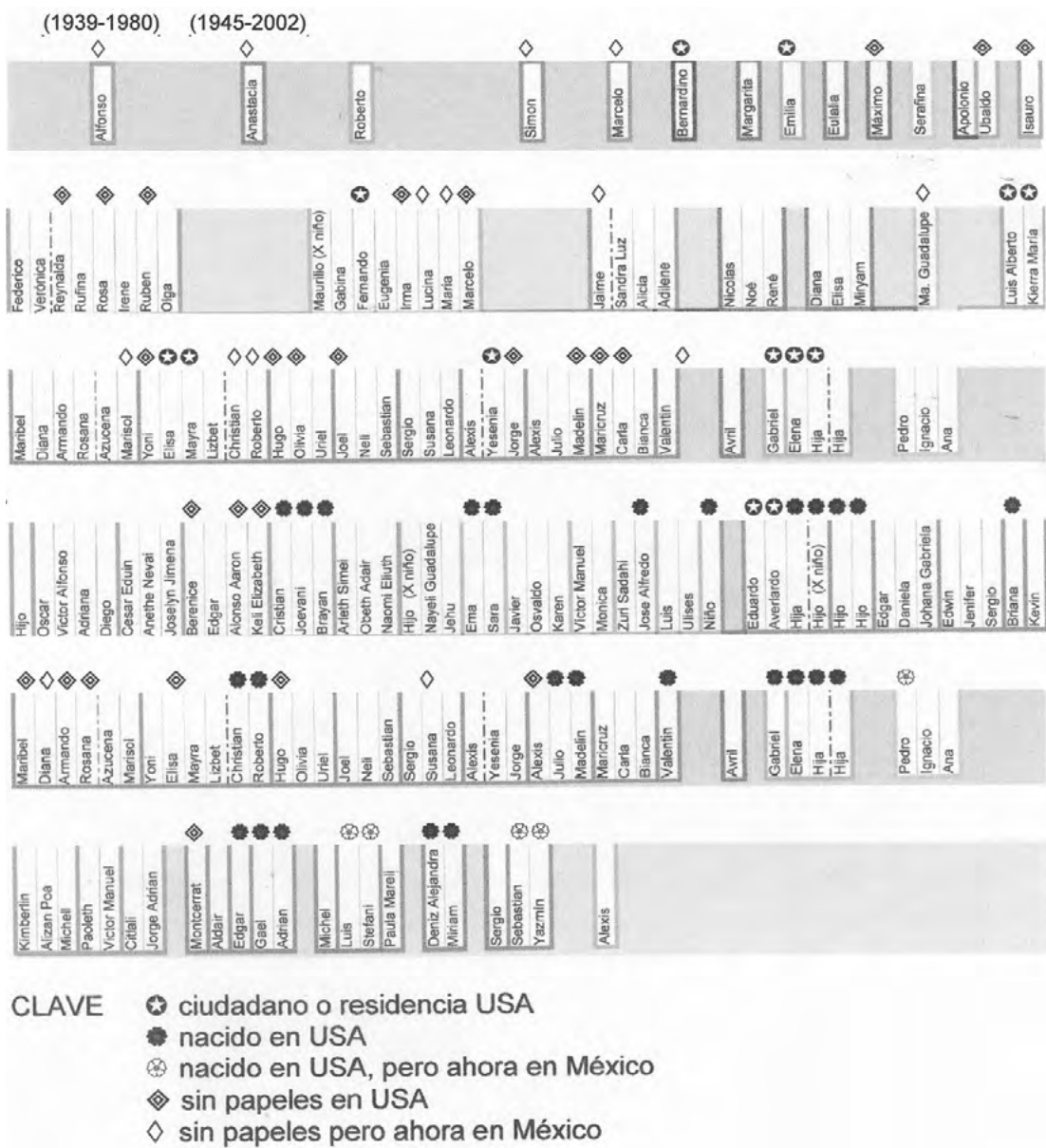


Figura 3. Estatus migratorio de los descendientes de Martín Cecilio. Elaboración propia.

LA REVALORACIÓN DEL PATRIMONIO ENTRE LOS PAMES DE SAN LUIS POTOSÍ. ELEMENTOS DE REFLEXIÓN DE LA CULTURA TANGIBLE E INTANGIBLE

Hugo Cotonierto Santeliz

Instituto Nacional de Antropología e Historia-San Luis Potosí
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

La presente ponencia pretende mostrar, a partir de los casos de Santa María Acapulco y el Ejido de La Palma, la evidencia de un proceso de reflexión colectiva que los indígenas han colocado en el centro de sus prácticas e identidad como grupo. Por un lado, luego del incendio de la iglesia y la pérdida de buena parte de sus objetos sacros, la comunidad de Santa María Acapulco plantea la necesidad de <<renovar *el costumbre*>> a la par de la <<renovación>> de su templo, ya que si bien es cierto que el templo es un referente de buena parte de sus prácticas, las danzas, cantos, música y rituales se discuten como fundamentales en la continuidad del grupo y como parte de una herencia generacional que se debe reactivar. Por otro lado, en el Ejido de La Palma varias comunidades indígenas llevan a cabo una pugna y lucha en defensa y manejo de sus tierras ante un evidente rechazo al programa PROCEDE; esta relación tensa ha reactivado los nexos intercomunitarios y se manifiesta una protección de espacios de reproducción social y ritual; de los cuales no había sido preciso exaltar sino hasta estos momentos coyunturales.

Así, la idea de re-valoración del patrimonio por parte de los actores, pone en el centro de la atención de las instituciones y la visión académica estos aspectos sensibles en tono al <<valor>> de los referentes materiales y prácticas rituales que deberán ser tomados en cuenta en múltiples procesos de <<intervención>>, tan directos como las acciones de restauración o las políticas de reorganización territorial, así como de cada vez mayor intercambio interdisciplinario en estas temáticas que lleven a nuevos diálogos convergentes.

Santa María Acapulco: la iglesia, sus prácticas y significados

Uno de los referentes materiales que tienen los xi'oi de Santa María Acapulco es su templo católico, considerado como una joya de empresa franciscana en la Sierra Gorda. Este espacio ha sido fundamental para la celebración de las principales fiestas y ritos agrícolas y curativos. Tras el incendio del 1 de julio de 2007, cuando un rayo cayó en su techo de palma y consumió casi en su totalidad los objetos sacros, donde la gente salvó algunos santos y vírgenes que tienen entre las más preciadas; los indígenas llevarían a cabo una intensa reflexión de su

patrimonio, en términos no sólo del edificio y los objetos sacros que se habían perdido (por supuesto, imprescindibles para su tradición cultural), sino también de sus prácticas ancestrales y los saberes proyectados en el tiempo; de lo que localmente se le llama <<el costumbre>>. ¹⁷

Justo en estos términos, el incendio de la iglesia y la pérdida de muchos de sus objetos colocarían en el centro de atención de un amplio sector de la comunidad xi'oi, lo que había representado y representa hoy ese espacio y, sobre todo, aquellas prácticas que giraban en torno a las fiestas, ofrendas y rituales que se desarrollaban a partir de la jerarquía de cargos y la participación del resto de la comunidad. La preocupación de los más ancianos giraba en torno a ¿Qué había pasado con las danzas que ya casi no se hacían? ¿Por qué algunas personas (sobre todo los más jóvenes y los migrantes) han ido dejando atrás sus creencias y prácticas? ¿Cómo las nuevas ofertas religiosas han venido a cambiar las costumbres? y ¿Cómo se llevaría a cabo una renovación del *costumbre* a partir de la <<renovación>> —restauración— de la iglesia? De este modo, se proyectaba una preocupación por enseñarle a las nuevas generaciones acerca de las danzas, la música, los cantos y rezos en latín, las ofrendas a los vientos y truenos —que ya casi no se hacían—; la participación de la gente tendría que ser motivada desde los dirigentes y el Consejo de Ancianos en virtud de una preocupación ante la posible pérdida de sus prácticas ancestrales

El incendio y su impacto social

El suceso que marcaría un antes y un después en la historia local de Santa María Acapulco tendría importantes implicaciones sociales, ya que las razones que explicaban la caída del rayo y el subsecuente incendio remitirían a varios factores. Uno de ellos sería atribuido a la falta de ofrendas que tradicionalmente se habrían realizado en honor a los vientos y truenos, puesto que se sabía que se había estado postergando hasta que llegó el fatídico suceso. Algunas otras razones del acontecimiento estarían ligadas a la presencia cada vez más frecuente de grupos religiosos no católicos, además de la falta de interés de las nuevas generaciones por llevar a cabo las fiestas y celebraciones que los padres y abuelos habrían enseñado. Lo que terminaba por articular todos estos argumentos se relacionaba de algún modo con el debilitamiento y posible fragmentación de ese complejo llamado *el costumbre*.

A pesar del sentimiento de pérdida que había provocado el evento entre los acapulquenses, que entonces se sentían <<huérfanos>>, también se motivaría una preocupación cada vez mayor

¹⁷ El *costumbre* se refiere al conjunto de prácticas y conocimientos que se han heredado por el juego intergeneracional (lengua, danzas, mitos, ritos) y que forman parte del corpus de la colectividad, al ser una obligación moral para con el grupo; lo que se espera de un individuo de modo tal que sea aceptable para su sociedad. Así, el *Costumbre* es una noción que aglutina la parte fundamental del grupo, su singularidad y marca de identidad étnica y regional.

de lo que quedaba de su cultura, y de lo que la comunidad tendría que hacer ahora frente a esas pérdidas sistemáticas. Se expresaba ya, desde tiempo atrás, acerca de esta <<pérdida>>; pero para cuando se planteó la posibilidad de rescate de la iglesia y sus objetos sacros mediante la restauración material, también se hablaba de <<renovar el *costumbre*>> y fomentar en toda la población una reactivación de las danzas, música, cantos y la celebración de las ofrendas a los truenos. Todas estas reflexiones nacerían de entre los estratos de la organización más consistente de los xi'oi: la jerarquía de cargos fundada en la Gobernación Tradicional, el Consejo de Ancianos, las Autoridades Civiles —Jueces— y los Especialistas Rituales.

La re-activación de ritos

Algunas de las prácticas que volverían a cobrar relevancia en la dinámica indígena serían los rituales de agradecimiento por las lluvias y cosechas, así como de la persuasión hacia los truenos, para evitar que dañen las cosechas, casas y espacios comunitarios. Estos rituales son dirigidos por el curandero, pero tiene una incidencia importante la convocatoria que hacen el Gobernador Tradicional y el Juez para congregar a la comunidad.

En el 2009, luego de la celebración a los muertos, se llevarían a cabo algunas ofrendas en los campos de cultivo, ofrendas que generalmente realizan las familias extensas y son presididas por los padres de familia y el curandero de la comunidad. Otro de los eventos que no sólo articulaba el ámbito doméstico (de la unidad familiar) sino también el comunitario, fue la celebración de las ofrendas a los truenos, cuando comenzaba la época de lluvias y la presencia inminente de estos. En mayo del 2010, tras celebrar la Semana Santa y la Santa Cruz, encabezadas por el curandero y las autoridades locales, se iniciaría un circuito de ofrendas en varios de los ranchos del ejido de Santa María, *costumbres* de los cuales prácticamente ya habían dejado de hacerse hacía algunos años.

Comenzaría en Santa María Acapulco la elaboración de una ofrenda compuesta de velas, veladoras, pan, galletas saladas, refrescos y varios *bolimes* (grandes tamales de un pollo entero cubierto de chile y masa) elaborados con pollo o huevos cocidos. El día del evento el curandero dirigiría la colocación de los alimentos en una gran mesa dispuesta debajo de una enramada fabricada *ex profeso* para el evento en el atrio de la iglesia, luego, cuando todos hubieran entregado su parte, el curandero cortaría en pedazos los *bolimes* y dejaría la ofrenda un buen rato ahí para que <<comieran los vientos y truenos>>. Más tarde, se repartirían los alimentos entre todos los presentes; una vez que los truenos los degustaran. Esas ofrendas se realizarían en otros ranchos, como en La Compuerta el 19 de mayo, ahí la enramada comunitaria (colocada frente a la pila o depósito de agua) aglutina a buena parte de los habitantes de este rancho y de ranchos vecinos que llevan sus alimentos para ofrecerlos a los truenos; el curandero dirigiría

el ritual y haría prometer a los presentes las ofrendas de los siguientes años. Algunas otras se harían en junio en ranchos como San José y El Mezquital para finalmente culminar el 1 de julio en el atrio de la iglesia, colocando una gran ofrenda dirigida a los truenos, esta última serviría además como acto de expiación y aniversario del incendio.

Con este ejemplo, nos damos cuenta de algunas prácticas indígenas que se han reactivado y rituales que se han articulado nuevamente, ante la apariencia de irse desvaneciendo por el desinterés y los cambios generacionales. Sin embargo, frente a hechos tan impactantes como el incendio de la iglesia, se vuelve la mirada hacia el interior de la propia cultura y el modo en cómo se define el ser pame y de su patrimonio, activando otra vez, en algunos casos, prácticas que se consideran definitorias del ser xi'oi. Pero, además, otros fenómenos han comenzado a girar a partir de la <<reactivación>> de sus prácticas, como el hecho de considerar obligación del gobierno <<pagar para que se haga música, danza y cantos>>; se dice que el gobierno tiene interés en que se continúe, y en ciertos casos se <<recuperen>> dichas prácticas, cosa que entre los indígenas se comienza a capitalizar como beneficio no sólo para ellos, sino para toda la sociedad y el gobierno. Un <<valor>> más se integra al que de por sí tenían (y les daban ellos mismos) las prácticas de los pames, ya que ante el interés del Estado para que se <<sigan conservando las costumbres>>, los indígenas ven ahora la posibilidad de acceder a ciertos <<apoyos>>, condicionando en muchos casos la realización de una danza, la participación de los músicos y rezanderos, por ejemplo. Pero también es cierto que algunos rituales, como las ofrendas a los truenos, de siembra y cosecha, o de tipo familiar (como la celebración a los muertos), continúan bajo su propio cauce sin que se vea condicionada su realización ante un eventual <<apoyo>> ofrecido o solicitado ante <<el gobierno>>.

El Ejido de La Palma; lugares sagrados y conflicto agrario

En el Ejido de La Palma, que aglutina una veintena de comunidades xi'iuy distribuidas entre el municipio de Tamasopo y Rayón, las condiciones de vida son un poco distintas (pese a que son del mismo grupo pame, solo que forman dos variantes dialectales) a las de Santa María Acapulco. Por un lado no existe una articulación plena de todas las comunidades indígenas del ejido bajo la jerarquía de cargos; el Gobernador Tradicional no es la figura que congrega a todos, más aún, existen dos Gobernadores Tradicionales para cada sector que lo reconoce como legítimo.

A diferencia de Santa María Acapulco, el centro civil y religioso es fundamentalmente mestizo, y la figura del Delegado y Comisariado ejidal no logra —además no pretende hacerlo tampoco— convocar a eventos de tipo <<tradicional>> que en su caso sí lo hace el Gobernador Tradicional de Santa María Acapulco, reuniendo a gente de al menos 10 ranchos. Esto tiene

que ver de algún modo con la diferencia cultural entre unos y otros, puesto que las autoridades mestizas no son precisamente las que estimulen las prácticas indígenas en el <<centro>> del ejido (La Palma), en todo caso dichas prácticas se realzarían en cada rancho a su manera.

De este modo, cada rancho xi'iyu se desempeña con cierta autonomía a partir de sus autoridades locales (jueces) y el grado de cambio cultural es muy variable entre un rancho y otro, lo que quiero decir es que en algunos ranchos hay mujeres completamente monolingües; en otros las danzas, curanderos y la elaboración de ciertos artículos de palma se han perdido (ya que aseguran haberlos tenido en otro tiempo). Pero aún ante esta variedad del ser xi'iyu existen elementos que les son comunes, particularmente ciertos ritos agrícolas y de curación que se verifican en la geografía regional de cerros, sótanos y cuerpos de agua. Existe una continuidad de prácticas y/o creencias que forman parte sustancial de su patrimonio.

Cerros, rocas y mojoneras; lugares de ofrenda

Los pames del norte tienen como práctica habitual la atención de sus enfermedades y padecimientos mediante curanderos que hacen uso de múltiples procedimientos que incluyen el uso de plantas, animales y minúsculos objetos de barro llamados <<cantaritos>> o <<saljuás>>. Estas prácticas por sí mismas representan un elemento fundamental de su singularidad cultural —incluso de diferencia con relación a sus parientes de Santa María Acapulco, quienes no utilizan del igual modo estos objetos— forman parte de una herencia generacional que aún es vigente, sigue siendo <<útil>> (según la cualidad que tendría el patrimonio).

Estos objetos de curación son colocados por los curanderos en los límites de los ranchos, justo encima y alrededor de las mojoneras, espacios que son llamados localmente *Kanté Kamuís* (pueblo grande), referencia que en la cosmovisión xi'iyu remite al espacio-pueblo de los antepasados. Una referencia de la gente del rancho de Agua Puerca viene a apoyar esta idea, pues los más viejos recuerdan cuando sus padres y abuelos asistían a colocar estos <<cantaritos>> sobre grandes piedras en las cumbres de los cerros en el contorno del territorio que ahora forma el rancho, estas grandes rocas eran llamadas del mismo modo (*Kanté Kamuís*), pero las nuevas generaciones colocaron las figuras de barro en las mojoneras también (tal vez, en el fondo ambas cumplían el mismo cometido: marcar el territorio pame).

Además de las cumbres de los cerros, donde se encuentran estas añejas marcas, los sótanos sirven también como espacios para colocar muchos de estos objetos de curación y ofrenda a los truenos, al diablo y los muertos; las entidades del panteón indígena. En varios de los ranchos donde se realizan dichas prácticas se ha constatado la existencia de estos lugares que sirven como lugar de reproducción cultural (ritual), y también como espacios de diferenciación étnica, ya

que marcan un límite con pueblos vecinos no indígenas, al mismo tiempo que son compartidos con los otros ranchos indígenas que realizan estas prácticas de ofrenda.

El <<valor>> del territorio; encuentros y desencuentros

En el 2007, con la implementación del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE), en el Ejido de La Palma comenzaría un largo e intenso proceso de búsqueda de acuerdos para tratar de incluir las tierras del ejido en dicho programa. Fundamentalmente se crearía un clima de confrontación y descontento, por un lado los ganaderos y la élite local impulsarían el programa no sólo para sus casos particulares sino que buscaban que el ejido entero se integrara.

Si consideramos que el uso que tienen las comunidades indígenas de su territorio es de tipo comunal, donde las tierras se rotan y se distribuyen mediante asambleas comunitarias, además de la existencia de espacios reservados, por ejemplo, para la recolección de palma o chamal, así como de gran cantidad de espacios sagrados distribuidos en tierras límite e intercomunitarias; se podría entender el rechazo categórico de la mayoría de los ranchos pames hacia el PROCEDE.

Esta situación ha provocado que se establezcan dos grandes bloques en defensa de su patrimonio, por un lado la élite local de la cabecera ejidal y por otro, un grupo de indígenas que aglutina representantes de varios ranchos. La confrontación ha trascendido la discusión de la certificación de derechos agrarios para trasladarse al ámbito étnico; el grupo de indígenas busca ahora el establecimiento de un ejido <<sólo de gente indígena>>, con autoridades indígenas y la expulsión de los mestizos. La confrontación física no ha estado ausente, incluso se verificó la toma del salón ejidal por parte del grupo de indígenas y, ante la expulsión de los que tomaron el inmueble, este grupo ha autodenominado en la actualidad una cede de las autoridades comunales (en el rancho El Piruche, nombrado por los activistas como *La Nueva Palma*, con sus autoridades <<comunales>>), siendo un antecedente de la separación del Ejido de La Palma, para erigirse como un nuevo pueblo autónomo.

Al cerrar filas, algunos indígenas están apelando a los títulos otorgados desde el Virreinato y restituidos en 1922 <<a los indígenas de La Palma>>, para esa nueva lucha por una reivindicación étnica, en la que los espacios de reproducción social, en este caso la tierra, ha sido uno de los detonantes de tal proceso.

De este modo, si bien es cierto que la añeja relación entre indígenas y mestizos no había cobrado mayor confrontación ni generado un enfrentamiento como el actual, es justo a partir de la idea de fragmentación del territorio y a exclusividad de la tierra, que la reivindicación étnica suponga el principal argumento en esta lucha, ya que precisamente el nivel de significación

del territorio ejidal tiene matices más sutiles y profundos: no sólo son espacios de producción y reproducción (en términos economicistas y utilitaristas), sino espacios con una fuerte carga simbólica y de anclaje histórico, tal vez los únicos reductos de su autonomía social y cultural, el espacio privilegiado de su continuidad en prácticas y visión del mundo.

Varias miradas sobre el patrimonio

Con base en los casos anteriores, podemos notar interesantes procesos de reflexión de la cultura propia al interior de las sociedades pames. Por un lado, Santa María Acapulco acompaña el proceso de restauración de su iglesia con la reactivación de sus costumbres, reafirmando el valor de su patrimonio, no como reflejo de lo material perdido, sino como complemento fundamental del complejo cultural acapulquense. Así, la pérdida de los objetos materiales y la eventual amenaza de pérdida de los rituales y creencias, coloca en un lugar privilegiado aquello que es singular y característico de su cultura: los significados en torno a los objetos sacros y las prácticas propias de la tradición xi'oi.

En el caso de La Palma, la preocupación por integrarse plenamente como grupo indígena no había trascendido el ámbito intercomunitario (entre vecinos inmediatos), sino hasta que perciben un eventual peligro de desarticulación territorial y un manejo distinto de la tierra, además del fuerte simbolismo que remiten estos espacios de límite-relación con los vecinos mestizos y los otros ranchos pames. La expresión reciente de una reivindicación indígena xi'iuy da cuenta de nuevos procesos en los cuales se ve inmersa la sociedad indígena ante ciertas <<amenazas>>, y es justo lo que ha detonado un movimiento étnico que retoma y reafirma su singularidad, tanto por su pasado histórico, como por las prácticas y significados acerca del territorio (en el que los lugares de ofrenda juegan un papel de gran relevancia).

Así, la idea de <<patrimonio>> se ubica en función del significado que le otorga la población a sus objetos materiales e inmateriales, pero sobre todo al *uso* que se haga de él por parte de la sociedad. En muchos casos, se considera que para que algún objeto material o expresión cultural sea considerado (claro, por los estudiosos y las instituciones) como patrimonio, deberá ser <<destacado>> o que tenga un valor cultural <<rico>>, que se fundamenta sobre todo por su <<antigüedad>>, argumentando que <<podemos concebir que haya ciertos bienes privilegiados en virtud de los significados que acumularon durante su historia, los cuales merecen un esfuerzo especial en el sentido de preservarlos y colocarlos a la disposición de la población para usos futuros>> (Ribeiro, 1998: 134). Sin embargo, el valor histórico no es determinante del valor cultural (en ocasiones incluso lo altera), de tal manera que elementos que no tuvieron valor en su momento lo adquieran con el estudio histórico o viceversa. Se considera, en este

sentido, que si un elemento tiene valor cultural en el presente, es argumento suficiente para que pueda ser considerado como patrimonio cultural de nuestro tiempo.

Notamos varias aristas a tomar en cuenta, por ejemplo, la determinación del <<valor>> que tienen las expresiones culturales de una sociedad. En este sentido, los antropólogos en trabajo interdisciplinario deberíamos enfocarnos en registrar, consignar y analizar en franca democratización el <<valor>> (económico, social, psicológico, artístico, espiritual, etc.) que las sociedades le otorgan a sus creaciones al determinar algún tipo de juicio al respecto; puesto que los actores sociales deberían ser los más implicados en esta tarea, toda vez que las acciones de este tipo se cristalizan en una vinculación entre lo que significan los <<bienes>> y el acto de preservarlos.

Tal como se ha resaltado desde otras disciplinas (es el caso de la restauración), Schneider ha llevado a la reflexión de otros ámbitos académicos el papel de las comunidades indígenas, argumentando con algunos cuestionamientos, si acaso,

[la] falta de relación entre los profesionales de la conservación y los habitantes de las poblaciones marginadas iba generando un vacío en el acto mismo de la restauración: al no existir una relación clara entre lo que <<significaban>> los bienes y el acto de preservarlos, parte de su riqueza intangible se allanaba y, finalmente, peor a fin de cuentas, es que imposibilitaba a las comunidades resguardar su patrimonio adecuadamente, puesto que éstas desconocían los procesos de cuidado y valoración material necesarios para preservar los bienes, labor que debían realizar únicamente profesionales (Schneider, 2010: 218).

Las respuestas de Schneider se dirigen en la retroalimentación necesaria entre disciplinas, pero fundamentalmente entre el investigador y la sociedad en cuestión, ya que como bien apunta <<nuestro trabajo como Institución no sea la de preservar a cualquier precio las costumbres tradicionales de una localidad, pero sí la de asegurarnos que estas transformaciones obedezcan a decisiones internas y no exclusivamente a fuerzas externas>> (Schneider, 2010: 218).

De este modo, desde las instituciones dedicadas al aspecto patrimonial, las acciones deberán estar encaminadas a la investigación,

[...] el cuidado y protección del patrimonio de las comunidades rurales marginadas del país. Comunidades que sin poseer un patrimonio vistoso o rico son protegidas de alguna manera por el INAH, en concordancia de uno de los preceptos fundamentales: respetar todas las tradiciones y formas culturales presentes en el país. (Schneider, 2010: 217).

Que, como se ha referido más arriba, son valores de una sociedad que toman nuevos derroteros frente a procesos mundiales de impacto y transformación, pero que en ese devenir histórico de

persistencias, rupturas, pérdidas, resignificaciones y reactivaciones, siguen vigentes hoy día y cumplen un papel fundamental, en tanto referentes de identidad indígena.

Referencias bibliográficas

- Cotonieto Santeliz, H. (2009) *Informe etnográfico en el Proyecto de Conservación y Restauración de los Bienes Muebles e Inmuebles por destino del Templo de Santa María Acapulco, S LP.*, (mecanoescrito), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.
- Pérez Ruiz, Maya L. (1998) <<Construcción e investigación del patrimonio cultural. Retos en los museos contemporáneos>>, *Alteridades*, UAM-I, México, núm. 16, julio-diciembre, pp. 95-113.
- Ribeiro Durham, E. (1998) <<Cultura, patrimonio, preservación>>, *Alteridades*, UAM-I, México, núm. 16, julio-diciembre, pp. 131-136.
- Schneider Glantz, R. (2010), <<Rehabilitación, conservación y restauración de bienes culturales en comunidades marginadas. El caso de Santa María Acapulco, San Luis Potosí>>, *Cultura y representaciones sociales*, año 4, núm. 8, pp. 213-250 (revista electrónica de ciencias sociales <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num8/indice.pdf>).

UNA VISIÓN INTERNA. UN ORATORIO DOMÉSTICO EN EL VALLE DEL MEZQUITAL

Antonio Lorenzo Monterrubio

Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo

Resumen

Una representación pintada de un ejército desfilando, plasmada en los muros de un recinto religioso en un ámbito doméstico hñahñu, con emblemas nacionales, iglesias, cañones, carrozas y ángeles: no cabe duda que se trata de una iconografía muy peculiar; que no obstante guarda ciertas convergencias con otras imágenes bélicas resguardadas en templos construidos en el siglo XVI, en pleno proceso de evangelización novohispano.

La presente ponencia describe el oratorio y sus pinturas, y traza algunas explicaciones a la presencia de tales imágenes, en particular, en cuanto a la formación de una conciencia nacional, lograda mediante una interpretación plena de sencillez y naturalidad. Por ejemplo, fueron empleadas diversas imágenes, como figuras de animales —aves y venados—, evocando antiguas pinturas rupestres. Los recursos, que con toda su espontaneidad se expresan, permiten establecer con precisión varias de sus cualidades.

El monumento histórico es una exaltación del nacionalismo, presentado claramente a través de un águila sobre un nopal, plasmada dentro de un ambiente escenográfico, justo en el altar mayor. Todo el conjunto está en riesgo de desaparecer. Grietas en los muros y una cubierta con escurrimientos no auguran un buen futuro al inmueble abandonado, por lo cual es ineludible un trabajo de rescate de tal receptáculo de la memoria histórica.

Introducción

Dentro del patrimonio arquitectónico del Valle del Mezquital destacan los oratorios domésticos, construidos gracias al patrocinio de las familias indígenas y mestizas, en un proceso que ha durado siglos, transformando el paisaje natural y apuntalando identidades culturales.

En los diversos viajes de reconocimiento realizados, siempre me ha llamado la atención la profusión y variedad de las construcciones religiosas domésticas. En particular, su decoración mural es muy atrayente, plena de significados dentro de motivos populares de gran colorido y sentido plástico.

Se ha comentado de las capillas familiares:

La existencia del término *santocale*, escrito en castellano y náhuatl para designar este género, explica su naturaleza. Se trata de un espacio delimitado por muros y cubierta dentro de un solar y casa indígena para la celebración de actos de devoción o de culto, católicos. Esta construcción se volvió la más importante de un conjunto familiar doméstico... (Chanfón, 2001: 500).

Hablando de la vivienda indígena, se habla de los espacios constitutivos de la misma, como su patio, flecuile o cocina, su pieza para habitación, y su santocale u oratorio (Alzate, 1831).

El oratorio que ha generado la presente ponencia, se encuentra en la comunidad de Portezuelo, municipio de Tasquillo, en el Valle del Mezquital, Hidalgo. En el llamado Barrio Manzana El Paño (Imagen 6). En el terreno Mejai <<tierra dura>>¹⁸ existen dos oratorios: uno de ellos de características muy peculiares. Dentro de un campo de siembra, se levanta un recinto de planta rectangular (Figura 4), con un acceso inusual. Se presenta en el lado más largo de la



Imagen 6. Vista general del oratorio del barrio El Paño. Fotografía del autor.

18 De acuerdo con los vecinos.

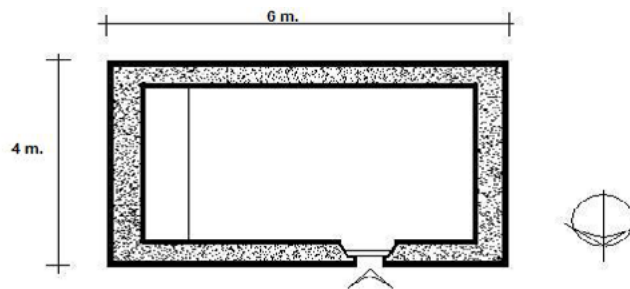


Figura 4. Planta.

edificación, y es el único vano abierto en la construcción. Los muros son de mampostería con aplanado de cal; la cubierta, de tejamanil, vigas de madera y terrado; el piso, de tierra; las botaguas de cantería se emplean para desaguar la techumbre, colocados en el muro sur. Las jambas y el dintel de la única entrada están compuestas por piedra de talla. Una grieta parte de una de las jambas y recorre verticalmente la pared hasta el pretil, lamentablemente, el abandono del inmueble y la falta de mantenimiento han ocasionado el crecimiento de vegetación parásita sobre el techo y los muros. Otro deterioro notable es la ausencia de la arista inferior nororiente, lo que debilita sin duda toda la estructura. Escurrimientos de humedad afectan las paredes internas.

El muro opuesto al altar, al poniente (Imagen 7), es el más interesante, en lo referente a la pintura mural. Las escenas se desarrollan en dos franjas superpuestas, divididas por tres líneas de color rojo marrón. Las figuras se pintaron con amarillo ocre con algunos toques de azul marino (Imagen 8).



Imagen 7. Muro poniente. Fotografía del autor.



Imagen 8. Detalle de la marcha de los soldados. Fotografía del autor.

Se representa la marcha de un ejército, con soldados logrados con la conjunción de dos triángulos unidos por su vértice. Algunas de sus caras parecen sonreír. Son imágenes de gran ingenuidad, que en una primera lectura parecería salida de algún pincel infantil. Sin embargo, la abstracción empleada es fluida, de rasgos seguros. Los soldados, trazados de esa manera ingenua, cargan un fusil con bayoneta. En la confluencia de los triángulos se trazaron los brazos con dos círculos rudimentarios. Sobre la cabeza hay una línea que parece constituir la borla del gorro. Desfilan hacia la derecha del espectador, rumbo a una monumental iglesia, delineada a la manera de alzado: parece ser de tres naves, cuyo cuerpo central, coronado por un frontón, está flanqueado por sendas torres de campanario. Las secciones de éstas van disminuyendo de área conforme se acercan a las cúspides, señaladas por cruces. En cada cuerpo de las torres se desprenden adornos florales. La iglesia está siendo custodiada por otra figura que porta una especie de lanza. La otra mitad de la parte superior, mucho más deteriorada, se completa con otra marcha de soldados, aparentemente similares, pero se distinguen por haber sido trazados con otro color y no contar con la borla superior.

La parte inferior es más compleja. (Imagen 9) Se divide a su vez en dos secciones, la de arriba es otro paso de soldados a pie, con armas y bayonetas —que pudieran estar en un plano más lejano que la representación de la línea de abajo— Curiosamente, el dibujo de la marcha continúa en los muros largos del oratorio, como si no fuera suficiente el espacio dedicado a la expedición. Un soldado con un tratamiento diferente preside la marcha. En vez de los triángulos consabidos, se trata de una representación más convencional de un personaje, con bayoneta y espada, el cual parece dirigirse al pelotón.



Imagen 9. "Ejemplo de expresión gráfica infantil". Fuente: Reyes, 1950: 160.

La parte inferior, en la sección izquierda en relación con el espectador, se encuentran tres jinetes y un carruaje (Imagen 10); a la derecha, una persona cabalgando, transportando un cañón, una carreta con avíos y otra carroza, todos dirigiéndose hacia el centro, donde se erigen dos iglesias, de estructura más simple que la primera descrita, al parecer dibujadas de costado, con una sola torre de campanario, e igualmente coronadas con cruces. Poseen también cúpulas. Tal vez, uno de los referentes visuales fueron las iglesias en miniatura soportadas por la mano de San Agustín, cuya orden construyó magníficos conventos en territorios otomíes.



Imagen 10. Una de las carrozas. Fotografía del autor.

Es notable la semejanza con los grafitis de iglesias, tan frecuentemente realizados sobre las paredes de los conventos de las órdenes mendicantes (Imagen 11).



Imagen 11. Grafiti en la planta alta del convento de Epazoyucan, Hidalgo. Fotografía del autor.

Ambas capillas limitan el dibujo central, probablemente un castillo de feria, pirotécnico. Su posición al centro asegura su preeminencia dentro de la composición. Por tanto, a pesar de la presencia de todo un ejército, que se supondría ominosa, el mencionado castillo discrepa, con su tono festivo, de dicho ambiente, al igual que ciertos rostros de los soldados, los cuales, como ya comentamos, parecen reír. Queda la interrogante si los dos niveles comentados, entendidos como una narración, podrían representar las siguientes posibilidades: A) dos niveles espacio-temporales diferenciados. En tal caso, no existiría una correlación directa entre ambos estadios. B) Un solo relato continuo, que es lo más probable, el cual hubo que dividir en dos partes, debido a la escasa dimensión del paño. En tal caso, el sentido o dirección de la lectura, tal vez no representaría un elemento relevante de análisis.

En la pared opuesta se levanta un altar corrido de mampostería, bastante derruido, igualmente con pintura mural. Se compone de un recuadro central, formado por un marco floral, con una escena muy borrada al centro. Parece representar un águila parada sobre un nopal (Imagen 12), apenas visible, aunque se ve claramente una de sus garras posadas en una

penca. A los lados del nopal se abren dos flores. Está enmarcada por un cortinaje ribeteado por borlas. A ambos lados, hay flores. Las preguntas son: ¿por qué hay un águila trazada en la parte central, la más privilegiada del espacio? ¿Cuál es el simbolismo del águila?



Imagen 12. El águila al centro. Fotografía del autor.

Delimitando la escena central, existen dos paneles de similar composición. En una especie de cesta, crecen ramas, hojas y flores; arriba, un ángel lleva un ramo con follaje. Los ángeles son los únicos elementos que hablan directamente de la religión, a diferencia del primer oratorio del barrio, con mayores elementos iconográficos.

Dos pequeños venados se han pintado en la parte inferior. Recuerdan pinturas rupestres en peñas ubicadas dentro del mismo Valle del Mezquital. Una cenefa, a la altura de la sección de los soldados, recorre los muros más largos de la edificación. La franja continúa parcialmente en el muro testero. Presenta una combinación de flores dentro de la misma gama cromática comentada.

La memoria oral no ha registrado mayores datos del inmueble. Es una condición que se repite en varios oratorios, relegados como bodegas, desacralizados y despojados de su importancia religiosa. Parece ser que el ejército delineado se refiere a los zuavos.¹⁹

¹⁹ De acuerdo a Francisco Luna Tavera. Información recabada el 26 de septiembre de 2009.

En efecto, analizando los pocos datos que ofrecen la vestimenta, las carrozas, así como el águila, pudiera concluirse que la manufactura de las pinturas se relaciona con la época del Imperio de Maximiliano (1864-1867). Por cierto, en el carnaval de Huejotzingo se rememoran a los zuavos en coloridos ropajes.

En el convento de Tepoztlán existe un grafiti de un personaje, identificado como un soldado francés, lo cual hace suponer que el inmueble fue ocupado como cuartel en la intervención francesa. Puede establecerse como hipótesis de trabajo, que el águila dibujada en el área central es una forma de exaltación del nacionalismo, en contra de dicha invasión.

Recientemente, en otro viaje de exploración, encontré otro oratorio, muy ruinoso, en la cercana comunidad de Boxaxni (Imagen 13), en el municipio de San Salvador. Boxaxni significa <<uña de gato>>. <<No se tienen datos exactos de la creación de esta comunidad por lo que la fecha de fundación que se maneja es la de 1870 aproximadamente siendo la Familia Zamora



Imagen 13. Detalles de las escenas del oratorio de Boxaxni. Fotografía del autor.

una de las primeras en habitar esta región>>.²⁰ De ser así, con escasa diferencia correspondería temporalmente a la misma invasión francesa al territorio mexicano.

A las afueras de la población se levanta todavía, rodeado de maleza, uno de los oratorios del sitio, de planta rectangular, con dimensiones aún más pequeñas que el primero, pero ya sin la fachada principal. En el arranque de su bóveda de mampostería, parcialmente derrumbada,

²⁰ De acuerdo al sitio:

http://www.inafed.gob.mx/work/sites/municipios/resources/LocalContent/17933/2/13054_05boxaxni.htm

se han pintado varios temas, con una paleta monocroma. Conviven diversos animales, escenas de caza, águilas bicéfalas coronadas, plantas, otro castillo, una iglesia, junto a otras escenas sumamente inquietantes: un soldado apuntando su arma a una señora indefensa y a un niño pequeño; así como otra persona armada disparando metralla contra un personaje barbado.

El águila bicéfala (Imagen 14) se ha representado desde épocas tempranas. El lienzo de Quauhquechollan (San Martín Huaquechula, Puebla), es una muestra. En la fachada de la misión de Jalpan, aparece dicha águila, devorando una serpiente.

En la heráldica, es el símbolo de la dinastía de los Habsburgo. En uno de los oratorios de Tolimán, Qro. (Imagen 15) aparece el águila bicéfala en lo alto de la bóveda. El motivo destaca por su posición privilegiada, sobre el altar mayor. Otro caso es el tambor de la cúpula de la iglesia de la Preciosa Sangre, en Pachuquilla, Hidalgo, con relieves del águila bicéfala coronada.



Imagen 14. Águila bicéfala, oratorio de Boxaxni. Fotografía del autor.

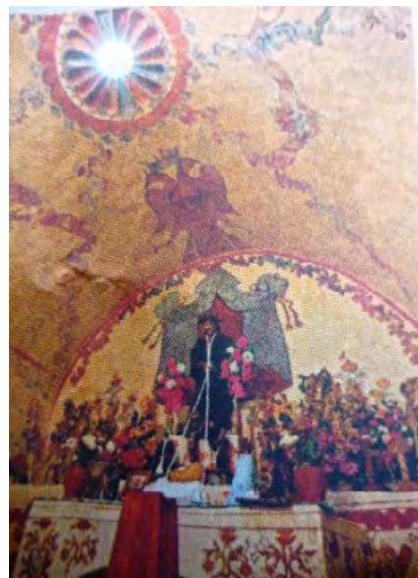


Imagen 15. Interior de un oratorio de Tolimán, Qro. Fuente: Reforma, sección de viaje, 17 de octubre de 2010, p. 8.

Los dos oratorios descritos en esta ponencia, probablemente generados alrededor de un mismo acontecimiento histórico, la invasión francesa, pudieran presentar dos tiempos diferenciados: el primero, representado por la marcha del ejército; el segundo, con escenas crudas de una guerra vuelta tragedia.

Las imágenes de violencia siempre han estado presentes en las construcciones religiosas. Por ejemplo, en la iglesia de San Miguel Arcángel de Itzmiquilpan, los enfrentamientos de varios seres, indígenas y otros de origen fantástico, han ocupado la interpretación de especialistas desde hace varios años.

El convento de Actopan ofrece un inusitado panorama en los trazos con carboncillo de las letrinas de su planta alta (Imagen 16). Presentan la fecha <<1629>>. Alguien cae de la torre de una iglesia (Imagen 17). Otro de los personajes ha sido resuelto por el mismo procedimiento de los triángulos conectados.



*Imagen 16. Detalle de los dibujos, letrinas de Actopan.
Fotografía del autor.*



Imagen 17. Ilustración en carboncillo de letrinas. Fotografía del autor.

La parafernalia bélica pintada en la iglesia de Todos Santos en Zempoala y la Guerra de Troya en la Bovedita del Santo Entierro son otros ejemplos poco conocidos dentro del tema de la guerra en recintos religiosos. El cuadro del Traslado del Señor de Mapethé (Imagen 18), en el templo del Carmen, señala un episodio cruento y desigual: arcabuces contra arcos y flechas.

Por último, se enlazan por la violencia distintas épocas de la humanidad. La etapa virreinal, el fusilamiento de Maximiliano, pintado por Manet (1867), el cazador agazapado tras un maguey (Imagen 19), en una vorágine donde se hace presente la intimidación, como signo del poder. Dos interpretaciones a una etapa histórica, una visión interna, dentro de un ámbito doméstico, donde

el tratamiento pintoresco se transforma en una demostración de los horrores de la violencia, recordatorio del lado oscuro de la existencia.



Imagen 18. Traslado del Señor de Mapethé. Retablo del Señor de Mapethé, Iglesia del Carmen, Itzmiquilpan, en: Lorenzo, 2006: 62.

Es importante continuar profundizando en las significaciones de los oratorios presentados, promoviendo su conservación y preservación, como depositarios de memorias e identidades colectivas.



Imagen 19. Tirador apostado tras un maguey. Fotografía del autor.

Referencias bibliográficas

- Chanfón Olmos, C. [coord.](2001) *Historia de la arquitectura y el Urbanismo mexicanos: El periodo virreinal – el proceso de consolidación de la vida virreinal*, Fondo de Cultura Económica, México.
- De Alzate Ramírez, J. A. (1831) *Gacetas de literatura de México, tomo segundo*, Imprenta del Hospital de San Pedro, Puebla.
- Lorenzo Monterrubio, A. (2006) <<El retablo pintado en la iglesia del Carmen, Ixmiquilpan, Hidalgo>>, *Boletín de Monumentos Históricos Tercera época, N° 8*, Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del INAH, septiembre-diciembre 2006, México pp. 57-69.
- Reyes, M. (1950) <<La enseñanza de las artes plásticas en México en el siglo XX>>, *México en el arte No. 10-11*, INBA, México.

Referencias electrónicas

- http://www.inafed.gob.mx/work/sites/municipios/resources/LocalContent/17933/2/13054_05_boxaxni.htm
- http://cgi.ebay.com/Real-Photo-Postcard-RPPC-Camouflage-Hunter-MagueyPlant-/280228369786?pt=LH_DefaultDomain_0&hash=item413ee9957a

Notas

Agradezco a Francisco Luna Tavera el señalamiento del sitio del oratorio del ejército.

HUELLAS, ZOPILOTES, LOBITOS Y TREPANADOS.
APUNTES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA EN SAN JERÓNIMO ACAZULCO,
COMUNIDAD OTOMÍ

Sandra Figueroa Sosa

Facultad de Filosofía y Letras - Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

Allá, por 1911, Pablo Henning anotaba sobre Acazolco —en ese entonces, un pequeño poblado serrano de apenas 800 habitantes localizado al sureste de Ocoyoacan [sic], dedicado a la agricultura y al tejido de los ayates— que sus habitantes no gozaban de buena reputación, puesto que tenían fama de ser violentos asaltantes de caminos y de ser muy recelosos con todos aquellos que entraban en sus terrenos. Sin embargo, su deseo de conocer la capilla que, se decía, mantenían en lo alto de un cerro de doble cúspide, le hizo arriesgarse. El recuento de lo encontrado allí y sus comentarios sobre un oyamel desenramado, al que relacionó en su estudio con el Tonacaquáhuil o árbol de la vida, junto a una cruz vestida, a la que se le rendía culto al lado de un gran bloque de andesita, llamaron mi atención; pero sobre todo, fueron los comentarios referentes a la gente. Decía Henning, el <<otomí del Distrito de Lerma cree aún lo mismo que sus antepasados de tiempo de la conquista, por más que aparente ser buen católico>> (1911: 77). Las capillas que visitó, tanto en Acazolco como en el Cerro de la Campana, le llevaron a concluir sobre la ineficiencia del proceso de evangelización, y la permanencia en lo profundo de las creencias prehispánicas. En ellas, escribe, <<las más antiguas se refieren al culto de las deidades de la vida y del sustento (Quetzalcóatl, Cintéotl, Toci-Tlazoltéotl y Tláloc), y sólo posteriormente, agregan las del mal y la guerra (Tetzcatlipoca y Huitzilopochtli)>> (Henning, 1911: 77-78).

De los de Acazolco decía que, terminada la cosecha, se dedicaban al negocio del carbón y de la viga, pero una vez imprudentemente agotado el bosque, debían alquilarse en las haciendas, con salarios muy bajos de entre 31 y 37 centavos los hombres, y 18 y 21 centavos las mujeres; otros más se dedicaban al comercio entre Tierra Caliente y la Ciudad de México. Habla también de los matrimonios a temprana edad y de un alto índice de mortalidad infantil. Junto con el habla otomí se conservaban, describe, muchas ideas antiguas, usos y costumbres, mismas que se tenían por sagradas, al considerarlas, los indígenas, normas de sus antepasados. Finalmente, concluye

con un recuento general sobre el atraso y la dificultad, que no imposibilidad, de <<emancipar al otomí en bien de la sociedad general>>, considerándolo como un pueblo <<estancado y de constitución ética primitiva>> (Henning, 1911:85).

Tanto los datos como los juicios me dieron mucho qué pensar, y decidí visitar la comunidad, con tan buena suerte que en mi primera visita, el Domingo de Ramos de 1997 (marzo), cámara en mano, encontré a regidores y mayordomos reunidos en el atrio de la iglesia (Imagen 20). Desde ese momento y hasta el día de hoy he tenido la oportunidad de participar en múltiples acontecimientos de la comunidad, viviendo, junto con algunos de sus miembros, un proceso continuo de descubrimiento, significación y transformación de rasgos, detalles, costumbres, ideas y sentimientos. Es el objetivo de este trabajo compartir parte de este proceso inacabado.



Imagen 20. Autoridades tradicionales de San Jerónimo Acazolco. Marzo de 1997. Fotografía de la autora. De pie, de izquierda a derecha, Juan Rojas, Antonio Olivera, Miguel Peña Plata, Guillermo Linarte, Roberto López; sentados, Juan Plata, Juan Palma, Bernardino González.

Ese mismo domingo, participé en la entrega de una <<alcancillita>> en la casa del Mayor, Sr Juan Palma (QEPD). Empezaron allí los acuerdos sobre el reportaje que la comunidad requería (Imagen 21). Desde un inicio los cuestionamientos fueron mutuos: por qué había yo llegado a la comunidad, cuál era mi profesión —me creyeron reportera, debido al gran tamaño de mi antigua cámara—, y cuando supieron que había leído algo sobre su pueblo, también

preguntaron sobre esos datos y la posibilidad de que se los compartiera. De mi parte, la superficie de las preguntas estuvo entonces marcada por el academicismo: las fiestas, el santo patrono, la fundación de la comunidad, los cargos. Pero la suerte de mi poca experiencia en trabajo etnográfico y lo diletante de la misma, permitieron que rápidamente la comunicación se hiciera de doble vía y más profunda. Sin saberlo, seguí las propuestas de Renato Rosaldo (2006) sobre el cuestionamiento a la formalización de los relatos etnográficos.²¹



Imagen 21. La mamá de la señora Zenaida Zúñiga lleva la alcancia desde la iglesia a la casa del nuevo mayordomo, "porque en su casa está el oratorio de la Virgen de San Juan de los Lagos". Fotografía de la autora, marzo 1997.

21 Hablando sobre el discurso etnográfico sobre la muerte, dice Rosaldo que éste tiende a ignorar las prácticas culturales y las experiencias vividas caracterizadas por la improvisación, la externalidad y la particularidad, concentrándose en la formalidad, la superficialidad y la generalidad. Es por ello que se acaba con un análisis superficial. Si acaso diagnostica el problema, el investigador piensa que se podrán mejorar los estudios futuros.

Los estudios son formales porque se describen los sucesos humanos como si fueran normales, altamente codificados y como si se repitieran siempre precisamente, siempre de la misma manera. Se eliminan las variaciones significativas de tiempo y ritmo, las fuentes de alteración y las luchas o metas particulares. Por otra parte, los estudios son externos porque los etnógrafos se distancian de lo que escriben; con ello se <<gana objetividad>>, pero se objetiviza la situación al producirse descripciones que no toman en cuenta la subjetividad de la gente descrita.

Desde un inicio, acompañando la entrega de la <<alcancillita>> —que resulta ser una de infinidad de organizaciones que conviven dentro de la comunidad, en el 2001 existían mayordomías en una población de alrededor de 7 mil habitantes— el reporte, sobre todo el fotográfico, no sólo atendió a mi gusto y criterio personal, sino a la demanda específica de algunos aspectos que las personas de Acazulco querían ver documentados. Se me permitió así, romper los cánones del respeto y terminé subida en sillas y mesas, y hasta colada en las bóvedas del templo, para plasmar lo que conjuntamente acordado, a veces, debía ser recordado (Imagen 22). Me encontraba ante una comunidad que, dijera lo que dijera, estaba en disposición de re-conocerse y recuperarse a sí misma.



Imagen 22. Fiesta de San Jerónimo, 1997, desde las bóvedas. La campana mayor. Fotografía de la autora.

No faltó la ocasión de transgredir una norma, como la de acercarme a la campana de la iglesia; pero fui tratada con la consideración prestada a un niño pequeño: al bajar por más película, sin explicaciones, simplemente ya no pude volver a subir; la puerta del campanario se ha mantenido cerrada para mí desde entonces. Sin embargo, fueron igualmente celebradas las fotografías tomadas en aquella ocasión, de hecho se hizo costumbre también, para la visita siguiente, el mostrar, comentar y entregar impresiones de lo captado la vez anterior. Sobre todo cuando se trataba de cuestiones de mayordomías o de la organización de la danza de arrieros, la entrega llegó a ceñirse al ritual de salutación en orden inverso del cargo, conmigo en silencio

hasta que todos los presentes fueran notificados de manera individual sobre mi presencia, mis intenciones y mi donación; aunque siempre en español, en atención a mi desconocimiento del otomí. Muchas veces, fui testigo de un cambio de conciencia, de un profundo instante reflexivo por parte de una o más personas, como cuando respondieron a mi pregunta acerca de quién portaba la alcancía del templo a la casa del mayor; resultaba extraño que el peso de la responsabilidad bien cumplida para la comunidad no fuera obvia. Fueron conmovedores, incluso, para algunos los apuntes sobre pies y manos de danzantes: como decían, <<nosotros nomás bailamos con nuestros pies, no nos los vemos>>.

Resultaban contrastantes para mí tanto la acogida como la apertura de la que disfrutaba por los más conocidos así como de las autoridades civiles y religiosas, con aquellos recuentos de cerrazón y agresividad. Lo comenté con don Guillermo y me dio una respuesta realmente inesperada: <<si molesta, pero es necesario>>. Cuanta gravedad en esas palabras de <<es necesario>>; una muestra más de la conciencia y voluntad de un pueblo decidido a revertir su olvido, y de aprovechar mis ojos para mirarse a sí mismo.

No dejaba de pensar en la agresividad reportada para la comunidad, y al parecer mis pensamientos fueron escuchados, pues una de las primeras temáticas en surgir durante las conversaciones fue sobre la violencia. La cual era tanto sufrida como infringida por la comunidad. Pero volveré a este punto más adelante.

So pretexto de indagar sobre la correspondencia de la organización del espacio de culto, que Henning ya describía de la capilla del cerro del pueblo y que se encontraba flanqueada por dos árboles. Por motivo en el atrio sólo se conservaba uno (hoy casi muerto) en última instancia, recibí por respuesta <<que el otro cedro del atrio (el desaparecido) tuvo en su historia sacrificios de muchas personas en la Revolución>>. Después, se dio un largo silencio en que tocamos todos un poco a esas personas.

Si bien fue don Guillermo Linarte, presidente del Consejo Supremo Otomí del municipio de Ocoyoacac mi más fiel y honesto acompañante, informante, gestor e interlocutor en los cuestionamientos y propuestas de interpretación, hasta unos días antes de su muerte, he tenido oportunidad de escuchar datos e historias de varias personas generosas, y no solo sus recuentos, sino también sus dudas sobre ellos. Fue por estas dudas y cuestionamientos autodirigidos que me sentí invitada e intrigada sobre la construcción de la memoria, sobre este constante ir y venir entre lo supuestamente conocido, a lo sentido como faltante en ello, de ahí a la intercalación de un nuevo saber y la integración de una posterior versión, más inclusiva, dadora de sosiego cuando menos por un tiempo. Como prueba de ello, tuve la historia del zopilote, contada espontáneamente por don Feliciano Soler (Imagen 23) mientras hablábamos sobre las costumbres para con los muertos. Dijo don Feliciano que:



Imagen 23. Don Feliciano Soler y su señora frente a su casa. Invierno de 1998. Fotografía de la autora.

Del zopilote contaban sus padres que, en el Diluvio, el zopilote era un ángel del cielo, al llover 40 días. Dios mandó a Noé a hacer un arca <<porque va a llover en la tierra>>. Toda clase de animales que hay en el mundo fueron apartados <<casaditos>>, por pareja, en unos cuartitos. Empezó a llover. Decía Noé <<Señor, su trabajo ya está listo>>. Empezó a gotear, luego a llover. El arca iba subiendo, el agua iba creciendo. Se taparon los cerros. La humanidad, como nosotros, se subió a las puntas de los cerros, como el Nevado.

Le dijeron al zopilote que era un ángel, que bajara a ver cuánto había bajado ya el agua. Existe <<un montaña>>, el más alto, el agua subió 15 codos —don Feliciano no supo si eran como 15 kilómetros—. ¡Hasta dónde llegaba nuestro pecado! Era como un humo el pecado, como una neblina. Por eso Dios mandó lavar el mundo.

Los cuerpos de la humanidad se empezaron a deshacer. La primera vez —que el zopilote bajó a ver cómo iban las cosas—, la segunda vez —que bajó a ver— no hizo nada. La tercera vez, ya visto los cerros y los cuerpos de la generación, estaba deshecho. Pecó —el zopilote— porque comió un poco de la carne que se le antojó. A la puerta del cielo lo detuvieron y le dijeron <<ya pecaste>>, <<comiste carne humana>>. Por eso, por buscar su destino, limpiar el mundo. <<Búscaste tu alimento, búscaste tu destino hasta la consumación de la tierra, de limpiar la tierra>>. Por eso quedó mudo y con un vuelo de voltear las alas.

Pero don Feliciano no se conformó con ese cuento, y aprovechó algunas de sus lecturas —como testigo de Jehová, al parecer— y decía entonces:

(...) antes de la Creación no había sol, estaba oscuro. Sólo unas estrellas. Reinaba el enemigo, el reino del pecado. A Dios no le gustaba esa generación, adoraban el demonio. Jehová quiso venir, formó la tierra, porque el mundo era pura agua. Con sus manos juntó la tierra, un montoncito, luego otro montón. Eran las naciones. Donde lo dejó hay pura agua, puro mar. Formó todas las cosas. Inventó el sol, la luna y empezó su nueva generación. Tuvo al padre Adán y madre Eva. Nueva generación. El Nuevo Testamento es la época que vivimos ahora. Ahora hay Testigos de Jehová y se reúnen hasta 150 en cada reunión.

El veneno para ratas acabó con los zopilotes. Hace como 50 años, andaban en grandes grupos, como cuervos. Por comer [otra vez por comer] animales envenenados.

Fueron variadas las ocasiones en que don Guillermo externó su interés en la documentación de las costumbres, de las cuales los ancianos son los mayores depositarios. Sin embargo, esa expresión de ancianos, decía, <<como que no va>>, puesto que la gente de fuera se arregla sólo con tener personas de la Tercera Edad, pero en Acapulco se requiere una Cuarta Edad, porque si no perderían su lugar todos los que han pasado de los 80 e incluso llegado hasta los 110 años. Siempre presente un <<ustedes son así, nosotros, de esta otra forma>>.

Uno de los problemas percibidos por la comunidad, presente casi en cada diálogo y que ha sido una de las caras de la violencia recibida y dada, es el referente a la lengua. Se acuerdan que no hace tanto, entre los años 1938 y 1940, en la comunidad, empezaron a prohibir hablar otomí, <<por no ser posible vivir atrasado>>; <<pero los viejos no pudieron olvidar tan rápido>>. Se abandonó la lengua porque eran despreciados con frecuencia, <<malviados>> por los otros, catalogados como <<indios guarines>>; les decían: <<o cambian su lengua o les vamos a meter una varilla caliente en las patas>>. La gente quiso cambiar, estaban en contra de vivir en el atraso, la ignorancia. Les fue dando vergüenza, y soportaban todo y procuraban contestar en español. Don Guillermo consideraba que hasta 1940, entre 95% y 98% de los indígenas otomíes del rumbo eran monolingües y su caso personal es muy claro: habló otomí hasta los 12 años; luego aprendió español y hacía unos 20 años (1997) retomó su lengua (e incluso se capacitó como maestro de otomí, maravillándose de que antes hablaran sin <<el gramática>>).

En una ocasión, reunida con las autoridades de la danza de arrieros, se atrevieron a hacer una pregunta, asunto muy delicado para la comunidad. Ya sabían que la lengua era una de sus riquezas y parte de la comunidad había hecho incluso el esfuerzo de poner un jardín de niños bilingüe, pero no sabían cómo era que habían pasado de hablar en mexicano a hablar otomí.

Sorprendida por esa duda, les pregunté a mi vez cómo era eso y me contestaron que en un documento antiguo, los de Acazulco peleaban por tierras, en náhuatl. Fue grande su tranquilidad al escuchar sobre la política colonial de manejar los documentos de las comunidades de indios en esa lengua, y seguramente que fue un punto a considerar el hecho de haber sido siempre otomíes con respecto a las acciones tendientes para conservar su cultura y <<el *costumbre*>>.

Hablando sobre el cambio en las actividades, que Henning atribuía al manejo irracional de los bosques, en la comunidad refieren a la necesidad de asumir los recortes al territorio tanto por la expropiación de terrenos (150ha) para la construcción del Instituto Nacional de Investigaciones Nucleares (por decreto presidencial en octubre de 1964), como posteriormente por otras 40ha para los trabajos experimentales de ríos y lagunas, y la construcción del Parque Nacional Miguel Hidalgo, conocido por todos como la Marquesa; dicen, la comunidad ahora se dedica a atender turistas y al comercio de antojitos.



Imagen 24. Imagen del antiguo San Jerónimo, el milagroso, con su león o lobito, en un estandarte. Foto de la autora, 1997.

La fecha reciente de la entrada de la electricidad (1959-1960) y la tardía construcción de la carretera a la cabecera municipal de Ocoyoacac (1972) y la última, que conecta a la comunidad con La Marquesa (1987) se mezclan en los recuentos de la comunidad con los de los arrieros comerciantes y también sobre los asaltantes de caminos. Cuenta don Feliciano:

Pedro Negro rifaba de asaltar diligencias de Toluca a México, en el Portezuelo (La Escondida). Había grupos de diferentes partes: Huixquilucan, Atlapulco, Acapulco y Ocoyoacac. Ponían troncos vestidos de gente. Se encomendaban a San Jerónimo para que les acompañara en su trabajo de robar (Imagen 24). Descubrieron que eran de aquí (Acapulco) y mandó <<fuerza el de La Presidencia>>. Pero (San Jerónimo) era muy milagroso.

Vinieron soldados de Ocoyoacac. Llegaron <<al capulín>>; allí repararon los caballos y no quisieron seguir. La luna era como de día. Maíces comieron. A separar en una cruz por el panteón. Era el león, como toro. No salían las balas. El toro era colorado. Pero San Jerónimo ya no es milagroso. (Eso fue) En 1928.

El león —un animal— caminaba en las calles (otros dicen que era el lobito de San Jerónimo). Andaba vigilando el pueblo. No iba a comer la gente. A su papá, de niño, siguiendo a su abuelo Ciriaco Martín, mayordomo del patrón, y que iba de peregrino de Chalma, primer viernes de la Semana Mayor (visita de Acapulco).

La luna (como) de día y rascó tres veces la puerta del abuelo. El niño vio acostado al animal, era un toro, dormido. <<Se hablan de compadre>>.

Un profesor de Atlapulco [propuso] traer <<solachos>>, escultores de santos, bajaron el patrón y le cortaron la cabeza y le sacaron un librito, <<su pensamiento>>. Hicieron otro nuevo y lo cambiaron. El patrón estaba hincado, ahora [está] parado. Ya no pensó nada. (A) el león le pusieron yeso en la boca.

Los caminos guardan memoria también de peregrinaciones. Después de la erupción del Parícutín en la década de 1940 repunteó el culto al Señor del Milagro. Es la misma imagen que se venera en el santuario del cerrito de Hueyamalucan, en terrenos de Acapulco. Contaba don Feliciano que en una copia de los títulos primordiales dice que en 1538 fueron descubiertas las huellas del cerrito de Hueyamalucan. <<De la huella de la subida, una niña jugando cuando iban a hacer faena de la danza de arrieros, le rascó y lo descubrió (el pie derecho). Hasta hace como unos dos años (1998), la de abajo [pie izquierdo] tenía lama y musgo>> (Imagen 25 y 26).



*Imagen 25 y 26. Las huellas de Cristo en la subida al Hueyamalucan.
Foto de la autora, 1997.*

Para muchos, las huellas de Cristo no son sino oquedades naturales en la roca volcánica. Tal fue el dictamen de <<unos arqueólogos>> y un cronista municipal que llegaron a comparar las huellas con otras que se encuentran en Amanalco de Becerra. Nunca consideraron la intranquilidad, la tristeza y la angustia de quienes les escucharon y decidieron no compartir la información con los demás. Serían 400 años de farsa. En este caso, la memoria tuvo que ser censurada y los nuevos recuerdos, borrados en bien de la comunidad (Imagen 27). Es una de las muchas cargas que llevan en sus hombros las autoridades tradicionales, la de limpiar las <<historias oficiales>>. Y en consonancia con esta claridad de la fabricación de las historias, muchos de los mayordomos ahora tienen por costumbre mandar a hacer sus propios lienzos, tomando algunos como modelo, un códice que saben está en la iglesia de San Bartolo Ameyalco, donde se ven los manantiales, a los que ellos llaman <<laguna, lavaderos>>.

El valor conferido a los documentos ha hecho que los acazolqueños reflexionen sobre su propio pueblo y su historia, y ha llevado incluso a que algunos de ellos hayan pedido colaboración de especialistas, como don Guillermo para la elaboración del glifo del pueblo (Imagen 28). La consigna parece ser construir todos los faltantes de lo que otros pueblos ostentan. Cuando la información no llega, se toma prestada la lógica de los topónimos y me contaron así que <<Acazolco es un nombre en mexicano. Significa: por sus dos ríos que se extienden al norte y al sur del pueblo. El azul es del agua: ac-azul-co. Se ve así en un documento de 1538 ó 1537>>.



Imagen 27. Subida al cerro de Hueyamalucan, peregrinación de Acazolco y comunidades vecinas y lejanas. El culto a las huellas de Cristo como paso inicial del ascenso. Fotografía de la autora.



Imagen 28. El sello del archivo personal de don Guillermo Linarte, basado en la respuesta que le dieron en el Centro INAH EdoMex sobre el glifo correspondiente a la etimología de Acazolco. Fotografía de la autora, 2009.

Uno de los usos más prácticos de la historia y la memoria es la evitación de la brujería y los pleitos entre familiares. Piensan algunos mayores que antes de morir, la gente debe dejar su última voluntad. Debe partir su terreno en partes, <<para que queden conformes. Luego los hijos se pelean al no dejar testamento. De 2 a 15 hijas, siempre iguales, para poder reposar en algún lugar en el mundo. Si no, Dios no consiente, no se deja reposar el alma, no descansa>>.

Mucho más habría que apuntar; sin embargo, ahora hay en el pueblo, además de enamorados de la propia historia como lo fue don Guillermo, jóvenes que con sus pintas hasta con sus estudios quieren también tomar el curso de la historia y su manera de ser contada (Pujadas, 2000) (Imagen 29). Bien ha valido la pena la participación en la compartición de herramientas para mirar desde dentro y desde fuera a un tiempo. Ha sido y seguirá siendo disfrutable participar en un ejercicio de participación en el descubrimiento y la escritura y reescritura de esa historia.



Imagen 29. Antiguo oratorio de la familia Linarte, hoy cybercafé. Hijo, nuera y nietos de don Guillermo Linarte, recibiendo y revisando un video sobre grafiteros de Acapulco (Figueroa, Tornez y Monterrosa, 2009), donde son protagonistas varios miembros de la familia. Fotografías de la autora, 2009.

Referencias bibliográficas

- Figueroa, S., Tornez, R. y Monterrosa, H. (2009), *Jóvenes grafiteros de San Jerónimo Acazulco*, Video elaborado para el seminario de Teoría de la Etnología, Posgrado en Antropología, Maestría, FFL-IIA, UNAM.
- Henning, P. (1911) <<Apuntes etnográficos sobre los otomíes del Distrito de Lerma>>, *Anales del Museo Nacional de México*, Ciudad de México, III época, Tomo III-1-8: 59-85.
- Sánchez, M., Chapa Silva, A. y Chapa Silva, H. (2001), <<Cosmovisión y religiosidad popular entre los otomíes de San Jerónimo Acazulco, Estado de México>>, *Ciencia Ergo Sum*, vol. 8, núm. 2 (julio-octubre), Universidad Nacional Autónoma de México, Toluca: 151-161. Versión electrónica de Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, Ciencias Sociales y Humanidades, <http://redalyc.uaemex.mx>, [05.2009].
- Pujadas, J. J. (2000), <<El método biográfico y los géneros de la memoria>>, *Revista de Antropología Social*, núm. 9: 127-158.
- Rosaldo, R. (2006 [1998]), <<La muerte en el presente etnográfico>>, *Renato Rosaldo: Ensayos en antropología crítica*, Rodrigo Díaz Cruz (editor), Casa Juan Pablos-Fundación Rockefeller-UAM-I, México: 221-235.

**LOS OTOMÍES FRENTE A LOS DESAFÍOS GLOBALES.
EL CASO DE LA COMUNIDAD INDÍGENA DE SAN FELIPE LOS ALZATI, ZITÁCUARO,
MICHOCÁN**

Sara Raquel Baltazar Rangel
El Colegio de Michoacán, A.C.

Buena parte de la consolidación de las organizaciones sociales en México está relacionada con las transformaciones del Estado y la implementación de políticas neoliberales. Este proceso se trastoca y se ve inmerso en medio de nuevos escenarios políticos llenos de contrariedades y transformaciones no solo en el ámbito nacional, sino en el local. Sobre todo, porque el reordenamiento del mercado mundial pone en juego las relaciones inter y extraestatales, sus corporaciones nacionales, y los patrones de organización social, económica y política. Aunado a ello, los sucesos alrededor del mundo como los incipientes procesos democratizadores, la creciente desigualdad en la distribución de recursos, la progresiva segregación y exclusión de grupos sociales y territorios han favorecido a la transformación de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil.

En este sentido, los fenómenos generados en este contexto han recentrado el debate académico en el Estado, sobre todo a partir de constatar que sus formas de intervenir y accionar se están modificando. Pero más allá de las discusiones sobre la redefinición de sus funciones clásicas en el nuevo marco global; es importante resaltar las estrategias que se están construyendo en el ámbito de lo cotidiano, para dar respuesta a la globalización capitalista (Narr y Schubert, 1994; Acosta, 2003).

En el caso de México, el control y manejo de los recursos naturales como la generación de diversas prácticas políticas, económicas, culturales y sociales en las comunidades indígenas, se inscriben en el sistema de relaciones de dominación prevalecientes en sus propias localidades y municipios; es ahí donde adquiere sentido su acción organizativa. Siguiendo a Zárate y Baltazar, las respuestas construidas por las comunidades indígenas devienen de:

su larga experiencia de tratar con las agencias del Estado y de buscar nuevas fórmulas de integración. Han sido décadas de negociación con las instituciones estatales lo que les ha permitido generar 'estrategias' propias cada vez más efectivas frente a los desafíos del nuevo escenario. De ahí la especificidad de sus reclamos y comportamiento, y su capacidad de resistencia y adaptación a condiciones que parecerían más adversas (2008:5).

El propósito de la presente ponencia es ejemplificar este proceso. Para ello, tomo como referencia el caso de la Comunidad Indígena de San Felipe Los Alzati, quien en los últimos veinte años ha implementado y desarrollado la floricultura como mecanismo para contrarrestar los efectos del retiro de los subsidios estatales, la crisis del campo mexicano, y su integración a la dinámica de la globalización económica.

La comunidad indígena de San Felipe Los Alzati

La Comunidad se encuentra ubicada a 9 km. de la ciudad de Zitácuaro, Michoacán, al oriente del estado. *Mahnini*, como se conoce en hñahñu, recibió el nombre de la advocación de San Felipe con la llegada de los franciscanos en el siglo XVI. Hasta finales del siglo XVIII se conoció como San Felipe Calvario, y según documentos del siglo XIX, durante ese período se identificó como San Felipe Santiago. En 1895, recibió el apelativo <<Los Alzati >>²² en honor a los insurgentes José María, Marcos y Darío, quienes participaron en guerra de la Intervención Francesa.

De acuerdo con varias versiones de sus pobladores, durante un tiempo representó el centro político y económico, no sólo para los indígenas de esta región, sino respecto a la ciudad de Zitácuaro. Aunque perdió su hegemonía, hoy continúa siendo un referente otomí. Ello se debe probablemente a que en San Felipe se estableció uno de los dos ayuntamientos constitucionales del partido de Zitácuaro, como resultado de los lineamientos marcados por la Diputación Provisional de Michoacán en 1821. En 1825, con la promulgación de la Constitución del Estado, el Ayuntamiento dejó de funcionar y se desconoció su capacidad de conformarse como municipio (Guzmán, s.f.).

En la actualidad, la comunidad pertenece a la tenencia²³ del mismo nombre y está organizada geo-políticamente en cuatro espacios conocidos como manzanas. La primera está conformada por el centro de San Felipe y la Colonia Nueva; la segunda es conocida como La Mesa, ubicada a las faldas del cerro del Tecolote; la tercera es El Rincón Do-Ngu (Casa de Piedra); y la cuarta manzana es Macutzio. Esta segmentación y distribución espacial acentuó las diferenciaciones sociales y étnicas: el centro está ocupado en su mayoría por mestizos que son conocidos como fuereños y/o avecindados. La población indígena se asienta en el resto de las manzanas ubicadas en la periferia, la cual está conformada mayoritariamente por hablantes pasivos de hñahñu; aunque las personas de edad avanzada todavía utilizan la lengua como referente.

22 Los tres hermanos eran <<originarios de las haciendas de Tamata y Taracatio, en el municipio de Tuzantla, quienes se distinguieron heroicamente defendiendo la República en la guerra contra los franceses>> (Guzmán, s.f.).

23 <<La tenencia es una jurisdicción territorial localizada entro del municipio, cuya administración está a cargo de un jefe de tenencia, en el que se delega la autoridad municipal>> (Correa, 1991: 142).

La titulación y confirmación de los terrenos comunales se dio en 1956. Su reconocimiento resolvió, en apariencia, el problema ancestral de los linderos y con ello el control de la tierra, el agua y el bosque. No obstante, trajo consigo otras problemáticas al interior de la comunidad entre los comuneros con derechos agrarios reconocidos y los que potencialmente tendrían derechos; entre los intereses particulares de cada comunero y los proyectos de explotación en común (Durand, 1989); entre quienes podían acceder y controlar dichos recursos y quienes, decidir sobre dichas disposiciones; entre quienes poseían el poder político y económico y quienes querían destituirlos; es decir entre comuneros, propietarios particulares y ejidatarios. Estos últimos asentados en la localidad desde 1936 cuando el gobierno de Lázaro Cárdenas benefició con tierras a un grupo de vecinos.

La dotación de tierras ejidales, como señala Durand, <<solucionó un conjunto de problemas, principalmente saldo cuentas con la aristocracia terrateniente, pero generó otra serie de conflictos, muchos de ellos entre campesinos y otros tantos con los nuevos grupos de poder que emergieron después de la revolución>> (1989:17) en San Felipe, ello derivó en la conformación y consolidación de la Defensa Rural²⁴ bajo el mando del nuevo ejidatario Leobardo González. Todos estaban armados y por medio de amenazas e intimidaciones tenían bajo dominio a la población. *Nadie podía levantar la voz, porque todos tenían miedo.*

Leobardo se convirtió en la figura caciquil gracias a su injerencia en la Defensa Rural, la creación de alianzas y patronazgos con comuneros y ejidatarios, y la ampliación de redes políticas. Logró acaparar 105 ha. de propiedad privada y tierras ejidales que obtuvo gracias a canonjías, *no falta, por decir gente de la que es de El Rincón que con una cerveza y una borrachera que les pone entrega sus papeles, <<aquí están pa' que te defiendas>>. Y este señor pues se empieza a apoderar de todo lo que es la comunidad y el ejido.* La toma de decisiones locales estaba bajo su mandato, con ello ocupó la Jefatura de Tenencia en dos ocasiones y asumió el control y la asignación de autoridades comunales que, en general, eran ocupadas por habitantes del centro y de la manzana de El Rincón. Además estableció vínculos con el priismo municipal y una relación directa con Sacramento Arismendi mientras fue presidente municipal de Zitácuaro. A través de ello, desempeño varios cargos al interior del Ayuntamiento: policía municipal, inspector del rastro, regidor y participó activamente en la Confederación Nacional Campesina (CNC).²⁵ Al mismo tiempo, varios individuos y familias <<fuereñas>> adquirieron

24 Es un cuerpo paramilitar oficial que se integró con voluntarios y su origen se remonta a la aplicación de la reforma agraria de 1915. Sus componentes estaban vinculados a los ejidos.

25 Como en otros casos se ha documentado, los ejidatarios se incorporaron rápidamente a la CNC, convirtiéndose en la base corporativista del PRI para respaldar las decisiones federales. En los gobiernos locales, sus cuadros militares elegían las autoridades en turno, con lo cual ocuparon y controlaron las presidencias municipales y otras instancias de autoridad local.

pequeñas propiedades y los comuneros de la manzana de El Rincón de Do-Ngu fortalecieron su economía agrícola.

Disputas económicas y políticas entre comuneros

Si bien la tenencia está conformada por cuatro manzanas, solo me ocuparé de dos debido a las pugnas económicas y políticas que se dieron entre éstas durante todo el siglo XX. Históricamente los habitantes de las manzanas de El Rincón y La Mesa han sufrido un proceso de discriminación permanente como resultado de su condición étnica, aunque éste se dio de forma diferencial debido a las características naturales y sociales de cada localidad, lo que originó un desarrollo económico y político desigual.

En el Rincón existe un sistema de irrigación que se mantiene gracias al agua que se extrae de los manantiales y del río que corre por la localidad. Ahí se localizan las tierras para la agricultura de diversos cultivos, principalmente frutales, con los cuales han consolidado su economía campesina; ello les permitió tener mayores recursos naturales y económicos. Aunado a esto, su posicionamiento respecto al conflicto agrario con los ejidatarios les permitió garantizar por varias décadas su acceso al poder político en la comunidad.

Por su parte, en las faldas de los cerros de Huatepec y del Tecolote se localiza la manzana de La Mesa cuyas tierras son de tipo acrisol, es decir, un suelo viejo y ácido de origen volcánico que se caracteriza por ser arcilloso, fácilmente erosionable, de tono rojo y de muy pocos nutrientes. No es apto para la agricultura; sin embargo, es el más conveniente para el desarrollo forestal y concentra parte de lo que se conoce como Reserva de la Biosfera de la Mariposa Monarca. El ingreso familiar de los tengechique (indio colorado) —apelativo que recibieron por estar siempre pintados con arcilla— dependía de la elaboración y comercialización de loza y jarritos en miniatura que complementaban con la venta de la cosecha de granada china. Su participación política estaba subordinada a su condición económica, por lo que difícilmente accedían a los cargos locales.

Después del resolutivo presidencial, las disputas por las ocupaciones de tierras comunales, y el uso y manejo de los recursos del monte se agudizaron. Sobre todo cuando un grupo de comuneros exigieron que fuesen únicamente los miembros de la comunidad quienes vivieran y participaran en la toma de decisiones locales. Estos conflictos empeoraron durante la década de 1970, y a principios de 1980 un grupo de la manzana de La Mesa y algunos radicales de El Rincón se organizaron para defender la propiedad comunal.

La facción se integra a la UCEZ (Unión Comunera Emiliano Zapata) en 1982, precisamente buscando apoyo en su conflicto contra Industrias Resistol —hoy Rexcel— que se había asentado ilegalmente en terrenos comunales. La relación con la organización la establece el entonces Comisariado de Bienes Comunales Santos Alvarado (Zárate, 1987:62).

La UCEZ y los comuneros de San Felipe

La adhesión a la UCEZ consolidó la facción comunera y el conflicto se extendió en contras de todos <<los fuereños>>. La invasión de terrenos fue una de las acciones más radicales del grupo y una enfrenta directa en contra de los particulares y de los que habían permitido que se vendiera la tierra de la comunidad, es decir, contra quienes tradicionalmente habían controlado el poder local (Zárate, 1987). A ello se le sumó un discurso étnico, que permitió a los comuneros de San Felipe revitalizar su identidad indígena.

Este proceso de reivindicación otomí se vinculó a acciones de lucha campesina y discursos agrarios. Su condición indígena se traslapó a la agraria sin que ello significara necesariamente la omisión de la primera. Sobre todo, cuando el Estado soslayó la existencia de las comunidades indígenas en favor del desarrollo de las actividades agropecuarias. Como señalan Zepeda (1985) y Durand (1989), el auge e intensificación de la producción fresera, aguacatera, melonera, maderera en el estado estuvo acompañado de una serie de conflictos locales.

En el caso de San Felipe, la utilización de la categoría de comunero permitió acceder, luchar, concertar y negociar con el Estado, que su condición de indígena no le hubiese concedido. En este sentido, el reconocimiento de la comunidad indígena como comunidad agraria entrecruzó la identidad étnica con la campesina, preponderando esta última. De acuerdo con Zárate la lucha otomí a través de la UCEZ estuvo encaminada a proteger <<los intereses de la comunidad>>, lo que significó el acceso a los cargos públicos del gobierno local. <<Los zapatistas definen lo étnico (o el *ser indio*) a partir de la pertenencia a la comunidad indígena como al hecho de reclamarse y actuar como indígenas-comuneros>> (Zárate, 1987:86).

Así, la lucha no sólo representó acciones concretas para la recuperación del territorio comunal, sino la posibilidad de acceso al gobierno local por parte de la facción organizada en torno a la Unión. Aquí, las discordias representativas se trazaron entre los comuneros <<zapatistas>>, en específico los de La Mesa, y los comuneros del El Rincón; es decir, entre los indígenas organizados y el grupo que hasta ese momento ostentaba el control del cargo del Comisariado de Bienes Comunales.

En las elecciones de 1984, los comuneros insertados en la UCEZ organizaron la campaña del comisariado y jefe de tenencia *para quitar a las autoridades que estaban al mando de Leobardo*. Después de elegir a los candidatos de su facción, iniciaron diversas acciones para

convencer a los habitantes de las manzanas de El Centro, Colonia Nueva y Macutzio de que su acceso a los cargos resolvería la disputa por las tierras y con ello la de su etnicidad. El candidato zapatista Alfredo Mayo López obtuvo el cargo de Comisariado de Bienes Comunales. Prudencio Baltazar Andrez, un migrante que recién regresaba a su localidad —La Mesa— y se incorporaba a la lucha, fue nombrado secretario. *Fue la primera vez que les tumbamos las autoridades a lo que es El Rincón porque siempre nos ganaba. El Rincón, porque es más población. Nosotros aquí [La Mesa], yo creo que estamos una tercera parte aquí. Pa' poder ganarles nos tuvimos que unir con las otras dos manzanas, y ya se lo empezamos a tumbar, y ya le empezamos a ganar los juicios y empezamos a bajar (al centro).* Además obtuvieron el cargo de jefe de tenencia.

La floricultura como una estrategia económica entre los otomíes

Con el debilitamiento del cacicazgo de L. González y el control zapatista en la tenencia, los comuneros poco a poco fueron accediendo a programas y recursos públicos, a la toma de decisiones locales y municipales y al desarrollo de nuevas actividades agrícolas que les permitió cambiar radicalmente su situación de marginación y de pobreza, principalmente a los de La Mesa. La introducción de la floricultura como principal actividad económica marcó significativamente un cambio en el ingreso familiar y en el modo de vida de los otomíes, que sólo fue posible gracia a la consolidación de la economía campesina. De acuerdo con Domínguez este fortalecimiento implicó

una forma de producción basada, fundamentalmente, en la mano de obra familiar, organizada en pequeñas explotaciones agropecuarias de tecnología intensiva en trabajo, que usan medios de producción naturales, y que precisan en diversos grados del recurso a los bienes comunales, a las actividades complementarias y al mercado para asegurar su producción económica (1993:122).

En este sentido, los comuneros dedicados ahora a la floricultura pusieron en juego sus estrategias de producción familiar implementadas en la alfarería.

La floricultura inició en 1990 con la instalación del invernadero conocido como <<El Morro>> cuyo proyecto se consolidó como productor de nochebuenas y otras plantas de ornato en un lapso de tres años. Al interior trabajaban peones originarios de la segunda manzana de San Felipe, quienes después de adquirir el conocimiento y considerando las condiciones políticas decidieron reproducirla de manera independiente. Poco a poco fueron estableciéndose, primero dos naves y en pocos años la demanda creció hasta que en 1995 estaban establecidos en la comunidad 600 microempresarios autosuficientes. Eso significó que los de La Mesa dejaran

por completo la alfarería y se dedicaron a la producción de nochebuenas, convirtiéndola en la principal actividad económica no sólo de la comunidad, sino de la región.

El crecimiento de la producción, también ha sido considerable. Durante la década de 1990, ésta no rebasó medio millón de plantas por año, pero en el último lustro su producción se ha incrementado notablemente. En el 2005 produjeron 3 millones de plantas en sus diferentes variantes, en el 2009, 5 millones y es probable que este año llegue a los seis millones (*La Jornada*, 10 de noviembre de 2005; *La Región*, 13 de octubre de 2009). Mientras que en Estados Unidos esa es la cosecha anual en todo el país, sólo en San Felipe se produce esa cantidad convirtiéndose en el primer productor a nivel nacional.

Los nochebuenos otomíes frente a los desafíos globales

La producción de la flor está organizada en pequeños grupos familiares cuyas actividades se distribuyen con base en la condición de género y generación. Son los varones, jefes de familia, quienes realizan las negociaciones para su comercialización en diferentes partes del país. Este último, es uno de los problemas más grave que atraviesa el proceso de producción. Después de sortear las inclemencias del tiempo para que la planta <<pinte>>, es decir, para que floree y tome la tonalidad deseada, la mercantilización resulta difícil. La saturación de los mercados, el abaratamiento de los precios, la intermediación y las prácticas desleales ponen en riesgo el capital invertido de los productores cada año. Para contrarrestar estas acciones, por iniciativa de los propios nochebueneros, se instauró la Feria de Flor de Nochebuena desde el 2005. Auspiciado por el gobierno municipal, cada año se instala en el centro de San Felipe una exposición con la finalidad de promocionar su producción, establecer vínculos comerciales y posicionar la producción en el mercado local y nacional.

A partir de la derrama económica que deja cada año la comercialización de la flor, los comuneros organizados se han posicionado de forma diferente en la resolución de las problemáticas locales, entre ellos la generación de empleos —cada año se crean 1,500 empleos directos—, la pavimentación de caminos y brechas, el mantenimiento de la infraestructura escolar, entre otros.

Un ejemplo son los Productores de Flor de Nochebuena <<Los Alzati>>, quien a cargo de Prudencio, han logrado establecerse como una de los principales grupos de la región. Si bien su participación en la toma de decisiones en la localidad se desprende de su experiencia en la UCEZ, en la Asociación para la Defensa de los Indígenas A.C. (ADIMAC), y en Fondos Regionales, su incidencia en la floricultura le ha permitido participar directamente en la solución de necesidades que le afectan directamente como productor y como comunero. Por ejemplo, su

participación en las últimas negociaciones con Rexcel ha sido clave para que la relación entre la empresa y la población haya dejado de ser tan hostil.

A través de este grupo se gestionó, construyó e instaló, entre 1993-94, un pozo profundo que provee de agua a toda la manzana. Hasta antes de su instalación la localidad carecía del líquido. Si bien se construyó con recursos estatales para abastecer de agua de riego a los floricultores, en la actualidad se ha desarrollado un sistema de agua potable que se mantiene y abastece con recursos de los propios comuneros.

Por otra parte, los comuneros organizados —floricultores— participan constantemente en las reuniones escolares y son quienes a través de cuotas económicas y faenas sostienen los requerimientos de las instituciones. Entre diciembre y enero cada nochebuenero aporta entre 1,000 y 1,500 pesos por hijo/a a las escuelas y son ellos mismos quienes administran y destinan el recurso, no sólo en bienes inmuebles sino en las capacitaciones de los/as profesores.

Con lo que respecta al conflicto con la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) por la construcción de un plantel en la localidad, han sido los floricultores quienes directamente han establecido los vínculos y las negociaciones con las autoridades municipales, estatales y universitarias. Para realizar y avalar el proyecto, los líderes de la comunidad realizaron varias asambleas, aceptaron la donación del terreno y gestionaron los recursos. Desde la colocación de la primera piedra en diciembre de 2008 hasta mayo de 2009, cuando el edil zitacuarenses fue detenido, se realizaron algunos trabajos de construcción: se pusieron los cimientos y se hizo la cimbra. No obstante, la obra fue interrumpida ante la situación política que prevalecía en la región. El 19 de agosto de 2009, un grupo de trabajadores de la universidad intentó extraer el material de construcción. Inmediatamente los comuneros se organizaron replicando las campanas de la iglesia para convocar a toda la población. En pocos minutos, se aglutinaron en las principales calles del centro. Ahí tomaron los acuerdos de prohibir la salida del material, tomar y cerrar la carretera federal, solicitar la presencia de autoridades estatales y universitarias, y continuar con el proceso de construcción.

Hoy, el conflicto no ha sido solucionado y la construcción continúa detenida. Aún siguen realizando cierre de carreteras y el Comisariado de Bienes Comunales, representado por Prudencio ha iniciado un litigio para que se respeten los acuerdos de donación.

A manera de conclusión

Hasta hace una década, el Estado paternalista descalificaba todo tipo de grupalidad; pero frente a su desgaste, los grupos étnicos se convirtieron en actores sociales. Sobre todo al encarar cambios económicos que se orientan a la modificación de las relaciones sociales dentro de sus comunidades y de diversas prácticas dentro de su contexto próximo. Por ello se plantean,

con mayor o menor contundencia, como autogestores a partir de lo cual se piensan así mismos como capaces de construir sus propios proyectos y solucionar sus necesidades sin recurrir al Estado. A través de su acción colectiva se representan como sujetos de derecho apegados a la solidaridad y a la colectividad. Una actuación que busca el reconocimiento como grupo social específico, con demandas particulares que se reagrupa para buscar estrategias ante el impacto que genera la economía global.

Es así que los grupos organizados se presentan como un mecanismo local viable para contrarrestar los efectos de la globalización. El caso de los nochebueneros otomíes nos muestra cómo la producción y comercialización sólo es factible en términos organizativos. Además de que sus miembros han adquirido autoridad en la toma de decisiones, en los procesos de gestión y aplicación de recursos para el mejoramiento de su localidad, pero sobre todo el nivel económico que han adquirido les permite tomar decisiones y solventar los gastos respecto a las obras públicas que requieren, lo que con anterioridad hubiese sido imposible.

Referencia bibliográfica

- Acosta, A. (2003) <<En la encrucijada de la globalización. Algunas reflexiones desde el ámbito local, nacional y global>>, *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 1, núm. 004, pp. 2-19.
- Correa, G. (1991) *Geografía de Zitácuaro*, H.A. de Zitácuaro, Zitácuaro,
- Domínguez, R. (1993) <<Caracterizando al campesinado y la economías campesina: pluriactividad y dependencia del mercado como nuevos atributos de ‘campesinidad’>>, *Agricultura y Sociedad*, número 66, enero-marzo, pp. 97-136.
- Durand, J. (1989) <<Tierra de Volcanes. Movimientos Sociales en México (1976-1986)>>, *Estudios Michoacanos III*, El Colegio de Michoacán/ Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora.
- Guzmán, M. (s.f.) <<San Felipe Los Alzati. Pasado y presente de una comunidad otomí>>, mimeógrafo.
- Word—Dieter, N. y Schubert, A. (1994) <<Weltökonomie — Die Misere der Politik>>, Edition Suhrkamp, Frankfurt.
- Zárate, E. (1987) <<Comunidad Indígena, Etnicidad y Organización Política. El caso de los otomíes de Zitácuaro>>, Tesis de licenciatura en Antropología Social, UAM-Iztapalapa, México.
- Zárate, E. y Baltazar, S. (2008) <<Organizaciones indígenas y ciudadanía local en dos regiones indígenas de México>>, Mimeógrafo.

Zepeda, J. (1989) <<Sahuayo y Jiquilpan: Génesis de la rivalidad por una región 1880-1930>>, *Estudios Michoacanos III*, El Colegio de Michoacán/ Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora.

Referencias bibliográficas hemerográficas

<<Generará la comunidad de San Felipe Los Alzati una derrama económica por 75 mdp>>, *La Jornada*, 10 de noviembre de 2005.

<<Festival artístico cultural de Flor de Nochebuena>>, *Diario La Región*, Zitácuaro, 13 de octubre de 2009.

RECONOCIMIENTO Y REIVINDICACIÓN ÉTNICO-CULTURAL HÑAHÑU TEMOAYENSE EL SENDERO DE LA RESISTENCIA INSTITUCIONAL EN EL ESTADO DE MÉXICO

Ana Lilia Salazar Zarco

UNAM

Son los que se han esperado, y son los que siempre han quedado olvidados,... son los que han estado ahí siempre y son los que siempre han estado esperando, y ya voltearon a ver, y dijeron, a ver dónde están los indígenas, en dónde están nuestras raíces.

—Magdalena García Bermúdez (dirigente hñahñu)

La resistencia remite a las acciones que un pueblo, una sociedad o un individuo realizan contra la alteración que sobre ellos ejerza cualquier factor externo, ésta se gesta y se desarrolla en distintas vertientes como lo son: la social, la étnica, la cultural, la política y la económica; y bajo dos marcos, la resistencia activa y la no activa; de estos contextos derivan las resistencias violentas y pacíficas; y, por ende, encontramos movimientos étnicos de reivindicación armada, movimientos civiles, beligerantes y pacíficos, tales como los anti-sistémicos, y los de adhesión al sistema.

Bajo este tenor, nace la interrogante que hace alusión a esta última forma de resistir. ¿Será la adhesión el mecanismo de resistencia de algunos grupos indígenas de México? La respuesta es compleja de obtener y de comprender por la infinidad de estigmas atribuidos a los pueblos étnicos, como sociedades, y al indígena, como individuo, así como a sus formas de lucha.

Algunas de las culturas que tienen esta característica, son las que se ubican en el Estado de México, y el caso concreto lo encontramos en la etnia hñahñu; es de esta realidad que parte la hipótesis de que ellos utilizan como mecanismo de defensa la lógica de la dominación, la cual se hace consciente en la cotidianidad y se activa en el marco de la institucionalidad con la participación política partidista. Es decir, vía el acatamiento de los principios del sistema-mundo, y cuya interiorización y uso se considera resistencia pacífica, pues le ha permitido al hñahñu obtener una revalorización cultural y una reivindicación del ser indígena desde una trinchera de adhesión a dicho sistema, ello como respuesta a la violencia tanto simbólica, material y social de una hegemonía etnocentrista, racial y de discriminación.

El objetivo es mostrar que las características de la resistencia de los hñahñu está ligada a la aprehensión de la lógica de dominación, que se traduce en participación político partidista

(priísta principalmente) y en acciones desde el interior de los aparatos del gobierno federal, estatal y municipal, es decir, la resistencia étnica de este pueblo está condicionada por las relaciones de poder de algunos elementos étnicos con las estructuras del Estado y sus diferentes ámbitos de gobierno en un paraje institucional.

La comprensión y aprehensión de los instrumentos de dominación (lógica de dominación) por parte de los agentes étnicos, se efectúa cuando aprenden los códigos de poder y sometimiento de las élites de quienes son presa, ésta es asimilada en la cotidianeidad, cuando ellos entran a la esfera del poder y se adaptan a los procesos sociales de lo no indio. Es entonces la participación, dentro del sistema político nacional, de las estructuras burocráticas, de las instituciones y los aparatos del Estado, lo que ha permitido al hñahñu aprehender y utilizar la lógica de dominación para obtener reconocimiento étnico fuera de la comunidad. Pues con la participación política comienza el fortalecimiento del tejido social, la revalorización de las raíces por, con y en la comunidad hñahñu y la reivindicación del capital humano de esta etnia, por las sociedades no indias y los gobiernos. El efecto mayor se encuentra en la repercusión simbólica que trae consigo la participación política, ya que promueve paralelamente un reposicionamiento de la etnia (recuperación y reivindicación de lo indígena).

Para comprobar dicha hipótesis se realizaron entrevistas a dos personajes que fungen como agentes étnicos politizados: son indígenas hñahñu, piezas clave en el proceso del plan/proyecto legitimador o bien del programa asistencialista conocido como etnodesarrollo en el Estado de México, con presencia y liderazgo dentro de algunas comunidades. Actualmente ocupan cargos dentro del sistema político municipal y estatal.

Uno de los entrevistados tiene una doble valoración, pues su condición de mujer dentro de la comunidad y del partido mismo, le ha hecho más difícil su participación y su estancia dentro del espectro político en cuestión, es una de las pocas mujeres hñahñus que ha logrado posicionarse en esta esfera y la única dentro de la línea que sigue el partido en el proceso etnodesarrollista de esta etnia.

Para dar mayor complementariedad al trabajo se realizó un sondeo de 60 cuestionarios aplicados a la población en general de comunidades con índices poblacionales hñahñus importantes con la finalidad de palpar el sentir de la comunidad, y para verificar la realidad se efectuó el ejercicio de la observación participante.

Poder y dominación: dilucidando la resistencia

La resistencia cultural está configurada por aquellas acciones de protección y reproducción de los referentes simbólicos que tiene un sujeto o una sociedad <<La resistencia es producto de la agresión que sufre el conjunto de mecanismos de solidaridad comunitaria y ayuda mutua,

basados en relaciones de reciprocidad, por quienes ejercen el poder>> (Fernández, 2007: 9), lo que nos muestra que no solo es una gestión de manera individual, sino que está íntimamente ligada con la comunidad.

Los mecanismos de liberación son entendidos como <<fenómenos de resistencia que se producen como reacción de un grupo ante la presencia de un elemento externo que pone en riesgo o altera los elementos constitutivos de la vida cotidiana de la comunidad>> (Rico, 2005: 494) y están determinados por la forma y tipo de dominación desplegada sobre la sociedad.

La dominación <<como la probabilidad de encontrar obediencia para el orden específico entre un círculo definido de personas>> (Böttcher, Galaor y Hausberger, 2005: 447), es el instrumento del poder, definido éste como <<cualquier posibilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social aún en contra de la resistencia, no importando en qué se base esta posibilidad>> (Weber, 1976, en Böttcher, Galaor y Hausberger, 2005: 447). En la diversidad de dominaciones existe la que se introduce mediante dispositivos insertos principalmente en la educación, puesto que <<el sufrimiento social interviene en gran medida en la miseria de la relación con la escuela, que no se limita a forjar los destinos sociales, sino también la imagen que las personas se hacen de ese destino>> (Bourdieu, 2003: 62), y por lo tanto, en la creación de ciertos parámetros de conducta dentro de la moral social impuesta e imperante. La dominación mediante la educación logra que la violencia sea más agresiva; estructural y estructurante, pero al mismo tiempo sutil —lo que le permitirá un éxito con mayor seguridad—, pues se vuelve casi imperceptible, reconstituyéndose y reafirmando en la cotidianeidad.

La resistencia cultural de acuerdo con Bonfil Batalla es <<una lucha por conservar e incrementar el control cultural, es decir, como defensa de una cultura propia, que abarca los ámbitos de la cultura autóctona y la apropiada>> (cit. por González, 2000: 5). Con una revisión histórica de la condición del indígena desde la conquista en América, identificamos que son estos pueblos los que han sufrido en mayor magnitud los embates del poder y la dominación etnocentrista occidental, posicionándolos por más de quinientos años en resistencia, en una constante lucha de salvaguarda cultural mediante dinámicas propias, con intensidades definidas y sujetas a cambios por la contextualización en la que se han ubicado al pasar de los años, y determinadas por el aspecto territorial; esto los ha llevado a seguir siendo parte del presente latinoamericano.

La resistencia cultural de algunos grupos étnicos del país tiene referencia en que <<en lugar de una destilación esencialista, se privilegia la localización de manifestaciones concretas de resistencia emergidas en y ligadas a situaciones históricas y por lo tanto cambiantes>> (Böttcher, Galaor y Hausberger, 2005: 329), de ello puede partir la politización del indígena en términos institucionales —consecuencia de las políticas indigenistas del Estado— donde se observa <<la

síntesis heterogénea de valores, información, juicios y expectativas que conforman la identidad política de los individuos, los grupos sociales o las organizaciones políticas>> (Gutiérrez, 2005: 11). Es decir, que la introducción de algunos miembros indígenas al sistema político mexicano, si bien no rompe totalmente con el clientelismo al que han sido sometidos, si se sirven de este para obtener el reconocimiento que propiciará la reivindicación.

Apropiación de la lógica de dominación

El ejercicio de la dominación mediante el discurso oculto y público, es la mejor forma para interpretar la utilización de la lógica de la dominación como instrumento de resistencia cultural, puesto que, es bajo estos términos donde se muestra con claridad el poder y el tejido de las relaciones de dominación alrededor de éste, así como su desgaste, siendo ello lo que dará pauta a la insurrección ante la hegemonía de poder y del poder hegemónico.

El discurso público, es la parte más engañosa de la relación entre dominado y dominante, es aquí donde se muestra lo que se quiere demostrar, pero no lo que realmente está sucediendo <<como una adscripción abreviada de las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores del poder... difícilmente se da cuenta de todo lo que sucede en las relaciones de poder>> (Scott, 2000: 24-25). Tanto el dominado como el dominante se ubican en la misma situación, el que detenta el poder se posiciona como el superior sin que esto cause aparentemente malestar social, mientras que los sometidos pareciera que aceptan vivir bajo las condiciones del poder que los subyuga.

El discurso en la esfera de lo público es el que se encuentra cargado de los dispositivos que justifican la jerarquización y el control, <<el discurso público comprende un ámbito de apropiación material, un ámbito de dominación y subordinación pública y finalmente, un ámbito de justificación ideológica de las desigualdades>> (Scott, 2000: 140), pero esto no indica que dicha dominación sea aceptada, aunque la clase dominante se empeñe en demostrar que la vigilancia y el poder que se atribuyen es justo. Es como un juego de máscaras, que al paso del tiempo se vuelven más gruesas y pesadas, pues todo el engaño implícito en lo público, tiene que ir reconstruyéndose día con día. <<Se trata de una política de disfraz y del anonimato que se ejerce públicamente, pero que está hecha para contener un doble significado o para proteger la identidad de los actores>> (Scott, 2000: 43).

El discurso oculto tiene que cumplir con tres características, según Scott (2000): es específico de un espacio social determinado y de un conjunto particular de actores; no contiene sólo actos de lenguaje, sino también una extensa gama de prácticas; es un incesante conflicto entre el discurso oculto y el secreto entre dominados y dominantes. En la línea del dominado, el discurso oculto es una especie de infrapolítica y es donde se adquiere y alimenta la resistencia

cultural que resalta en el discurso público, el cual lleva en expresiones propias a esta resistencia, pero que no es comprendida por el dominante, ya que no hay compatibilidad en los códigos. Esto puede ser entendido como resistencia pacífica; lo que no la hace menos eficiente, en algunas ocasiones es la única forma que tiene el controlado de respirar ante la asfixia de las estructuras ideológicas hegemónicas impuestas por el poderoso. Aunque de manera inversa, por el lado de los dominantes también juega un papel destacado, ya que se convierte en la incubadora de poder y de estrategias de dominación y control, pues es el espacio donde se formulan y ejecutan éstas.

Para la práctica del discurso oculto se deben crear condiciones que propicien la realización legítima de éste, es por ello que nacen los espacios cerrados, socialmente hablando, como institución, y estrictamente en ámbito simbólico; construcciones con alto contenido simbólico, potencial para la dominación, y que hace referencia a la estigmatización de un grupo hacia otros. Estos espacios juegan una doble función en dos vertientes; por un lado, en el plano público, como sectorio social que abre y extiende fibras que permiten el control mediante la vigilancia extrema legitimada, permitiendo y reproduciendo la dominación e imponiéndose como necesario para la paz social, mientras que en el clandestino, es donde se constituye el poder y las formas de dominación de los dominantes y las formas de resistencia de los subyugados; aquí se fortalece el tejido social que luchará por su liberación, lo que genera la apropiación de la lógica de la dominación, ésta se hace consciente y se acciona ante la injusticia y el ejercicio del poder retrógrado, <<la resistencia surge no sólo de la apropiación material sino de la sistemática humillación personal que caracteriza la explotación>> (Scott, 2000: 141).

La apropiación de la lógica de la dominación se produce cuando se lleva a cabo la del estigma social, cuando se deja de luchar contra él y se lucha mediante él; se produce cuando las sociedades estigmatizadas hacen público su discurso oculto: <<cuando desaparecen la sumisión y surge el reto abierto nos encontramos ante un momento raro y peligroso en las relaciones de poder>> (Scott, 2000: 29). Cuando se aprenden los mecanismos utilizados en la dominación, el agente hace uso de la manipulación del Estado y provoca el reconocimiento a partir del aparente clientelismo y servilismo.

La lógica de la dominación desde Maffesoli:

Se inscribe en la construcción de mecanismos sociales que tienden al control: procedimientos de protección, de administración del otro, de previsión de lo otro, con el fin de cuidar el progreso económico, de garantizar la planificación del futuro, la eficacia y productividad, manteniendo de esa manera la identidad del sistema en sus diferentes subsistemas, cultural, económico y político (Arteaga, 2007: 85).

La resistencia se genera cuando <<la base ideológica de la legitimidad de los privilegios del poder crea, por decirlo así, las condiciones para una crítica feroz de la dominación en los términos impuestos por la élite>> (Scott, 2000: 131), esto hace posible la resistencia de los sometidos a los poderosos y su dominación en todos sus vértices.

La apropiación del estigma social y esta publicación de lo oculto, nos deja ver que la resistencia culmina en la sublevación del dominado, o con la conciliación de éstos con el poder y la dominación, o con la sumisión total (cuando el dominado se reconoce con la máscara de subordinado), por lo que se afirma que la apropiación de la lógica de la dominación es una consecuencia del poder y su violencia estructural hacia ciertas sociedades. Lo que hace que la resistencia sea producto de la necesidad de los pueblos subyugados para su existir mismo, ya que dicho poder en el actual mundo y bajo las condiciones que hoy presenta la dominación, asevera su tendencia a desaparecerlos, siendo éste el caso de los grupos autóctonos de México.

La limitación que los indígenas presentan en las acciones para su reproducción está precisamente en la ejecución del poder por las élites, ya que éstas giran alrededor de un sistema económico que forja un modelo político-social que se ha convertido en el gran depredador de las minorías y de la multiculturalidad, lo que obliga a los indígenas mexicanos buscar mecanismos de liberación y de reproducción cultural. En este crisol de reconocimientos y reivindicaciones, encontramos la resistencia cultural étnica pacífica, con tintes políticos y acentuación social como lo es, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional; o la resistencia civil violenta con tintes étnicos y claramente sociales como lo es el Ejército Popular Revolucionario; o más regionalmente hablando, el movimiento guerrerense en contra de la construcción de la presa La Parota, en la que han intervenido la llamada Asamblea Popular de los Pueblos de Guerrero, devenida del movimiento en Oaxaca, conflicto detonado, masificado y radicalizado que culminó con la constitución de una Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. O el movimiento encabezado por las mujeres de la etnorregión mazahua en el Estado de México, el Ejército de Mujeres Zapatistas Mazahuas en Defensa del Agua; o el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra que tuviese gran difusión a partir del conflicto en San Salvador Atenco en el Estado de México. Estos sólo son algunos ejemplos presentes en el país; pero no son los únicos, ya que han existido diversos movimientos indígenas que han recorrido el legado histórico hasta llegar a nuestros días. En este contexto de resistencias, lo que muchos pueblos étnicos han adoptado es la conciliación entre ellos, el poder y la dominación, arribando en la negociación —en el ámbito simbólico de primera instancia, para de esa forma llegar a lo material—.

En el discurso oculto, que es parte de la lógica de la dominación, se hace creer que hay una cultura de la sumisión, del servilismo y el clientelismo; pero no es del todo así, ya que:

la memoria histórica se convierte en un recurso fundamental que permite, por una parte, mantener vivo el recuerdo de los agravios y las desventuras y, por la otra, colocar la etapa de sometimiento como una situación transitoria, reversible, que será cancelada definitivamente con el triunfo de la sublevación (Bonfil, 1994: 189)

Luego entonces, la diferencia radica en la ocultación y la publicación de la lógica de la dominación.

Reconocimiento indígena en México

Los pueblos autóctonos de este país han permanecido en la resistencia para la salvaguarda de su cultura por cientos de años, pero el desgaste de las relaciones de poder que ha producido el sistema, les van brindado la oportunidad de abrir nuevas ventanas a su libertad, que en inicio contienen una inclinación perversa hacia la legitimación del poder como una acción puramente clientelar hacia el indígena (indigenismo), lo cual nos remite a valorar un intento de <<*mexicanización de lo indio*>>.

En la búsqueda de legitimar al gobierno encontramos que la cuestión étnica es el factor con mayor viabilidad para lograr el objetivo; <<*la aculturación planificada*>>, el argumento, y los programas educativos dirigidos a las comunidades indígenas, además de los organismos indigenistas creados y promovidos desde arriba, desde el Estado, los instrumentos. En 1948 hace su aparición el Instituto Nacional Indigenista (INI), y con el que se legitima el intento de asimilación de lo indio con una clara doble moral, pues por un lado, está esa resocialización e integración de lo indio, y, por el otro, la negación a la diferencia, a la autonomía y a la autodeterminación de los mismos. Con la creación del INI, el indígena en México tiene acceso a las estructuras del Estado Nacional Mexicano y es el área de la educación, la más influenciada por lo indio; en 1978 nace el Sistema Nacional de Educación Indígena Bilingüe y Bicultural dentro de la Dirección General de Educación Indígena.

En los ochentas, con dicho empoderamiento de lo institucional dentro del ámbito nacional, los indígenas hacen uso de las facultades que les han sido otorgadas; con la educación bilingüe hay un conocimiento y, por lo tanto, un poder sobre ambas culturas, es así que lo indio comienza su reivindicación y la transición del indigenismo al etnodesarrollo, siendo una modificación no sólo de concepto, sino de discurso y, lo más importante, de acción hacia lo autóctono <<ello refleja los cambios que están introduciendo nuevas organizaciones indígenas independientes, que articularon un discurso en el que la etnicidad y la resistencia cultural se definían como componentes básicos en la lucha por los derechos sociales, cívicos y políticos>> (Camus, 1997: 163).

En la reformulación de las relaciones de poder entre el Estado y lo indígena hay una reorganización social entre lo indio y lo no indio (mestizo), se da un reconocimiento por ambos sectores sociales, los indígenas toman en ciertos grados el control y el poder de cada vez más espacios públicos por lo que <<la ocupación de los cargos en los gobiernos locales por los jóvenes profesionistas indígenas simboliza la entrada de la modernidad en la tradición, la capacidad de captación de lo étnico ante circunstancias y contextos nuevos>> (Camus, 1997: 166).

Los sujetos conscientes de su ser y estar étnico, incrustados en la estructura de poder del Estado, construyen su <<indianidad>> como elemento de resistencia, pues con las relaciones que comienzan a tejer con las élites gobernantes que hay en el país, dan pauta a la negociación de sus necesidades y a la satisfacción de éstas, con lo que se conforma un estrato social articulador de una fuerza política que integra a los sectores marginados, oprimidos, indios o no, en un proyecto de Estado-Nación real, donde todos y cada uno de los individuos y colectivos del país son representados.

En los noventas hay una irrupción indígena en México, estalló el conflicto en Chiapas y hace su aparición el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); se apoderaron de los medios de comunicación y su movimiento trasciende al mundo, la mirada de naciones completas está puesta en México, en lo indígena, lo que permite que todos los pueblos étnicos de Latinoamérica tomen mayor fuerza y que su reivindicación y reconocimiento sea inminente. Este evento se convierte en el más claro ejemplo de que al no ser atendidas las necesidades de estos pueblos se propician las condiciones para radicalizar sus acciones en contra de la violencia, el destierro, la indiferencia y la marginación a la que se les somete, generando inestabilidad política, social y económica.

A los gobiernos les quedó claro que las demandas de los pueblos indígenas tienen que ser atendidas, ya que de lo contrario la crisis política del sistema se acentuará, por el descontento de un sector específico de la sociedad mexicana, por lo que tienen que ponerlos en la mesa de discusión como primer paso de voluntad política para marchar por el sendero del reconocimiento del indio y en contra de la discriminación histórica a la que han estado sometidos.

En este contexto, los indígenas posicionados en la estructura política nacional se convierten en actores de decisiones, dando pauta a una transformación de la estructura del Estado que a su vez proporciona el reconocimiento y la reivindicación de lo étnico desde lo institucional, permitiendo la ruptura con el clientelismo al que los gobiernos los han sometido. El actor indígena que concientiza y se apropia de la lógica de la dominación, y que logra con ello la reivindicación y el reconocimiento de lo étnico, es el que <<se inserta a las estructuras del partido oficial y del aparato estatal>> (De la Peña, 1995: 34; Camus, 1997: 165), obteniendo beneficios, sin olvidar ni alejarse de la comunidad y la etnicidad. Vale reiterar que la lógica de dominación no

sólo se apropia y se ejerce de manera individual, también se efectúa en y desde la colectividad, con acciones como la creación de organizaciones y agrupaciones indias adherentes al Estado.

Etnorregión otomí

El Estado de México está conformado por 5 de las 62 etnias que existen en el país, con un total de 312,319 hablantes de lengua indígena (INEGI XII Censo General de Población y Vivienda 2000 y el Censo de Población y Vivienda 2005), y son los mazahuas, los tlahuicas, los matlatzincas, los nahuas y los hñahñus quienes conforman este mosaico étnico. El 26.7 % de esta la población indígena mexicana son los hñahñus; ellos se encuentran situados en distintos municipios, según el estudio para la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) de Guadalupe Barrientos, confirma que los municipios con mayor cantidad de otomí-hablantes son: Toluca, Temoaya, Acambay, Jiquipilco, Morelos, Otzolotepec, Lerma, Chapa de Mota, Aculco, Amanalco, Temascalzingo, Huixquilucan, Xonacatlán y Atizapán de Zaragoza.

Los hñahñu, fueron llamados othomi, otomite u othomite por los nahuas: proviene del náhuatl *otocac*, que significa <<el que camina>>, y *mitli* que quiere decir <<flecha>>, lo que se traduce en <<el que camina con flechas>> o <<cargado de flechas>>, refiriéndose a la caza, son cazadores que caminan cargados de flechas, (Sandoval, 2005).

Toluca y Temoaya son los municipios con la mayor población hablante de la lengua otomí, en Temoaya se concentran 20,112 hablantes de los cuales unos 19, 151, hablan también el español, (INEGI XII Censo General de Población y Vivienda 2000 y el Censo de Población y Vivienda 2005).

Etnodesarrollo hñahñu

En 1977 nace el Centro Coordinador Indigenista, con objeto de satisfacer todos los requerimientos de las comunidades indígenas locales, este centro está adscrito al Instituto Nacional Indigenista (INI), y tiene como instancia operativa la participación de las comunidades étnicas dentro de la planificación y ejecución de los <<programas de desarrollo integral>> (Sandoval, 1994).

Los hñahñus de Temoaya no se quedan al margen de la inserción de algunos miembros de la comunidad a las estructuras del Estado, por el contrario, cada vez son más las posibilidades de que hñahñus de esta localidad, no sólo se incorporen al sistema educativo, sino que regresen a la comunidad y se conviertan en dirigentes en los cuales depositen su confianza, puesto que son parte de su raza, de su mundo; conocen la lógica de la dominación por lo que la resistencia tiene nuevos tintes de esperanza para esta sociedad marginada. Es por esto que se han considerado uno de los casos en que la resistencia cultural étnica se lleva mediante la apropiación y aplicación de

la lógica de dominación como arma de lucha. Aunque también hay otras actividades mediante las cuales los pueblos hñahñus del Estado de México han intentado reivindicarse.

Después del asedio clientelar del Estado hacia los indígenas, los hñahñus buscan la resignificación con otros mecanismos, teniendo de antecedente su presencia en el espacio público y a la luz social, propiciada por las acciones de legitimación, por medio del clientelismo político y las relaciones utilitaristas, presentes en la relación indígena-Estado.

En 1987 se constituye el Consejo de la Cultura de la Nacionalidad Hñahñu, el cual en 1989 se convierte en el Primer Encuentro de Nacionalidades Indígenas, en donde se acuerda la Primera Reunión Nacional del Pueblo hñahñu y bajo esta, en 1990, se lleva a cabo la Primer Asamblea Nacional Otomí, constituyéndose en ella el Consejo Nacional Otomí.

Después del 94, cuando se da la insurrección del EZLN, los hñahñus retoman fuerza política, pues este movimiento neozapatista da vitalidad a los movimientos étnicos y a la etnicidad en sí, reivindicando la lucha indígena.

La politización partidista: resistencia otomí

El otomí se ubica en una búsqueda de representatividad que le genere el reconocimiento y la reivindicación, por lo que, en la actualidad, podemos observar que la resistencia y la lucha por el respeto a su cultura se ha llevado por medio de mecanismos institucionales y constitucionales; ya sea mediante la inserción de algunos de sus miembros al espectro político estatal; a través de la lógica del sistema burocrático; o bien siguiendo las reglas que les han sido impuestas.

Una querrela sin armas, fortalecida arriba, pero creada abajo, se introduce al esquema, lo que no indica que hayan perdido su conciencia étnica, pues se ajustan a las normas, pero no se venden a ellas, se impone la cosmovisión a la ambición, recuperan lo mucho perdido, mediante lo poco que les es otorgado, y esperan pacientes su ascenso.

El dispositivo de dominación mediante la autoridad que el gobierno del Estado de México pretendía introducir con el proyecto del Consejo Supremo Étnico, no ha cumplido su función, es el 75% de no respuesta de los encuestados, por el desconocimiento del proyecto mismo, lo que nos indica esto. Cabe mencionar que este proyecto no sólo fue impuesto a los hñahñus; la política indigenista se implementó en todos los grupos étnicos de la entidad, mazahuas, tlahuicas, matlatzincas, nahuas y hñahñus.

El primer pseudo Consejo se crea en las primeras décadas de los setentas, <<como instrumento político del gobierno, con el propósito de controlar, aglutinar y contener a los indígenas. Les crearon también un majestuoso centro ceremonial que no tiene absolutamente nada que ver con la cosmogonía, historia y realidad de los hñahñus, y peor aún, no tienen acceso a sus instalaciones>> (Sandoval, 1994: 105).

El Consejo Supremo Otomí es sólo aparato de utilidad paraestatal, y está presente en el imaginario étnico colocado en la cúspide política del país y del Estado de México, principalmente, es decir, es una política indigenista con la que trata de esconder la indiferencia a los problemas reales que les ha traído el sistema-mundo capitalista a estos pueblos.

Sin embargo, este corporativismo al que son obligados, podría servir para llevar a cabo una reorganización que permita la ruptura clientelar con el Estado y sus gobiernos, así como trabajar más en la unidad cultural otomí, realizando actividades que permitan la reivindicación étnica y los lleve a un reconocimiento real y sensato, pero nunca a costa de la dignidad étnica que han defendido por siglos.

Resistencia otomí *temoayense*

La resistencia inicia desde la inserción al sistema educativo, donde comienza la aprehensión y comprensión del *modus vivendi* de lo moderno-occidental, y que cuando es ejecutado, provoca la apropiación de la lógica de la dominación. Podemos decir que nos encontramos ante una resistencia de tipo subordinada, que se efectúa de inicio a través de condicionantes que el sojuzgador impone, pero que durante el proceso van modificándose las connotaciones, debido al conocimiento que el sometido va adquiriendo de los códigos del mundo subyugador.

No sólo el sistema educativo logra el posicionamiento de agentes indígenas dentro de la estructura jurídico-política, nacional y estatal; sin embargo, ha sido este mecanismo el que ha tenido resultados más palpables, aunque también ha recurrido a otros caminos, como lo es la participación dentro de las instituciones del Estado y, por ende, en instituciones con bases constitucionales, como lo son los partidos políticos, principalmente el PRI, y algunos órganos dependientes del gobierno estatal como el Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM), <<a través de CEDIPIEM, empiezo a llevar esos apoyos a las comunidades, que no solucione todos los problemas, o no se han solucionado, pero bueno, pude llevarles algo a la gente que necesitaba algo>> (Magdalena García Bermúdez, Octava Regidora del Municipio de Temoaya, en enero de 2007).

La inserción al entramado político nacional, desde lo institucional, aumenta la viabilidad en la búsqueda del reconocimiento de su cultura, así como los recursos materiales para mejorar la calidad de vida de sus pueblos,

Sí, CEDIPIEM es un organismo donde se encargan de retomar las demandas de todos los pueblos y no deja de ser una parte del gobierno, siempre debe de estar; imagínese el día que no esté. Bueno por un parte está muy bien que esté muy cerca para saber qué pasa, pero por otra parte también sería muy bueno que los propios indígenas, como a lo mejor elegirlos, estar cerca de ellos pero no ordenarlos. Simplemente que se respeten sus usos y

costumbres para que se vea en un momento dado. Todo es autónomo, todo es libre, todo es bajo sus conciencias de ellos, aunque de entrada gobierno a fuerza debe estar cerca, porque estamos dentro de un Estado, de un país (Mariano Pánfilo Bermúdez, vocal del CEDIPIEM, Ex Jefe Supremo Otomí, en enero de 2007)

Algunos integrantes de la comunidad otomí de Temoaya, por su íntima vinculación con el PRI, han logrado posicionarse en instituciones y lugares que les han permitido la obtención de los recursos que se requieren, así como la reivindicación y el reconocimiento indígena. Este mecanismo se ha convertido en algo usual para sobrevivir a los embates del sistema-mundo occidental.

Los indios entendieron el poder de los blancos y mestizos como una condición potencial de humillación, lo que los fue llevando a iniciar la lucha por la recuperación de sus territorios (ellos son dueños de estas tierras desde antes de que los blancos se impusieran y ahora son los indios los que están a merced de los mestizos, a grado tal de no poder hacer uso de su libertad sin que los mestizos intervengan).

Este contexto situacional y condicional de los hñahñus es lo que provoca que algunos agentes de la etnia busquen el poder y la reivindicación por medio de lo institucional. Se insertan en los partidos políticos o bien son cooptados por éstos, y comienzan una carrera política hasta conseguir los espacios que les aseguren un reposicionamiento como individuos, pero también que propicien el reconocimiento de la cultura y la sociedad india.

En 1972 llega por primera vez a la presidencia municipal de Temoaya, Abel de la Vega, otomí de raza, abogado de profesión, miembro del sector campesino por adscripción y priísta por convicción, menciona Collin (2006). El ascenso al poder de este temoayense fue gracias a la solidaridad de su raza; la que fue expulsada de su comunidad para la búsqueda del sustento en otras ciudades, comercian fuera de sus territorios y logran con ello hacer capital económico que les permite tener el poder adquisitivo que les fue negado en sus territorios.

Es de esta forma que su influencia y capacidad de decisión se fortalecen, ello aunado a la relación con el PRI y el apoyo de éste para el candidato otomí, le permite el triunfo, el cual encierra también un acto simbólico, la toma del poder por lo indio. La participación de algunos agentes étnicos dentro de los aparatos e instituciones del Estado, sí ha sido beneficiosa para los hñahñus, y esto se refleja y se registra dentro de la comunidad para la población, quizá de forma inconsciente.

La apropiación de la lógica de dominación y el uso de ésta como instrumento de resistencia política para la defensa cultural por parte de los hñahñus temoayenses, puede decirse que está en el éxito de su introducción a las estructuras partidistas y al sistema burocrático nacional. Es complicado construir un puente de concordia entre estos factores políticos y la comunidad, sin

embargo, se han logrado resultados decorosos, ya que si por un lado se han contaminado por los vicios del sistema político nacional, su condición de indígenas los ha detenido y llevado a la búsqueda de beneficios para la comunidad.

Antes que nada, el indígena se asume como tal, y la pertenencia a un partido político es la forma que se ha implementado para lograr el reconocimiento, la participación activa en la política, por lo tanto, dicha adherencia es parte de la dinámica que se ha puesto en marcha para obtener el recurso, el beneficio, el bienestar y el reconocimiento de los pueblos autóctonos, en el caso que nos ocupa, el del pueblo otomí.

más que un partido, yo pertenezco a una organización, e independientemente de la organización, a qué, como mujer indígena, (porque yo pertenezco a la etnia otomí) empieza mi inquietud, la esperanza, las dudas, la fuerza, el coraje, el dolor de indígena y dolor de indígena o de mujer, que pues nuestras mujeres todavía aquí en nuestro municipio, por usos y costumbres, existe mucho machismo, entonces a raíz de ahí nace mi inquietud de participar en la sociedad y en la comunidad, para involucrarme ya en la política. (Magdalena García Bermúdez, Octava Regidora del Municipio de Temoaya, en enero de 2007).

Los conflictos más comunes que se llegan a dar entre los dirigentes o líderes y la comunidad, son principalmente por las posturas partidistas; sin embargo, ello no es factor de ruptura en la base de la comunidad porque el objetivo del otomí político es siempre velar por su pueblo y las condiciones de vida del mismo.

Hay una clara conciencia del indígena antes de vincularse a la institución, se analiza la propuesta otorgada; con ello se rompe con el clientelismo político al que han sido sujetos en las últimas décadas. Hay una participación consciente del indígena en la estructura política mexicana y esto les permite la obtención real de recursos y el reconocimiento de la etnicidad,

bueno hay que ver que el partido del PRI tiene buenos principios eso es de entrada, de principio el partido no se creó al vapor, sino que es un partido de buenos planteamientos, que bueno también hay que entender que a la fecha ha habido gentes que han dado una mala imagen, no, pero no es el partido las personas que fueron de paso, esa fue la razón, entonces la necesidad de hacer vínculos con ellos, entonces la necesidad de hacer gestión de bajar apoyos, de arrimárseles algunos recursos a la gente esa fue la razón. (Mariano Pánfilo Bermúdez, vocal del CEDIPIEM, Ex Jefe Supremo Otomí, en enero de 2007)

El vínculo entre el indígena y el PRI está proveído por la identificación del otomí, con los estatutos del partido (los cuales contienen en su base los sueños revolucionarios), que aunque en la actualidad se han tergiversado, marcan el ideal libertario y de justicia para el campesino, para el desvalido, el pobre y el marginado.

Siendo este el contexto predominante y algunas de las condiciones imperantes de la experiencia de vida a la que se ha sometido el indígena, la plataforma ideológica será adoptada por ellos, pues se cree que contiene elementos que permitirán —en teoría— a los grupos étnico tener un espacio para el desarrollo y el derecho a todo beneficio por parte del Estado y de la sociedad.

La forma de organización de los hñahñus está fundamentada en el quehacer de la asamblea, es en ésta donde se reconoce el indígena a sí mismo como comunidad, casi 77% de los cuestionados coincidió en señalar que es la asamblea la forma principal de organizarse, en y como comunidad, en tanto que 13% dijo que es a través de elecciones y sólo el 10% cree que no hay organización.

Los hñahñus de Temoaya opinan que ciertamente se han obtenido beneficios de los partidos políticos, ya que sus delegados y representantes se han insertado en ellos, el 42% dijo que les es conveniente que sus dirigentes y líderes militen dentro de una corriente política, pues esto ha dado la oportunidad a las comunidades indígenas de obtener <<beneficios>>; en tanto que, 48% negó dicho discurso. La opinión tan cerrada sólo muestra que, si bien el beneficio no ha sido total, si se ha hecho notorio.

Por el lado positivo, se asegura que 45 % de la población avanza en una aceptación de los partidos, el Estado y los gobiernos, a pesar de las prácticas de dominación que estos han ejercido sobre los ellos, y quizá por la gestión de los agentes étnicos politizados en este marco.

La lógica de dominación como mecanismo de resistencia cultural se genera en un marco político, empero, ésta no se ha manifestado con la conciencia debida, pues ni la sociedad ni sus agentes la han concebido como tal, es decir, como mecanismo de resistencia; sin embargo, cada vez es más evidente para ellos, ya que les es sabido que contar con agentes étnicos dentro de instituciones como los partidos políticos y el aparato burocrático, ha traído reconocimiento cultural (léase, el centro ceremonial) y que quizá, a modo de especulación, en algunos casos pudieron haberse adquirido beneficios en otros aspectos. Aunque no hay que dejar de lado que los vicios del burocratismo también han sido incluidos, lo que trae consigo alteraciones dentro de la comunidad, así como modificaciones en dicho proceso.

Los recursos culturales que proveen a las comunidades hñahñus han ido en aumento, pues el apoyo a la difusión y al respeto de su cultura, ha sobre pasado los límites estatales y es una de las características con mayor presencia en los últimos gobiernos. Esto se debe, por un lado, a las políticas indigenistas y, por el otro, a la presencia de agentes indígenas dentro del marco institucional del sistema político. Que si los beneficios alcanzados por algunos personajes de la comunidad han sido mayores en sentido personal, puede ser material de crítica, enjuiciamiento y análisis de otra investigación.

Los ñahñus temoayenses en un 78% creen que existe el reconocimiento hacia su cultura, versus 22% que afirma que no existe dicho reconocimiento por parte del Estado. La comunidad confirma que existe un reconocimiento, y en su mayoría sabe que a su cultura, al ser otomí, que el respeto quizá no sea del todo a la diferencia, pero están seguros que ahora son tomados en cuenta, que ya no son, en un sentido totalizador, títeres de los gobiernos y del Estado.

El 53% que opina que si hay un reconocimiento cultural del otomí, en su mayoría afirmó que lo creen por el impulso y aceptación de los gobiernos hacia su lengua y sus costumbres, siendo esto lo que les ha permitido ser tomados en cuenta y 28% de los encuestados dijo que hay reconocimiento étnico por el apoyo material que han recibido; un 8% cree que el reconocimiento no existe, por la falta de apoyo, en tanto que, el 10% considera que no hay tal reconocimiento por el simple hecho de no aceptarse las diferencias y por lo tanto no respetar a éstas.

El trato que el Estado y los gobiernos han dado a los pueblos indígenas en México ha sido humillante, y en Temoaya no es la excepción. Los indios de esta región confirman la injusticia a la que han estado sometidos, ya que 54% de los entrevistados afirmó que no hay justicia. Sin embargo, 46% restante, por el contrario, nos dice que ellos por sus experiencias personales creen que ha sido justo el trato, esto referido a los beneficios que en los últimos tiempos han recibido por parte de los gobiernos, principalmente del federal y del estatal.

Los ñahñus saben que es real el clientelismo y el servilismo con que el Estado los ve y los trata, sin embargo, por las respuestas a las preguntas anteriores sabemos entonces que de esta forma ellos han resistido, han logrado asimilar el clientelismo para utilizarlo como mecanismo de defensa, de resistencia.

Lo que se debe resaltar es la capacidad que han puesto en acción para descifrar esos códigos del discurso oculto, que de manera consciente o inconsciente han descubierto y han podido amoldar y manejar para su beneficio,

pues yo creo que, de entrada ahorita, ahorita el gobierno está reforzando esfuerzos me consta porque estoy en la vocalía, entonces se le ha bajado algunos encementados, algunos proyectitos productivos, algunos y ahí se ve reflejado el apoyo del gobierno y la gente así está contenta, la gente hacia el gobierno, pues yo digo que es importante porque es como un gallinero tu eres atento en arrimarles el granito día a día, su agüita y destaparles el techo pa' que llegue el solecito, pues siempre va a estar contento el gallinero, pero imagínese si el gallinero lo descuidas tantito, pues por el mismo hambre va a empezar a mirar por donde sale y a ver se salen y es muy difícil juntarlos, y nunca falta el coyote que siempre anda por ahí a ver qué pesca, pues así pasa con los otros partidos, de entrada uno debe ser más centrado más honesto y pues, más como que entregar más tu trabajo para que mañana sea parte del futuro que se quiere ver (Mariano Pánfilo Bermúdez, vocal del CEDIPIEM, Ex Jefe Supremo Otomí, en enero de 2007).

Los ñahñus tienen presente que su relación con el Estado y los gobiernos es utilitaria, pero de igual manera saben que el reconocimiento ha ido en aumento en la última década, es de la concientización de su presencia y el reconocimiento en el mundo no indígena, haciendo de lo otomí objeto de respeto y aprendizaje, pues los caminos por los que se ha obtenido el reconocimiento y la reivindicación son diversos y variados y el que han elegido es el de la adhesión al sistema y a la institucionalización, lo cual les ha permitido aminorar la violencia ejercida sobre ellos.

El saber que son parte de las relaciones clientelares de éste, no es novedad, pero esto aclara la visión hacia ellos y sus formas de resistir, ya que sólo atender a ésta como ingenuidad sería tan soberbio como afirmar que las políticas indigenistas determinadas desde arriba han tenido éxito por el simple hecho de ser realizadas y ejecutadas por el Estado mismo:

<<no podemos seguir con ese círculo de que los indígenas no saben, son necios, no, hay que darles participación para que vivan en carne propia como se teje esto, como se hace, como se llega, cuando ellos entiendan eso, va a haber políticos indígenas, indígenas con liderazgo>> (Mariano Pánfilo Bermúdez, vocal del CEDIPIEM, Ex Jefe Supremo Otomí, en enero de 2007).

La resistencia no viene de arriba, es en las bases donde se entreteje. Como agente indígena antes de llegar a los niveles altos en la política municipal, estatal y nacional, se debe iniciar desde abajo, desde las asambleas; es aquí donde se empieza a figurar como líder o dirigente, pues por más clientelar y utilitaria que sean las relaciones con los partidos, el Estado y sus gobiernos, la potencialidad de liderazgo se identifica desde este estrato.

Es en y con las bases como un indígena puede dar inicio a su vida política, nunca de arriba hacia abajo —eso sólo ocurre en la élite política del país y en el mundo no indígena—. Todos los personajes que en Temoaya han logrado colocarse en puestos burocráticos, deben ser apoyados por las bases; no en su totalidad, pero si un sector importante, deben comenzar por ser jefes de manzana y/o delegados.

Los líderes partidistas y la población en general saben que esta estrecha relación con el gobierno se logra en el marco partidista, y ha traído consigo una serie de beneficios, desde el ámbito material hasta el reconocimiento en términos simbólicos. Es su organización asambleísta la que confirma que lo obtenido se discute en comunidad, por lo que se puede aseverar que la resistencia real otomí está en las bases, que es discutida en la comunidad y que es ahí donde se toman las decisiones:

Empiezo a participar en mi comunidad, fui jefe de manzana, porque no había delegados, para empezar a organizar, porque no tenías escuela, no teníamos nada, era una comunidad

hacia el norte que no tenía escuela, nada, nada, teníamos que caminar 5 kilómetros para ir a la escuela, pues algo tenía que cambiar, y ahí participe. Y de ahí pues te vas involucrando sin querer, te involucras en la política, pero una política sana, una política que en donde te vas ir abriendo los espacios y la participación como mujer y sobre todo hacer el bien, de ahí empieza esa formación, hasta ahora, (Magdalena García Bermúdez, Octava Regidora del Municipio de Temoaya, en enero de 2007).

La función de la asamblea y la importancia de las delegaciones, más allá de los beneficios políticos que trae consigo a quienes detentan estas responsabilidades, es la columna vertebral de la resistencia otomí, de manera inconsciente pues es así como se fortalece el tejido social, es decir, se fueron comprendiendo los códigos de dicha lógica, se aprehendió el discurso oculto y se descifró el discurso público.

Aprovechando la crisis política en la que México está inmerso desde hace décadas, los ñahñus siguen haciendo uso de las condiciones benevolentes que el Estado ha propiciado, conjugándolo con las acciones propias de la cosmovisión otomí, que tiene como eje rector a la comunidad,

y algo más bonito que ya no pasa en la ciudad, es que aquí todavía existe el Fochte, el apoyo mutuo, el trueque, tú me das y yo te doy, tú me prestas y yo te presto, tú pones el material y yo la mano de obra, la gente participa mucho en faena, entonces pues gobierno dice si ellos tiene ganas de trabajar, pues hay que darles apoyo para que trabajen y nos empezamos a organizar. (Mariano Pánfilo Bermúdez, vocal del CEDIPIEM, Ex Jefe Supremo Otomí, en enero de 2007).

Obteniendo así lo que el pueblo otomí mexiquense requiere para vivir y ya no sólo para sobrevivir. Los efectos negativos del vínculo tan estrecho de los ñahñus con la participación institucional según la propia población, parecerían casi nulos; sin embargo, el 50% de los cuestionados afirma que se ha visto afectado en la medida en que no se cumplen los acuerdos y las promesas por parte de los gobiernos (demagogia), lo que provoca la demora del desarrollo y el progreso.

Podrían ser considerados otros efectos negativos, la asimilación y aculturación a la que se sometieron en el empoderamiento de dos culturas y dos mundos, y a las que se vuelven más vulnerables por la proximidad a ello; además de la contaminación de los líderes partidistas por los vicios del sistema político mexicano; la negación a la autoadscripción a la etnia otomí por diversas causas y la principal, la discriminación.

A pesar de esto, los beneficios y consecuencias positivas que ha traído consigo la apropiación de la lógica de dominación mediante la inserción de agentes étnicos en el marco de lo institucional, ha sido fundamental para la reproducción y permanencia cultural de esta etnia,

y para los estudiosos de este tema, pues bien la resistencia otomí mexiquense es merecedora del reconocimiento de sus forma de lucha.

Notas finales

La resistencia en su multivectorialidad y diversidad, se referencia en el discurso. Para el dominado el discurso oculto es el escenario donde se tejen los dispositivos de poder, en tanto que, el público, es el escenario donde se accionan dichos mecanismos; por el lado del subyugado, en el oculto se provee la resistencia, se aprehenden los códigos de liberación, y es en el público, en donde se aprenden y ejercen los estigmas impuestos por el dominante.

Las formas, mecanismos e instrumentos de resistencia se producen de acuerdo a los contextos, a los agentes y a las posibilidades de cada sociedad, pues en cada una de ellas se presentan factores y características propias, con elementos distintivos y no reproducidos quizás en otras sociedades, en caso contrario llega hacer adoptados por sociedades con contextos similares.

De manera general, los resultados obtenidos tanto de las entrevistas, como del sondeo, enmarcados por la observación participante fueron los siguientes:

- La resistencia cultural de los hñahñus temoayenses está enmarcada por el acatamiento a los principios del sistema político mexicano.
- La apropiación de la lógica de dominación por los agentes politizados de manera partidista comienza a partir de la inserción del etnodesarrollo como política pública indigenista.
- El clientelismo y el servilismo al que se sometieron, les ha proporcionado los instrumentos para lograr espacios que les otorgarán mayor presencia, potencializando a la etnia.
- La comunidad otomí Temoayense no tienen <<plena>> consciencia de que la adhesión es su mecanismo de lucha reivindicativa y de reconocimiento étnico, pero tienen claro que de algunos beneficios de los que gozan han sido por la participación de algunos hñahñus dentro de las instituciones gubernamentales lo que puede llevarlos a construir una nueva forma de resistencia o radicalizar la existente cuando se haga consciente ello, buscando así la autodeterminación y la autonomía.

- El concepto-acción de resistencia cultural, como tal, no está presente en la comunidad, ni aún en los hñahñus politizados de forma partidista. No obstante, tiene noción del reconocimiento étnico (valorización cultural) que han alcanzado.
- Las políticas públicas en atención a grupos indígenas, la migración y la cuestión de género son temáticas que tangencialmente se trataron, abriendo ventanas a nuevas investigaciones.

Agradecimientos

Por último, no queda más que agradecer profundamente a los hñahñus de Temoaya por permitirme realizar la investigación en sus espacios y otorgarme su confianza, en especial a la familia García Bermúdez, quién me abrió las puertas de su casa y me hizo parte de su hogar, gracias Magdalena por darme tu tiempo, conocimiento, experiencia y amistad, ahora soy parte de la lucha del pueblo que sobrevive y sobrevivirá.

Referencias bibliográficas

- Arteaga Botello, N. (2007) <<Lógica de la Dominación y potencia social en Michel Maffesoli>>. *Convergencia*, Revista científica, año 14, núm. 44 / mayo-agosto, pp. 81-101.
- Barrientos López, G. (2004) *Otomíes del Estado de México*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, PNUD México. <http://www.cdi.gob.mx>.
- Bonfil Batalla, G. (1994) *México Profundo*, Grijalbo, México.
- Böttcher, N, Galaor, I y Hausberger, B. (2005) <<Los buenos, los malos y los feos: poder y resistencia en América Latina>>. Bibliotheca Ibero-Americana. Vervuert.
- Bourdieu, P. (2003) *Contrafuegos: La reflexión para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Anagrama, Barcelona.
- Camus, M. (1997) <<Los profesionistas Indígenas y el poder de la piratería cultural>>. Revista Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad, volumen III enero/ abril, 8, pp. 147-187.
- Collin, L. (2006) *El caso de los Exitosos Otomíes de Temoaya*. El Colegio de Tlaxcala, A.C. México.
- Fernández Nava, M. (2007) <<Los movimientos sociales: entre el despojo y la resistencia>>. Ponencia para el *Primer Encuentro de Sociología de la UAM 2007*, Mesa 8 Movimientos sociales y participación ciudadana II.

- González, M. del R. (2000) <<Cultura de la resistencia en América Latina: ensayo preliminar para su estudio>>. Ensayo presentado al concurso <<América Nuestra>> de AUNA, La Habana. <http://www.filosofia.cu/contemp/mely002.htm>
- Gutiérrez, R. 2005) *Cultura política y discriminación*, Cuadernos de la igualdad 3, CONAPRED.
- Rico Moreno, J. (2005) <<La percepción de la temporalidad como factor de resistencia. Tradición y utopía en los movimientos sociales>>, en *Formas de descontento y movimientos sociales, siglos XIX y XX*, (Coord. Monzón, José y Carmen Valdez, México, UAM-Azcapotzalco.
- Sandoval Forero, E. (1994) *Familia indígena y unidad doméstica. Los Otomíes del Estado de México*. Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública. México.
- (2005) *Cultura y Organización Social en los Indígenas Mexiquenses*. UAEM, UAAEI, Fundación Ford y ANUIES. México.
- Scott, J. (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia*. Editorial ERA. México.

Fuentes electrónicas

<http://www.cdi.gob.mx>

<http://pacificosur.ciesas.edu.mx/perfilindigena/otomies/conte04.html>

<http://www.inegi.gob.mx>

LA FORMACIÓN DEL CONSEJO DE PUEBLOS INDÍGENAS DE QUERÉTARO
LA EXPERIENCIA DE LÍDERES INDÍGENAS EN
LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ARENA POLÍTICA DE LUCHA

Eduardo Solorio Santiago
Universidad Autónoma de Querétaro

El objetivo de este trabajo de investigación es presentar la formación de liderazgos indígenas en el Consejo de Pueblos Indios de Querétaro y la manera en que se relacionan con las Reformas del Estado. En particular, centro la atención en el contexto político estatal en que se formó el Consejo de Pueblos Indios, el tipo de liderazgo indígena, las principales aspiraciones y expectativas políticas de cada líder. De esta manera, resulta interesante mostrar la definición del consejo como un campo de lucha integrado por un tipo de liderazgos indígenas con estrategias culturales que se enfrentan con distintos agentes del estado para participar de las decisiones políticas y económicas que inciden en el ámbito local y regional. Los liderazgos indígenas del consejo son resultado de las reformas del estado que han consistido en cambios, tensiones y pugnas entre diversos actores sociales por el reconocimiento de la etnicidad en el estado de Querétaro. También ha implicado un esfuerzo para integrar a los grupos indígenas a las estructuras del estado después de la iniciativa de reforma constitucional impulsadas por Salinas durante su sexenio (1988 a 1994).²⁶

La comprensión de estos procesos es posible por un enfoque centrado en las condiciones en que se desenvuelven los actores sociales y las decisiones que toman en la consecución de sus objetivos, de tal manera que la aproximación que nos ofrece Friedrich (1986) acerca de la construcción de los liderazgos indígenas resulta útil para mostrar las características que integran la personalidad de un líder a partir de factores situaciones y contextuales en la configuración de su liderazgo.

26 Otras de las Reformas del Estado impulsadas en México con anterioridad han sido la de 1982 impulsada por la crisis del mercado debido a la caída de los precios internacionales del petróleo, que se tradujeron en reducción del gasto público, apertura comercial, venta de empresas estatales y paraestatales, que se consolidaron durante el gobierno de Carlos Salinas con las modificaciones al Artículo 27 constitucional para poner fin al reparto agrario y abrió al mercado la venta de estas tierras. Y la reforma de 1988 que consistió en la creación del PRONASOL orientado a la atención de los pueblos indígenas, los campesinos y los grupos urbanos marginados. Se trató de una política social que tenía como antecedente dos programas anteriores el PIDER (Programa Integral para el Desarrollo Global) y el COPLAMAR (Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados y del SAM (Sistema Alimentario Mexicano). La trascendencia del PRONASOL fue un programa federal que sentó las bases para la participación de la población beneficiada en las obras y proyectos.

La Reforma del Estado y los cambios en el ámbito estatal

En México, las reformas han implicado procesos de descentralización del Estado, que han sido aplicadas con distinta intensidad y afectación en ámbitos que abarcan desde la liberalización comercial y la privatización de grandes empresas paraestatales (Máttar, 2002: 177) hasta el proceso de descentralización política del Estado centrado en el papel del municipio en el desarrollo local (Duhau, 2002: 254).

La autonomía municipal como último ámbito de intervención del Estado ha generado cambios importantes en las interacciones sociales, políticas y económicas que podemos observar reflejadas en contextos locales, como en la formación del Consejo de Pueblos Indios de Querétaro y en sus líderes indígenas. Esta dimensión local de los efectos de la reforma del Estado nos aproxima a conocer la naturaleza de las interacciones entre los distintos actores sociales que disputan en el plano local y municipal del semidesierto y en el sur del estado la representatividad, el control y la participación de los recursos y proyectos que éste destina para los pueblos indígenas. Uno de los efectos de estas reformas se cruzó con las políticas indigenistas,²⁷ en particular con su enfoque del desarrollo que se cristalizó con el programa Fondos Regionales de Solidaridad, el más importante del INI (Instituto Nacional Indigenista) durante la década de 1990. Se trató de un programa que dentro de los parámetros del desarrollo trató de integrar a los grupos indígenas al nuevo modelo neoliberal. Para el estado mexicano, esta política de incorporación al modelo neoliberal se presentó:

con la reforma al Artículo 27 constitucional de 1992, [cuando] el indigenismo de participación entraba de lleno como uno de sus más firmes promotores en el campo, a pesar de que, por otro lado, promovía el reconocimiento jurídico de la conformación particular de la nación (Oehmichen, 2006: 13).

Estas modificaciones al Artículo 27 constitucional abrieron al mercado las tierras y posibilidades del campo, pero también incluyeron una serie de acciones para atender a la población rural e indígena del país. Se impulsó, a través del INI, el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL), que implicó la creación en 1990, durante el gobierno de Carlos Salinas, de 100 Fondos Regionales de Solidaridad (FRS). Estos Fondos Regionales, como se les conoce, se destinaron a financiar proyectos productivos autosustentables en las distintas regiones indígenas, con la novedad de que estos proyectos serían administrados por las propias organizaciones y beneficiados. En el estado de Querétaro se impulsaron grupos que recibieron recursos a través de los Fondos Regionales en los municipios de Tolimán y Amealco.

²⁷ Las políticas indigenistas o del indigenismo oficial son parte de la política social impulsada por el Estado hacia la población indígena para regir el modelo de integración, asimilación y participación de esta población en la sociedad nacional y el mercado.

El Programa de Fondos Regionales de Solidaridad y su presencia en Querétaro

Si bien la Reforma del Estado implicó la apertura de <<un espacio a través del cual los diversos actores sociales expresarían sus demandas y propuestas políticas>> (Oehmichen, 2006: 15), el Programa de Fondos Regionales cristalizó esta propuesta al incentivar la formación de organizaciones indígenas para participar del desarrollo regional.

Este programa se consolidó por la asignación de recursos de la federación y una estructura administrativa que fomentaba la formación de asambleas locales para vigilar la aplicación de los recursos, con el fin de que los créditos no fueran a fondo perdido; sino que se pudieran recuperar para reinvertirlos en obras y proyectos que la asamblea definiera. Con la asesoría de los ingenieros y técnicos del INI se capacitó a la población otomí de Amealco y Tolimán para que participaran del Programa de Fondos Regionales. El programa que estaba funcionando en Amealco fue el que presentó durante la década de 1990, las más altas tasas de recuperación de sus créditos. Su representante, Ernesto Pérez Treviño, un otomí de Santiago Mexquititlán, destacó frente a los demás representantes por operar bajo un esquema que garantizaba la reintegración de los recursos de cada préstamo y aseguraba la consecución de nuevos proyectos productivos. El éxito de este programa, en el municipio de Amealco, se presentó dentro del contexto de cambios en las estructuras operativas y de representación política de los grupos indígenas en el estado con la creación del Consejo de Pueblos Indígenas durante el gobierno de Enrique Burgos García (1991-1997).

La alternancia política estatal y el origen del Consejo Estatal de Pueblos Indígenas de Querétaro

Con el cambio de gobierno estatal en 1991, el gobernador electo: Enrique Burgos García impulsó la formación del Consejo de Pueblos Indígenas en Querétaro que agruparía a los indígenas otomíes y pame del estado. Desde su inicio, la presencia otomí, en particular de los del sur del estado, fue mayoritaria en un primer momento a la par que la ausencia de la representación pame. La intención del gobernador Burgos era crear un espacio institucional para la participación de los grupos indígenas otomí y pame en la política estatal, que respondiera a las iniciativas impulsadas por la reforma estatal, a través de la política social del INI, entre las que se privilegiaba una mayor participación de la sociedad en la administración de los recursos federales destinados a programas productivos. De tal manera que se organizó dentro de las estructuras operativas de los doce consejos de concertación ciudadana con sede en la ciudad de Querétaro,²⁸ y comenzó a operar bajo una combinación de financiamiento estatal y federal siguiendo la estructura

28 En la Casa de los Consejos ubicada en la esquina de las calles de Hidalgo y Guerrero N° 32.

organizativa del programa de Fondos Regionales de Solidaridad que había estado operando en las dos regiones indígenas del estado (en el semidesierto y en Amealco, al sur).

La idea inicial del gobernador fue que los consejos funcionaran como un mecanismo en que los distintos ciudadanos operarían como interlocutores con el estado, en diferentes áreas, y representando a distintos sectores urbanos (obreros, profesionistas, burócratas) y rurales (campesinos e indígenas) de sus respectivas regiones. Pero también, implicaba un mayor reconocimiento y control de los canales de comunicación de los representantes indígenas con el gobernador y el PRI en las comunidades indígenas, especialmente, en los municipios con mayor presencia indígena del estado: Amealco, Jalpan, Tolinán, Cadereyta, Ezequiel Montes y Colón. Mi interés se centró en estos cuatro municipios, los cuales integran la región del semidesierto, donde se ha presentado a partir de 1990 una creciente politización de la identidad étnica otomí, potenciada por una focalización de los programas de desarrollo e infraestructura social (clínicas y escuelas) y porque los dos últimos coordinadores del consejo han surgido del municipio de Tolinán.

Si bien es cierto, que el Estado había mantenido una presencia en el semidesierto a partir de los proyectos posrevolucionarios que se concretaban principalmente en el ejido, la escuela y posteriormente, a partir de la década de 1960, con las clínicas de salud, su presencia fue discontinua en su cobertura y organizada a través de la presencia de las autoridades municipales y locales, y en menor medida a través de los extensionistas de los programas agropecuarios, que en la última década han operado como intermediarios de las necesidades de la población indígena. Las comunidades indígenas se habían organizado a través de otras estructuras corporativas, surgidas durante el cardenismo como la Confederación Nacional Campesina (CNC). En este contexto, el Lic. Burgos invitó a participar al sociólogo Marco Antonio Rodríguez, quien impulsó la organización del Consejo Indígena y asesoró a los primeros representantes, generando otros procesos políticos de amplio alcance que permitieron la consolidación del Consejo a finales de la década de 1990, como un ámbito de representación indígena dentro de las estructuras burocráticas del estado.

No obstante, la forma en que se presentó la formación y configuración del Consejo fue más compleja que su reconocimiento como uno de los Consejos de Concertación Ciudadana. Su formación y consolidación muestra la participación de distintos líderes indígenas involucrados en los tres niveles de gobierno (municipal, estatal y nacional), y en la definición de una arena de negociación y confrontación de los problemas de representatividad que enfrentaban los grupos indígenas con los distintos actores locales, los agentes y representantes del Estado.

Marco Rodríguez tenía como uno de sus objetivos que se formaran cuadros de líderes indígenas, impulsando a los integrantes del Consejo y logrando su organización en 42

representantes de todas las comunidades indígenas del estado para elegir a su coordinador general. El financiamiento del Consejo se obtendría de los recursos federales del Programa de Fondos Regionales con el apoyo institucional de los Consejos de Concertación Ciudadana, organizados a través del Consejo Indígena. La formación del Consejo implicó la reestructuración de las relaciones de control del Estado hacia los pueblos indígenas, bajo una perspectiva de intermediación, en este sentido, se trató de representantes que operaron como intermediarios culturales y políticos (De la Peña, 1995) entre las propuestas, necesidades e inquietudes de sus localidades y municipios con funcionarios, dependencias y burócratas. De tal manera que varios de estos representantes indígenas se desempeñaron como <<traductores>> en términos de transmitir las necesidades de infraestructura básica y proyectos de salud y educación que identificaban en sus localidades y las expresaban en el Consejo. En este proceso de reconocimiento del alcance institucional del Consejo, sus representantes comenzaron a identificar y construir una red social y política con autoridades locales, municipales y estatales valorando sus alcances en la solicitud de recursos y en la gestión de proyectos. Todos estos factores se sintetizaron en su papel de intermediarios y el reconocimiento de la red social y política a partir del Consejo, pero también en las características de los tipos de liderazgo que se fueron configurando en el cruce de interacciones sociales y políticas.

Coordinadores Generales del Consejo de Pueblos Indígenas de Querétaro			
	Nombre	Lugar de origen	Periodo
Primero	Crescenciano Emigdio Guzmán	Santiago Mexquititlán, Amealco	1991 – 1995
Segundo	Teodoro Reséndiz Rincón	El Poleo, Tolimán	1995 – 2000
Tercero	Ernesto Pérez Treviño	Santiago Mexquititlán, Amealco	2000 – 2005
Cuarto	Pedro de Santiago	Casa Blanca, Tolimán	2005 – 2009

En el siguiente apartado describiré el tipo de liderazgo de cada uno de los cuatro coordinadores (Cuadro 1) que han estado al frente del consejo desde 1991 hasta el 2009, y las estrategias *Cuadro 1. Coordinadores del Consejo Indígena Fuente: Elaboración propia en base en trabajo de campo.*

culturales adoptadas en la negociación de recursos y en la gestión de proyectos con las autoridades estatales y diversos agentes del estado.

La configuración de liderazgos étnicos en el Consejo de Pueblos Indígenas

Los cuatro coordinadores indígenas que ha tenido el Consejo en su trayectoria han mostrado características particulares de su identidad étnica a través del tipo de liderazgo que han ejercido. Estas características que podemos calificar como <<étnicas>>²⁹ reflejan el tipo de liderazgo y las formas de negociación con los agentes y representantes del estado y el contexto de formación social y política de cada uno de ellos. Estos factores son importantes para discutir las formas tradicionales de liderazgo dominantes (caudillismo y caciquismo) fundadas en relaciones clientelares y patronales, que se combinan con estos liderazgos indígenas en contextos <<democratizantes>>, donde se replantean anteriores formas tradicionales de representatividad y control político local.

El primero de los coordinadores fue Crescenciano Emigdio, elegido a mediados de 1991 por el gobernador del estado Enrique Burgos. Originario de la localidad otomí de Santiago Mexquititlán, en el municipio de Amealco, Crescenciano creció en un contexto municipal de fuertes enfrentamientos entre la población otomí y los caciques mestizos asentados en la cabecera municipal que habían ocupado los cargos políticos municipales. Como parte de la población otomí de su municipio estuvo enfrentado a contextos de fuerte exclusión social y discriminación, como la escuela y los servicios de salud, en este contexto aprendió a relacionarse con la población de su barrio y con los mestizos.

Durante su periodo de cinco años (de 1991 a 1995) como coordinador al frente del Consejo Crescenciano, se relacionó con el secretario de gobierno, de finanzas y las autoridades municipales. Aprendió a vincular las demandas de grupos y sectores campesinos e indígenas de su municipio, en particular de Antorcha Campesina y la CNC con representantes de distintas instancias estatales y a usar las redes sociales y clientelares que había reconocido y construido cuando estuvo al frente del Programa de Fondos Regionales en el municipio de Amealco. Fue consejero del gobernador en temas relacionados con los grupos indígenas del estado, recibió recursos del proyecto de Fondos Regionales para financiar paquetes productivos y apoyó a su localidad con insumos como semillas, animales y asesoría técnica.

Cuando inició el periodo electoral para el cambio de autoridades estatales y municipales en octubre de 1995, entró en confrontación con el asesor del Consejo Marco Antonio Rodríguez, por su decisión de contender para presidente municipal de Amealco en las elecciones por el Partido del Frente Democrático. La ambición política lo llevó a dejar el cargo de coordinador

29 Me refiero como <<liderazgo étnico>> a un conjunto de características políticas entre los representantes del Consejo que identificamos relacionadas con la cultura y el territorio, es decir, con el sentido de autoidentificación del ser indígena, un sentido del uso de símbolos propios de cada cultura. Este liderazgo étnico puede entenderse como un aspecto de la <<etnicidad política>> que podemos definir como <<un fenómeno emergente, producto del cambio social en el que el grupo étnico aprende a manipular valores, normas, creencias, símbolos, formas ceremoniales de su cultura como un arma en el conflicto por el poder frente a otros grupos>> (Cohen citado en Zárate, 2001: 31).

del Consejo para contender a la presidencia de Amealco. No ganó las elecciones pero apoyó al candidato del PRI y logró quedar en la nueva administración municipal como concertador indígena municipal.

Liderazgo político	
Líder:	Crecenciano Emigdio
Características del liderazgo:	<ul style="list-style-type: none"> • hablante materno del otomí • ambición política • clientelismo
Rasgos políticos:	<ul style="list-style-type: none"> • astucia en la contienda para la candidatura municipal de Amealco por el PFD (Partido del Frente Democrático) • demanda de derechos especiales para la población indígena del estado a partir de un discurso de reivindicación étnica
Estrategias culturales:	<ul style="list-style-type: none"> • negociación en la esfera política a partir del apoyo de base en su localidad de origen

Cuadro 2. Liderazgo político Fuente: elaboración propia con base en trabajo de campo

El segundo coordinador fue Teodoro Reséndiz, un otomí de la localidad del Poleo en el municipio de Colón que fue nombrado por voto directo de los consejeros indígenas. Teodoro era un campesino que había participado de los proyectos agropecuarios que ofrecía el INI, y que organizaron a la población indígena en asambleas municipales de acuerdo a la cobertura de los programas de Fondos Regionales. Aunque no hablaba la lengua, aprendió a relacionarse con otros representantes del Consejo y a encabezar las propuestas de capacitación y proyectos productivos que pudieran implementar en sus municipios y localidades de origen.

Su carácter afable y tranquilo, junto con su serenidad en la petición de apoyos y la negociación de recursos financieros con los secretarios de distintas dependencias, lo convirtió en el representante del Consejo más carismático. Su carisma se reflejaba en su carácter abierto, tranquilo y sin rencores con aquellas personas que lo cuestionaban acerca de sus intenciones y la paciencia para explicar su posición de representante que velaba por el interés colectivo. Carente de rasgos como la ambición y el clientelismo político lo llevaron a que sus propuestas buscarán

el <<*bien común*>> de todos los indígenas del estado, incluso de aquellas localidades que por su baja cantidad de hablantes de lengua originaria no tuvieran representante en el Consejo.

Teodoro comenzó su mandato como coordinador en la transición política estatal del gobernador priísta Enrique Burgos y el inicio de la administración del gobernador panista Ignacio Loyola a finales de 1997. A pesar de la relación tensa que mantuvo con el gobernador Loyola por la negativa a reconocer la existencia de la población indígena en el estado, y el recorte en el presupuesto que se destinaba para los proyectos productivos vía el Consejo, aprendió a negociar recursos con apoyo del delegado del INI, Marco Antonio Rodríguez (de 1995 a 1999), a través de la simpatía que despertó con el secretario de finanzas del estado.

Con el respaldo y asesoría de Marco Antonio Rodríguez, impulsó la reorganización del Consejo de unos cuantos representantes municipales a 42 integrantes de todas las comunidades indígenas del estado para elegir a su coordinador general y consiguió ampliar los recursos federales del programa Fondos Regionales, que aplicó en financiar proyectos productivos agrícolas y de apoyo al campo. En el plano estatal mantuvo una postura de apertura y comunicación con otras organizaciones como el FIOS, Fuerza Hormiga Ñaño, el Frente de Liberación Cardenista y Fotxi ñaño, y comenzó a impulsar la capacitación de los integrantes del Consejo. Durante este periodo fue importante la interlocución con la Cámara de Diputados en relación al tema de derechos y cultura indígena, logrando extender su red política de manera vertical y horizontal al visitar a otras experiencias de beneficiarios de los proyectos productivos en los estados de Puebla y Michoacán. Su gestión al frente del Consejo se caracterizó por una mayor inquietud por capacitarse y vincularse con actores políticos e instituciones del estado (como SEDESOL, SEDESU e INI) para lograr recursos financieros y técnicos para gestionar proyectos productivos. Fue en este periodo de intenso reconocimiento de las instituciones y actores políticos que reconoce que aprendió a hablar en público, defender sus ideas y acercarse a las dependencias de gobierno para pedir apoyos. Para el año 2000 terminó su periodo como coordinador del Consejo en un contexto de cambios importantes en la política estatal, después de fijar una postura contraria a la del gobernador por recibir al subcomandante Marcos durante su visita por la ciudad de Querétaro.

Liderazgo carismático	
Líder:	Teodoro Reséndiz Rincón
Características del liderazgo:	<ul style="list-style-type: none"> • carismático • benevolente • astuto
Rasgos políticos:	<ul style="list-style-type: none"> • buen negociador • conciliador • intermediario político
Estrategias culturales:	<ul style="list-style-type: none"> • uso de redes políticas horizontales y verticales desde una posición de representatividad étnica marginal

Cuadro 3. Liderazgo carismático. Fuente: elaboración propia con base en trabajo de campo.

Por decisión de los consejeros, se designó a Ernesto Pérez Treviño, un otomí originario de la localidad de Santiago Mexquititlán en Amealco que ocupara la coordinación del 2000 al 2005. Ernesto ya tenía una experiencia previa en la política municipal, había ocupado el cargo de coordinador del Programa de Fondos Regionales. Un programa exitoso por la cantidad de población beneficiada y por contar con las mayores tasas de recuperación de fondos entre sus integrantes en el estado.

El liderazgo de Ernesto se caracterizó por un pragmatismo político en la ejecución de recursos financieros y técnicos para las regiones indígenas del estado con preferencia para Amealco. Durante su gestión mantuvo una relación tensa con algunos funcionarios de dependencias de gobierno estatal como el INI. En contraste con Cresenciano, Ernesto antepuso el interés político personal al del Consejo y dejó entrever su intención de contender para las elecciones municipales de Amealco para el 2004. Se acercó al PRI y negoció su aceptación como candidato oficial de tal manera que generó desconfianza entre los consejeros y se le pidió que si quería contender por un cargo político tendría que dejar la coordinación del Consejo. Eso hizo y para el 2005 dejó la coordinación y generó un replanteamiento de los objetivos y líneas de acción al interior del Consejo.

Los consejeros se enfocaron en ampliar su relación de intercambio y cooperación con otros espacios de participación política. El Consejo nombró como nuevo coordinador a Pedro de Santiago, un otomí del semidesierto que contrastaba con las intenciones de participación en la contienda política que manifestó Ernesto Pérez.

Liderazgo pragmático	
Líder:	Ernesto Pérez Treviño
Características del liderazgo:	<ul style="list-style-type: none"> • ambición • astucia • egoísmo
Rasgos políticos:	<ul style="list-style-type: none"> • centralización del control político • intermediación política
Estrategias culturales:	<ul style="list-style-type: none"> • representatividad étnica fuerte

Cuadro 4. Liderazgo pragmático. Fuente: elaboración propia con base en trabajo de campo.

Por último, destaca el liderazgo de Pedro de Santiago, un otomí de la localidad de Casa Blanca en Tolimán, que había sido consejero municipal de 1999 al 2005. Durante su gestión como coordinador, Pedro de Santiago se acercó con el delegado del INI, el Ing. Aurelio Cigala para contar con el respaldo y asesoría en la gestión y seguimiento de los programas productivos y obras de los servicios básicos en las localidades indígenas del municipio. No obstante, su posición como coordinador carece de la ambición abierta, que caracterizó a Crecenciano y Emigdio, en conseguir sus fines políticos pero que sirvieron para negociar recursos y mayor presencia con representantes del estado.

Su rasgo más sobresaliente es una mezcla de egoísmo patente en las negociaciones y gestiones para proyectos productivos en su localidad y una ambición que se muestra en reiterar su importancia en la gestión de recursos y proyectos para todos los consejeros.

Liderazgo	
Líder:	Pedro de Santiago
Características del liderazgo:	<ul style="list-style-type: none"> • individualismo
Rasgos políticos:	<ul style="list-style-type: none"> • ambición • intermediación cooptada por los canales del estado
Estrategias culturales:	<ul style="list-style-type: none"> • representatividad débil

Cuadro 5. Liderazgo. Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo.

Reflexiones finales

En este trabajo se demostró cómo la formación del Consejo Indígena, a partir de 1991, implica no sólo la emergencia de un campo de disputa por los cargos políticos en la arena municipal, sino también la proyección en la arena de la política pública estatal de líderes indígenas que negocian y participan con otros Agentes del Estado, su injerencia en el diseño e implementación de las políticas públicas, situación que se evidencia en las coyunturas políticas municipales y estatales.

En este proceso de relevo en los cargos de coordinador del Consejo, distintas instituciones y Agentes del Estado han participado (INI, CDI, INAH, SEDEA, Gobierno del Estado, etc.), con objetivos claros por integrar y ajustar la participación de los indígenas a los requerimientos del gobierno estatal, negociando una mayor presencia en los proyectos productivos durante las coyunturas políticas e implementado proyectos de rescate de la cultura indígena. Se halló que la participación de los integrantes y representantes del Consejo está lejos de considerarse neutral y apartidista. Sus coordinadores se han enfrentado a un entramado de relaciones políticas de las que ellos forman parte y que aprenden a usar en relación a su posición política municipal, su afiliación partidista y sus intereses por participar de recursos políticos y económicos que ofrece el Estado para los grupos indígenas. Condición que se muestra durante los cambios de coordinador del Consejo, la entrada de nuevos coordinadores municipales y en la relación con el gobernador en turno durante las coyunturas municipales.

La expansión de la red política (en lo vertical y horizontal) de cada uno de los coordinadores del Consejo, ha dependido de rasgos culturales como la ambición y la astucia, en este sentido destaca el desempeño de Teodoro Reséndiz, que aprendió a construir una red con los Agentes del Estado en relación a intereses que incluyen a todos los indígenas del estado y no solamente a los de una región. Teodoro representa al líder natural en el que convergen características únicas como la conciliación y el bien común. Sus expectativas están puestas en crear canales de comunicación directa con las autoridades estatales, municipales y locales para el acceso a recursos federales destinados a financiar paquetes productivos y proyectos agrícolas con una representatividad y legitimidad indígena que opera en paralelo a las coyunturas políticas. Sus intereses y ambiciones no están en los cargos políticos municipales y locales, sino más bien en la consolidación de organizaciones locales y municipales indígenas que requieren del conocimiento y ampliación de esta red social, de sus formas de gestión y las estrategias culturales para negociar su posición étnica frente a otros representantes indígenas del sur del estado.

En este sentido se puede apoyar la idea de que <<La conjunción de la liberalización política y el proceso de reestructuración económica con la Reforma del Estado ha proporcionado oportunidades e incentivos para la politización de la identidad indígena>> (Assies, 1991: 22). Los casos de todos estos representantes del Consejo han mostrado distintas formas en que la

politización de la identidad indígena ha tomado características que transitan entre viejas formas de control caciquil en los recursos financieros y nuevas estrategias de participación democrática desde el Consejo de Pueblos Indígenas.

Referencias bibliográficas

- Agudo Sanchíz, A. (2009) <<Conocimiento, lenguaje, poder e intermediación. Perspectivas contemporáneas en la antropología de las políticas públicas>>, *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, vol. XXX, núm. 79, enero-abril, pp. 63-110.
- Adler Lomnitz, L. (1994) <<Mecanismos de articulación entre el sector informal y el sector formal urbano>, *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*. FLACSO, pp. 58-76. Disponible en <https://redmovimientos.mx/wpcontent/uploads/2021/01/Redes-sociales-cultura-y-poder-1.pdf>.
- Adler Lomnitz, L. (1994) <<Redes informales de intercambio en sistemas formales: un modelo teórico>>, *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*. FLACSO, pp. 78-94. Disponible en <https://redmovimientos.mx/wpcontent/uploads/2021/01/Redes-sociales-cultura-y-poder-1.pdf>.
- Assies, W. (1999) <<Pueblos indígenas y reforma del estado en América Latina>>. *El Reto de la diversidad: pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema (ed) El Colegio de Michoacán, México, pp. 21-56
- Consejos de Concertación Ciudadana para el Desarrollo de Pueblos Indígenas, COPLADEQ, Minuta de Seguimiento, años 2008 y 2009.
- De la Peña, G. (1995) <<La ciudadanía étnica en el México contemporáneo>>, *RIFP*, No. 6, pp. 116-140.
- Friedrich, P. (1991) *Los príncipes de Naranja: un ensayo de método antropológico*, Grijalbo: México.
- González, E. (1991) *Reforma del Estado y Política Social*, Instituto Nacional de Administración Pública, A.C., México, D.F.
- Loeza, L. (2008) <<Redes de actores sociales y liderazgos políticos: hacia nuevas formas de relación entre gobiernos y sociedad>> *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 204, División de Estudios de Posgrado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

- Oehmichen, C. (2003) *Reforma del Estado, Política Social e Indigenismo en México 1988-1996*, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- Wolf, Eric R. (1999 [1966]) <<Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas>>, *Antropología social de las sociedades complejas*, Michael Banton (comp.), Ciencias Sociales, Alianza Editorial: España, pp. 19-39.
- Zárate, E. (2001), *Los señores de utopía: etnicidad política en una comunidad purépecha: Santa Fe de la Laguna-Ueamuo*, El Colegio de Michoacán/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Consejo Estatal de Pueblos Indígenas del Estado de Querétaro, *Programa Estatal de Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Querétaro*, Querétaro, Qro., 11 de diciembre de 2007, 2008.
- Ley de derechos y cultura de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de Querétaro, *Periódico Oficial del Estado de Querétaro*, Quincuagésima quinta Legislatura del Estado de Querétaro, 24 de julio de 2009, pp. 7630-7645.

Entrevistas

- Diego Prieto Hernández, Delegado del Centro INAH-Querétaro
- Aurelio Sigala Páez, Delegado estatal de la CDI-Querétaro
- Marco Antonio Rodríguez, miembro fundador del Consejo Consultivo de Organizaciones Campesinas de Michoacán, COCOCAM
- Alberto Peña B., Consejero Nacional Consultivo de la CDI delegación Querétaro
- Teodoro Reséndiz Rincón, coordinador del distrito de Riego del Río Tolimán
- Pedro de Santiago Hernández, coordinador del Consejo de Pueblos Indígenas del Estado de Querétaro 2009
- Bartolomé Martínez Hernández, coordinador municipal de Cadereyta
- Policarpo de Santiago Luna, coordinador municipal de Tolimán
- Daniel de Santiago Luna, presidente electo de Tolimán 2009

**LA EXPERIENCIA ORGANIZATIVA DE
<<RA BATSA HUAHI UADA DE YA B'EHÑA>>,
(MILPA MAGUEY TIERNO DE LA MUJER SSS) EN SAN ANDRÉS DABOXTHA,
CARDONAL, HIDALGO. QUINCE AÑOS DE VIDA COLECTIVA**

Jozelin María Soto Alarcón

Enlace Rural Regional A.C. y Universidad Autónoma de Hidalgo

Esta ponencia tiene como objetivo presentar la experiencia organizativa de producción del grupo, <<RA BATSA HUAHI UADA DE YA B'EHÑA>> (Milpa Maguey Tierno de la Mujer SSS), que procesa néctar de agave. El grupo comenzó, a principios de los noventas, como un proyecto de alternativa económica exclusivamente, y ha devenido en un espacio de comunicación y revalorización del trabajo femenino rural; está constituido por veintidós mujeres y un varón.

Desde una perspectiva económica, el grupo ha desarrollado herramientas y mecanismos que le permitan insertarse en mercados, de tal forma que su producto comience a ser más demandado y su trabajo remunerado. Estas nuevas formas de producción y comercialización también han tenido implicaciones en las relaciones de género en su comunidad.

Este ejercicio ha implicado, a lo largo de quince años, hacerse de un espacio en el trabajo familiar, considerando que la mayoría son mujeres; buscar el reconocimiento y aval en la comunidad, así como el respaldado por su compromiso y transparencia en el proyecto y, por otro lado, buscar en los mercados una salida a su producción, que represente una alternativa económica consistente en la comunidad.

Sin embargo, los retos son mayores, los cuales agrupo en tres ejes: a) el problema medioambiental, dado que la producción del néctar está ligada al maguey y la tierra. Ante el cambio climático, los magueyes se enferman con el <<torito>>, y el aguamiel escasea, la pregunta de las socias es: ¿Qué hacer con la plaga? ¿Cómo mejorar la tierra para proteger al maguey? Si bien, hay un proceso de reforestación, al parecer esto no es suficiente; b) Desde la perspectiva económica, es necesario mejorar las relaciones de intercambio en el mercado, de tal forma que el grupo pueda acumular, crecer e invertir, y entonces representar una alternativa laboral factible para las socias y, también, para sus descendientes. Por último, c) visualizar y valorizar el trabajo rural de las mujeres, de tal forma que el trabajo de la organización logre incidir en el mejoramiento de las condiciones de vida de las mujeres, hombres y entre ellos, en San Andrés Daboxtha.

I. Nuestra historia de vida colectiva

La historia grupal

La vida colectiva de la Milpa Maguey Tierno de la Mujer ha sido descrita por sus integrantes en tres etapas; la primera consistió en la integración del grupo de los borregos, financiado por la fundación Friedrich Ebert Stiftung,³⁰ con la colaboración de Enlace Rural Regional.³¹

El proyecto consistió en un crédito para la compra de borregas y un semental, inicialmente participaban hombres y mujeres; sin embargo, la migración hacia Estados Unidos se intensificó en la década de los noventas y al quedar las mujeres al frente de la casa no tuvieron otra opción que cuidar las borregas o venderlas, de acuerdo con Martínez *et al.* (2001).

La segunda etapa tuvo como objetivo la reforestación de agaves (lechuguilla y maguey pulquero, principalmente), en el cual participaron El Sauz, Durango y San Andrés Daboxtha, comunidades vecinas geográficamente. Una parte de este proyecto fue financiada por el entonces INI (Instituto Nacional Indigenista), esta etapa duró aproximadamente dos años, en ese entonces y ahora es temporal, por lo que no ofrece a los campesinos una alternativa económica estable.

La tercera etapa se enfocó al procesamiento del néctar de agave, combinado con la crianza de borregos. Durante este periodo llegaron a ser 65 personas, con el tiempo, algunas salieron del grupo, la causa principal consistió en que éste no cumplía con sus expectativas económicas, generalmente las socias no duraban ni un año dentro del grupo. Esta última etapa comenzó a finales de los noventas y aún no concluye. A lo largo de este tiempo, el grupo ha logrado estabilizarse, tanto en número de socias como en técnicas de producción.

Para 1993, el pulque ya no representaba una opción de comercio, pues se pagaba muy barato, siendo las mujeres las principales <<raspadoras>> del maguey, propusieron a Enlace Rural Regional que trabajara con ellas en la búsqueda de alternativas para el aguamiel, es cuando se asesoraron por el Centro de Bachillerato en Educación Técnica Agrícola del Tephé (CEBETA) y empezaron a transformar el aguamiel en néctar de agave. Las mujeres de Durango y Daboxtha no se interesaron en el proyecto de la miel, solo en el de borregos y, después de algunos años, este grupo se desintegró.

30 Fundación alemana que trabaja en la promoción del desarrollo rural desde hace 40 años en México.

31 Enlace Rural Regional, organización mexicana fundada en 1989, que ha trabajado en el Alto Mezquital Hidalguense por veinte años.

Antes de que el grupo legalizara su Constitución, en 1995, el Socorro Católico³² donó dinero para la construcción de un cuarto dónde procesar el néctar, posteriormente el Comisario ejidal en asamblea cedió al grupo un lote para la construcción del taller, en ese entonces cada socia cooperó con 122 pesos.³³

Fue el 22 de septiembre del 2002 que la señora Evelia Baxcajay Cerón fue la primera presidenta con acta constitutiva, en ese entonces trabajaban en el taller 36 socias. Los principales objetivos de la sociedad fueron y son: <<la creación de fuentes de trabajo, la práctica de medidas que tiendan a la conservación y mejoramiento del medio ambiente y la ecología, la explotación racional de los recursos naturales, la producción, industrialización y comercialización de los bienes y servicios que sean necesarios>> (Bases Constitutivas, 2002: 4).

Para cumplir con estas finalidades, las socias acordaron realizar las siguientes actividades: <<1) venta de productos que sean producidos por la sociedad, 2) el aprovechamiento y explotación de maguey, nopal tunero y sus derivados, entre otras>>.³⁴ El grupo aprovechó el *boom* de las organizaciones civiles en el Alto Mezquital, al menos <<Bioplaneta>>, <<El Socorro Católico>>, y <<Enlace Rural Regional>>, respaldaron económica e institucionalmente alguna parte de la construcción del taller y la compra de insumos.

El grupo, también, ha trabajado con organismos públicos como la presidencia municipal de Cardonal, el Instituto Nacional Indigenista, ahora la CDI, y la Secretaria del Medio Ambiente, las cuales invirtieron en la construcción y compra de insumos en distintos periodos. Sin embargo, la necesidad de remodelar constantemente el taller, no solamente se debe al desgaste natural del proceso, sino a la precariedad de los apoyos obtenidos.

Nuestra lucha por hacernos visibles

<<El taller costó muchas lágrimas>>, comentó doña Felipa, socia fundadora del grupo. Al principio, los esposos no estaban de acuerdo con que salieran a trabajar al taller, <<muchos se burlaban de nosotras, decían ‘ve a abrirle la puerta a tu mamá porque trae de comer’, pero llegábamos con las manos vacías>>, comentó doña Benita, socia por herencia, pese a las críticas, regaños, y <<habladurías>> en el pueblo, algunas mujeres continuaron buscando un dinero para su familia, y así continúan hasta ahora, sólo que las luchas han cambiado.

32 Organización no gubernamental francesa.

33 Datos obtenidos del relato: <<Historia del grupo: Milpa de Maguey Tierno de la Mujer>>. redactado entre el 29 de julio de 97 y 31 de agosto del 1998 por Gómez Levy, Enrique. ERRAC.

34 Datos obtenidos de las bases constitutivas de la “Ra Batsa Huahi Uada de Ya B'ehña SSS., San Andrés Daboxtha, municipio de Cardonal, Hidalgo. Registro Nacional Agrario No. De Clave Registral 13550000135.

La lucha del grupo de mujeres que parecería exclusivamente económica también implicó hacerse visible en espacios de poder preponderantemente masculinos, el que las mujeres sean reconocidas como sujetos actuantes dentro de la dinámica política, cultural y económica de la comunidad es un avance importante que no es exclusivo del grupo. También, fenómenos como la migración masculina por largos periodos han hecho que las mujeres tengan que ocupar los espacios que los hombres no pueden y, en muchos de los casos, las representaciones en las asambleas o comités que tienen como finalidad cumplir con el trabajo comunal y que deberían ser desempeñadas por el hijo o esposo, lo cuales están en Estados Unidos, lo que implica un aumento en las jornadas de trabajo de las mujeres.

A pesar de no ser el objetivo del grupo, la organización ha logrado incidir en la creación de espacios en los cuales no sólo ganen dinero, sino también que sea posible construir redes solidarias entre mujeres y así promover ejemplos a partir de los cuales sea posible convivir en condiciones de mayor equidad respecto de la división del trabajo y el acceso a los recursos en la vida cotidiana.

II. La Milpa Maguey en el mercado capitalista, ¿la posibilidad de acumular y sobrevivir?

El grupo procesa néctar de aguamiel, el cual consiste en deshidratar el aguamiel hasta dejar el néctar, el principal atributo de este producto es su bajo nivel de azúcares y contenido de fructuosa, lo que lo hace apto para el consumo de personas con diabetes. Asimismo, el proceso de elaboración comprende desde la extracción de aguamiel hasta su procesamiento, puede dividirse en dos grandes ámbitos: a) la producción en la milpa y b) su procesamiento en el taller o la planta. En la primera parte del proceso de producción, las socias del taller deben proveer de materia prima (aguamiel), la cual extraen de los magueyes que tienen en sus milpas, para ello, a partir del 2006, el grupo se ha certificado como 100% orgánico, esta calificación ha obligado a que se amplíe su influencia; ahora, el trabajo en las parcelas o milpas, además de ser sistematizado, debe considerar elementos ecológicos y sustentables, que anteriormente se trabajaban en la cotidianidad de la vida rural en las tierras de temporal, sin ser reconocidos como tales.

Uno de los elementos más importantes en la innovación tecnológica es la sistematización de información, actualmente cada una de las socias llena una bitácora de campo, en donde los insumos y los productos que se utilizan en la parcela son contabilizados, así como los trabajos de reforestación y seguimiento.

En el proceso de producción orgánica es determinante conocer sí durante el ciclo productivo la tierra ha sufrido alteraciones químicas ajenas a su proceso natural; sea a través de fertilizantes o plaguicidas, dado que la región es de temporal y la producción es poco dependiente de insumos

químicos, por lo que el maguey tiene pocos peligros de contaminación. El trabajo que realizan las socias se resume en un manual de buenas prácticas agrícolas.

Para dar seguimiento a la producción orgánica es fundamental la creación de un comité de revisión interna, el cual está formado por socias que inspeccionan y verifican la producción orgánica en la milpa o parcela, dicho comité está integrado por un equipo de inspectores internos y una responsable, la cual verifica todo el proceso, los inspectores internos deben capacitarse anualmente tanto en técnicas de inspección como en producción orgánica (Imagen 30).



*Imagen 30. Logotipo. Marca Registrada.
Universidad Tecnológica del Valle del Mezquital*

En la segunda parte del proceso, que comprende la transformación del insumo, es necesario describir y sistematizar el proceso de transformación. Para este proceso el grupo está organizado en seis equipos de trabajo, cada uno labora un día a la semana en el taller (el cual es de propiedad colectiva). La construcción del taller ha tenido varias fases, en la primera se hicieron dos habitaciones; una para procesar con cuatro fogones, y otra como bodega. Las habitaciones fueron techadas con lámina de asbesto y concreto, para reducir el calor que se produce por el vapor de agua, ya que del cien por ciento del aguamiel, el noventa por ciento se evapora.

En la segunda fase de la construcción, se hizo una remodelación a la habitación de procesamiento, se abrieron ventiladores para disminuir el calor. Sin embargo esto no surtió efecto y continuaba concentrándose el calor. Una tercera fase en la construcción, consistió en una remodelación más grande y significativa en el 2008, con la que se cercó el terreno, se construyó una habitación para colocar seis fogones o estufas que funcionan con energía solar a

través de espejos solares, techaron una sala para juntas, ampliaron una habitación para bodega, y construyeron el baño.

La remodelación fue acompañada de un proceso de capacitación para el uso y mantenimiento de los espejos solares, la inversión fue complementada con fondos federales de la SEMARNAT y un crédito de la organización suiza <<Global Sol>>; los términos del contrato con esta organización fueron discutidos en varias asambleas.

A pesar de las continuas remodelaciones, las condiciones de trabajo aún son precarias y peligrosas para la salud de las mujeres, originadas principalmente por los cambios de temperatura, entre el calor que se encierra en el taller y el frío del hostil clima del semidesierto, cuando salen del taller por las tardes.

Durante el proceso productivo, al ser el producto final un alimento, es necesario cumplir con las normas de salud e higiene, por lo que las jefas de cada equipo son las responsables de la calidad y cuidado a lo largo de la proceso. En esta parte del proceso, el grupo sigue un manual de buenas prácticas de manufactura de alimentos. Actualmente, el grupo trabaja con dos procesos: el de gas y el de energía solar. El primero es costoso, por el aumento mensual del gas; mientras que el de energía solar es limitado ya que al depender intrínsecamente del clima y la operación de los espejos por las socias, aún es limitado.

La renovación de infraestructura es acompañada de asesoría técnica para la producción, la cual ha sido otorgada por el CEBETHA y el asesor de Global Sol. Los cursos de capacitación han sido constantes a lo largo de los últimos cinco años. La introducción de los espejos solares (Imagen 31) dentro del proceso productivo puede reducir hasta en un 70% los costos de producción; sin embargo, aumenta el tiempo de trabajo necesario por parte de las mujeres, a pesar de ello, esta ampliación en la jornada laboral es compensada por la disminución en el uso de gas.

Ante una demanda creciente, el grupo se encuentra con diferentes problemáticas, una de ellas, al aumentar la producción, una limitante es la capacidad instalada del taller, ya que a pesar de ser la cocina solar más grande de Latinoamérica, no es posible aumentar la producción, ya que depende de la disponibilidad del insumo, el aguamiel, para que un maguey produzca aguamiel, las socias deben esperar de 6 a 9 años para extraerlo y, sumado a ello, ante el cambio climático, los magueyes son más susceptibles al <<torito>> en periodos de seca y por lo tanto empiezan a escasear. Además de las prácticas campesinas y el cuidado y respeto al maguey, por ser una parte de la historia y la cultura hñahñu.³⁵

35 Fray Bernardino de Sahagún, explica como desde tiempos precolombinos los hñahñu (otomíes) utilizaban las puntas del maguey en rituales, sangrándose los muslos y los brazos.



Imagen 31. Espejos Solares en el taller. Milpa Maguey TM SSS. Tomada por Jozelin Soto Alarcón.

Necesidades comerciales

El grupo actualmente cumple con los requisitos de etiquetado de la Secretaría de Economía,³⁶ así como el de marca registrada y el código de barras que amparan su comercialización. Al ser un producto alimenticio, en las necesidades comerciales es necesario incluir la inocuidad, por tal motivo, el grupo se está formando actualmente en el sistema HACCP (certificación necesaria para la exportación de productos alimenticios a Norteamérica) que busca la seguridad alimentaria y la reducción de riesgos de contaminación de alimentos.³⁷

En las relaciones de capacitación comercial (Imagen 32), el grupo se ha vinculado con Enlace Rural Regional y la Secretaría de Economía del gobierno del estado de Hidalgo a través de la Corporación Internacional Hidalgo, actualmente el grupo tiene un proyecto de exportación en Alemania, Estados Unidos y Colombia; aunque ninguno de ellos se ha concretado aún. Al interior, el grupo comercializa de manera libre en el país, han participado en ferias locales como las de Cardonal e Ixmiquilpan; la CDI les ha invitado a participar en ferias en Baja California y la SEMARNAT, en la Ciudad de México, incluso en exposiciones internacionales; en Italia, donde participan en el movimiento <<Slow Food>>, que promueve el reconocimiento de los

36 Norma 051 NOM-051-SCFI-1994, Especificaciones generales de etiquetado para alimentos y bebidas no alcohólicas preenvasados

37 Sistema de Análisis de Peligros y de Puntos Críticos de Control (HACCP) adoptados por la Comisión del Codex Alimentarius (CCA).



*Imagen 32. Talleres de capacitación en Milpa Mujer Tierno de la Mujer SSS.
Tomada por Jozelin María Soto Alarcón.*

alimentos tradicionales y comunitarios en el mundo, y en Nuremberg, Alemania, también, fueron expositoras en una feria de productos orgánicos.

Con la participación en las ferias, el grupo se hizo consciente de las dificultades que traen consigo los mercados de exportación, ya que por un lado, pese a que se denominan a sí mismos mercados orgánicos y de comercio justo, los <<enredos>> administrativos de las certificaciones, las cuales encarecen los costos, y que no son compensados por los precios que pagan y por el otro lado, el de la producción, cuya capacidad es más bien artesanal; sin embargo, los compradores internacionales demandan como producción mínima más de una tonelada mensual, en el mejor de los casos.

La experiencia de comercialización puede dividirse en dos: los clientes solidarios, colectivos que venden fuera de las iglesias o con vecinos, y en general tienden a pagar un precio más alto que permite al grupo capitalizarse y obtener un margen de ganancia menos reducido; y por otro lado, se encuentran los comerciantes cuyo objetivo es encontrar un precio bajo que les permita aumentar sus ganancias y que en algunas ocasiones abusan de su posición tanto en los precios como en las condiciones en las que compran.

Dentro de las ventajas que el producto puede ofrecer a mercados diferenciados, podemos identificar dos: el ser un producto orgánico y el que sea producido con energía solar. Dentro de este tipo de mercados es posible que los consumidores paguen un precio extra por los beneficios que genera socialmente. Sin embargo, estos mercados aún son muy reducidos en México, aunque

su demanda es creciente. Actualmente, el producto se vende directamente a los consumidores finales y a algunos distribuidores del norte del país, como en Tijuana. Pero, a pesar del esfuerzo del grupo, el proceso de comercialización aún es bajo y necesita ser más promovido.

¿Es posible desarrollar alternativas laborales consistentes y sustentables en el Alto Mezquital, respaldadas por procesos colectivos y tecnológicos?

En esta breve presentación se han descrito los procesos productivos y comerciales en los cuales el grupo Milpa Maguey Tierno de la Mujer ha trabajado por más de quince años, la intención desde sus inicios fue construir una alternativa económica *dentro* del Alto Mezquital.

Cuando comenzaron a principios de los noventas, esta alternativa parecía lejana, poco viable, de mucho sacrificio y poca retribución; muchos otros hñahñus,³⁸ principalmente varones, encontraron en la migración hacia Estados Unidos otra estrategia de supervivencia familiar, las mujeres que pasaron por el grupo, tuvieron que quedarse y trabajar, seguir en la comunidad cuidando a su familia y patrimonio.

Después de quince años de trabajo colectivo, con altas y bajas en el número de integrantes, el grupo ha buscado desarrollar a partir de un recurso local, un producto que simbolice una forma de trabajo rural y al mismo tiempo deje de ser únicamente tradicional para llegar a ser competitivo, redituable y sustentable. No sólo han tenido que innovar en infraestructura y procesos, también ha sido necesario aprender nuevas técnicas, salir a promocionar, crear relaciones con otras instituciones y volver a aprender, es decir, crear conocimiento que parte de lo local, pero que tiene que adaptarse a lo global, sin que con ello seamos condescendientes ante la inequidad que los mercados internacionales promueven. La introducción e innovación tecnológica de este grupo busca generar espacios laborales en donde los jóvenes puedan desarrollarse.

Uno de los puentes trascendentales entre innovación tecnológica y el desarrollo local que considere otro tipo de relaciones, tendientes a la equidad, está relacionado con el mejoramiento en la producción y la adaptación de las técnicas a la vida cotidiana, somos las personas las que hacemos tecnología, la principal razón de su existencia es simplificar los procesos, hacer la vida más sencilla o bien eficiente. Es por ello que la introducción de tecnología solar en el grupo Milpa Maguey Tierno de la Mujer, aún después de dos años de implementación, es un proceso inacabado que se retroalimenta de las necesidades del grupo, el centro del proceso no es la tecnología, son las personas que integran el grupo, las mujeres que además de trabajar en el taller, continúan trabajando en su milpa, cuidando a los hijos o nietos y preparando las tortillas,

38 Hñahñu, es la forma de denominarse como indígenas <<los que hablan la lengua>>.

con una idea de tener algo más para sus hijos e hijas, no solo un dinero, sino un espacio en el cual las relaciones productivas y humanas no sean excluyentes.

Para continuar construyendo una alternativa laboral <<real>> en el Alto Mezquital, es necesaria la innovación tecnológica, pero también el fortalecimiento de redes que respalden el uso de tecnologías productivas y comerciales. La otra parte que es fundamental en la consolidación de este proyecto, es el mercado siendo diferenciado, local o global, el grupo continúa <<luchando>> para que su néctar sea vendido en más lugares, que se paguen precios justos por su trabajo y logren consolidar ventas seguras y frecuentes, todos estos elementos contribuyen a la formación de capital y su acumulación, hasta ahora muy precaria a pesar de los esfuerzos de las mujeres, pero indispensable si se piensa en crecer y ofrecer una perspectiva real a los cientos de jóvenes.

Referencias bibliográficas

Actas de asamblea del grupo <<Milpa Maguey Tierno de la Mujer SSS>>, de enero de 2006 a junio de 2010.

Bases constitutivas de la <<Ra Batsa Huahi Uada de Ya B'ehña SSS>>, San Andrés Daboxtha, municipio de Cardonal, Hidalgo. Registro Nacional Agrario n° de Clave Registral 135500000135.

Crummet, M. A. y Schmidt E. (2003) <<Herencias recreadas: Capital social y cultural entre los hñahñu en Florida e Hidalgo>> *Primer Coloquio Internacional: Migración y Desarrollo: transnacionalismo y nuevas perspectivas de integración*. Zacatecas, México

Flores M., A., R. Mora E. y L. Romero A. (s.f) <<Evaluación fisicoquímica del aguamiel de tres variedades de maguey pulquero (Agave spp)>> [Versión en línea] Instituto Tecnológico del Altiplano de Tlaxcala www.respyn.uanl.mx/especiales/2008/ee-08-2008/.../A058.pdf.

Martínez Magdaleno, V. y Ramos Bernardino, G. (2001) <<Milpa Maguey Tierno de la Mujer>> *Tesis de Licenciatura*, UAM Xochimilco.

Sahagún, Fray B. de (2000) *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Vol. II CONACULTA: México.

LA CULTURA Y TRADICIONES COMO FACTORES DE ÉXITO EN LOS BALNEARIOS DE LA REGIÓN DEL VALLE DEL MEZQUITAL

**Olivia Trejo Díaz, Esther Botho Clemente, Espinoza, Gricelda González,
Miguel Ángel Vázquez Rangel, Martha Becerril Falcón, Marlene Martín Torres**

Docentes

Universidad Tecnológica del Valle del Mezquital

Introducción

El presente documento es un avance de la investigación que el cuerpo académico de *Conocimiento Aplicado al Entorno* de la Universidad Tecnológica del Valle del Mezquital realizó en conjunto con el *Cuerpo Académico del Instituto de Ciencias Económico Administrativas (ICEA)* de la Universidad Autónoma del estado de Hidalgo, con el apoyo de la Universidad de Trent en Canadá, con quienes se conformó una Red de Desarrollo Sustentable.

Cuyo objetivo fue generar las condiciones para alcanzar un desarrollo sustentable en la región del Valle del Mezquital, en particular desde el sector turístico, tomando en cuenta la cultura y tradiciones de las organizaciones. En cuanto al objeto de investigación fueron empresas turísticas localizadas en esta misma región del estado de Hidalgo.

La idea surgió y se retomó a partir del éxito que han tenido los balnearios de la región en las últimas tres décadas, desde el año de 1990; aprovechando los afluentes de aguas termales que existen en la zona. Logrando con ello un auge económico para los habitantes de las comunidades, en las cuales se encuentran inmersos y que en su mayoría tienen orígenes indígenas. El 76% de las empresas, que en la actualidad se encuentran en la región, iniciaron su actividad formal durante estos últimos años (encuesta).

La investigación se rige por los siguientes conceptos básicos: *clúster*, *turismo*, *sustentabilidad*, *indigenismo* y *cultura*. El primero de ellos alude a una alianza estratégica para lograr mejores y mayores beneficios a los integrantes de una unidad que así desean compartir sus esfuerzos por un fin común (Secretaría de Turismo), el segundo concepto corresponde a una actividad económica que en los últimos tiempos ha cobrado gran importancia en el país como una de las principales fuentes de ingreso para la nación y que, como en el caso que aquí se presenta, se ha constituido en una esperanza de vida para regiones que presentaban escaso desarrollo económico. Con relación a la sustentabilidad se entiende que, hoy por hoy, no se

puede ni se deben apoyar actividades que no consideren en igualdad de circunstancias tanto los beneficios económicos como para el medio ambiente y su respeto.

La mayoría de las empresas estudiadas están conformadas por indígenas otomíes, que es la etnia predominante en esta región y cuyas costumbres y tradiciones han influido en mayor o menor medida al éxito de las mismas. Además de las características propias de la etnia, en la zona existe una gran riqueza cultural que puede seguir contribuyendo a que la región se vuelva un punto de desarrollo turístico muy importante en el estado y en el país.

Es importante mencionar que en este espacio geográfico —región del Valle del Mezquital—, en el cual se lleva a cabo la investigación, presenta innumerables carencias, como se verá más adelante, lo cual hace de la misma una zona de grandes retos y oportunidades en diversos ámbitos: académico, económico, ecológico, de salud, tecnológico, de infraestructura, social y cultural, entre otros.

Metodología

Se trató de una investigación del tipo mixta: cuantitativa, ya que se aplicó una encuesta a 33 balnearios de la región, lo que sirvió para determinar el perfil administrativo que se tiene en estas empresas. Sin embargo, el instrumento no permitió conocer otros aspectos de las organizaciones, por lo cual se complementó la información con otro instrumento que determinó las necesidades y preferencias de los clientes que visitan este tipo de espacios recreativos.

Asimismo con el propósito de tener una visión más completa, se integró una parte cualitativa, la cual incluyó trabajo documental, de observación y entrevistas a los empresarios y principales autoridades de algunos balnearios. La finalidad de este enfoque fue determinar en qué medida la cultura y tradiciones de la etnia hñahñu han influido en el éxito de estas empresas y de qué manera podría seguir siendo un elemento para el desarrollo turístico de toda la zona.

Antecedentes de la región

El estado de Hidalgo está dividido en 84 municipios, cuenta con tres millones de habitantes, se ubica entre las cinco entidades con índice de marginalidad más alto; lo que se puede observar en materia de vivienda, de acuerdo al Consejo Nacional de Población (CONAPO), el 49.69% de su población vive con algún nivel de hacinamiento, también se observa un rezago importante en educación pues el 34.09% de la población mayor de 15 años no termina la primaria. (Contralínea, 2005)

El Valle del Mezquital está situado en la parte oeste del estado de Hidalgo, es una región con climas tanto semidesérticos como desérticos, de forma triangular cuyos vértices son: al sudoeste está Tula, al este, Actopan y al norte, Ixmiquilpan (Ize, *et. al.* 1996). En esta región

existe una presencia importante de comunidad indígena otomí o hñahñu. Las tierras de esta zona son en su mayoría de carácter ejidal y comunal.

A partir de la introducción del sistema de riego a la zona, la población en general y los campesinos, dueños de estas tierras, se beneficiaron de forma económica debido al incremento de la producción agrícola, convirtiéndose en el primer productor de alfalfa del estado, así como en un importante centro productor de verdura (Servicios Profesionales de Apoyo al Desarrollo Integral Indígena, A.C.).

No obstante, y a pesar de que el sistema de riego le dio mayor solidez a la producción agrícola de la región, la calidad de las aguas utilizadas para esta actividad económica se fue deteriorando cada vez más. Una de las consecuencias fue el acceso limitado a ciertos mercados, esto al poner en duda la calidad de los productos agrícolas, regados por estas aguas consideradas de ínfima calidad.

Siendo la agricultura la principal actividad económica del Valle del Mezquital, la situación antes descrita representó un duro golpe a la economía de la zona, y fue entonces cuando en consecuencia, el fenómeno de la migración hacia Estados Unidos se hizo presente con mayor fuerza. (Ize *et al.* 1996). Sin embargo, a pesar de los beneficios económicos que trajo consigo el riego, el grado de marginación de los municipios en donde se localizan los balnearios es alto según datos de CONAPO (2005).

Tabla 1 Grado de Marginación municipios de Hidalgo

Municipio	Población total	Índice de marginación	Grado de marginación	Lugar que ocupa en el contexto estatal	Lugar que ocupa en el contexto nacional
Cardonal	15 876	0.00756	Alto	35	1178
Ixmiquilpan	73 903	-0.7348	Bajo	59	1824
Huichapan	39 734	-0.56554	Medio	55	1687
Tecoautla	31 609	0.07005	Alto	32	1127
Chilcuautla	15 284	-0.29721	Medio	50	1464
Tasquillo	15 429	-0.24134	Medio	44	1396
Mixquiahuala	37 747	-1.02649	Bajo	68	2054
San Salvador	28 637	-0.57408	Medio	56	1694

Fuente: Consejo Nacional de Población (2005). Índices de marginación, 2005.

Y su índice de desarrollo humano es medio alto, como se muestra en la siguiente tabla:

Municipio	Índice de PIB per cápita	Índice de desarrollo humano (IDH)	Grado de desarrollo humano	Lugar
Cardonal	0.595	0.712	Medio alto	1106
Ixmiquilpan	0.634	0.751	Medio alto	657
Huichapan	0.606	0.748	Medio alto	689
Tecozautla	0.524	0.678	Medio alto	1510
Chilcuautla	0.538	0.708	Medio alto	1151
Huasca de Ocampo	0.520	0.693	Medio alto	1334
Tasquillo	0.530	0.711	Medio alto	1117
Mixquiahuala	0.641	0.769	Medio alto	449
San Salvador	0.615	0.755	Medio alto	606

Fuente: Consejo Nacional de Población. Índices de Desarrollo Humano, 2000.

Sin embargo, una de las principales características del indígena hñahñu (otomí) es la de no conformarse con su situación y luchar por su supervivencia. En este sentido deciden lidiar con la región inhóspita con el fin de obtener beneficios de ella, como alimento y vestido. En esta zona también existen manantiales de aguas termales, los cuales desde hace 50 años se utilizan para el aseo personal, el relajamiento y las mujeres lavan la ropa de la familia ahí. Con el paso del tiempo, y ante la visita de personas ajenas a las comunidades para disfrutar de esta riqueza natural, estos lugares comenzaron a sufrir una transformación, por lo que pasaron de convertirse en lugares de descanso para los pobladores a descanso y relajación para visitantes, así como un centro de ingresos económicos para las comunidades.

Aguas termales del estado de Hidalgo

Las aguas termales son recursos hidrológicos subterráneos que emanan a la superficie con una temperatura mayor a la del agua normal (20°C), y de acuerdo a su grado de temperatura, éstas se clasifican en: hipertermales, mayor a 45°C; mesotermiales, de 35 a 45°C; hipotermiales, de 20° a 35°C; agua normal, de 20°C; frescas, de 12° a 19°C; frías, de 4° a 12°C; muy frías, a menos de 4°C.

Los balnearios de aguas termales en Hidalgo poseen propiedades curativas y de relajación (Camargo, 2010) y quedan comprendidos sobre todo en la porción suroeste de la entidad, corresponden fisiográficamente a la provincia del Eje Neovolcánico y se encuentran distribuidos entre los municipios de Acatlán, Ajacuba, Atotonilco el Grande, Atotonilco de Tula, Cardonal,

Chilcuautla, Ixmiquilpan, Huichapan, Pachuca, Tezontepec de Aldama y Tula de Allende. La región noroeste del estado que corresponde a la Sierra Madre Oriental posee solamente un lugar de aguas termales localizado en la comunidad de Atempa, municipio de Calnali (Camargo, 2010).

Ante la presencia de estas aguas con temperatura promedio de 35°C, la afluencia de turistas ha ido aumentando, debido a esta demanda, se han abierto en la zona alrededor de 40 balnearios que van desde pequeñas instalaciones con capacidad para una veintena de personas hasta parques acuáticos con capacidad de hasta 20 000 personas o centros como Tolantongo el cual posee una capacidad aproximada de 40 000 personas.

Las costumbres y tradiciones indígenas; influencia en el desarrollo de balnearios y parques acuáticos.

Estas empresas que iniciaron como una aventura emprendedora, sin organización formal, y atendiendo a las tradiciones de la comunidad en las que para realizar actividades de interés social, se recurre a la faena o tequio. Como refiere Jacinto Ortiz, responsable de personal del Balneario Maguey Blanco acerca de cómo influyen las costumbres de la comunidad en la organización:

Al momento de que algún integrante de la entidad cumple la mayoría de edad tiene que participar con la comunidad en actividades como faenas o cooperaciones, dependiendo del caso, ya que si se encuentra estudiando se le da oportunidad para que termine sus estudios y posteriormente pueda integrarse al trabajo como un ciudadano tradicional, si la persona así lo decide, por otro lado si no desea cooperar pues simplemente cuando esta persona requiera ayuda no se le brinda, debido a que el Presidente del balneario y el Delegado trabajan en conjunto teniendo un historial de participación ciudadana (Entrevista, 2010).

Esta actividad ha cambiado algunas costumbres de la comunidad o de las familias, pues de ser una región solo agrícola-ganadera, ahora algunos miembros de ellas se dedican al sector turístico; quizá no de tiempo completo. Debido a las características *sui generis* de organizarse y dirigir estas empresas, no son homogéneas; sin embargo, cabe destacar que salvo en el Balneario de mayor afluencia en la que sólo algunas personas toman el control, la mayoría de las decisiones son tomadas por consenso. Como se explicó en la entrevista realizada a Jacinto Ortiz:

La empresa está constituida como Asociación Civil, así como les da desventajas también les brinda ventajas, como, por ejemplo, el hecho de que ninguno de los socios puede vender sus acciones a personas de otro lugar y de esta manera conservar la empresa solo para los de la comunidad, una regla que tienen es que si alguna persona casada comete adulterio la parte que le corresponde será del esposo o esposa según sea el caso.

Para la administración de la empresa existe una asamblea general la cual es la encargada de tomar las decisiones más trascendentes dentro de la misma, así mismo existe un comité que administra la empresa, integrado por: Presidente, Secretario, Tesorero y seis vocales. (Entrevista, 2010).

Lo anterior también fue afirmado por Argelia Biñuelo, secretaria del *Balneario Pueblo Nuevo*, quien comentó que la toma de decisiones se efectúa en la Asamblea General <<El proceso de sucesión se lleva a cabo por la elección del pueblo, esta se realiza al finalizar el año, una vez tomada la decisión el trabajo de cada representante inicia en enero y finaliza en diciembre del mismo año>>.

En la encuesta cuantitativa se detectó que en estas empresas la planeación que se realiza es a corto plazo (70%), no hay planeación a mediano ni a largo plazo. El comentario anterior da una explicación a esta situación, ya que anualmente hay renovación de los presidentes de los balnearios. Lo mismo sucede en el resto de los balnearios de comunidades indígenas.

En ambos balnearios se mencionó que la relación de las empresas es muy estrecha con la comunidad: <<ya que trabajan en conjunto para beneficio mutuo, debido a que las actividades que se realizan tanto en el balneario como en la comunidad afectan a ambas partes>> (entrevista a Jacinto Ortiz). En los mismos balnearios mencionaron haber recibido apoyo por parte de la Comisión Nacional de Pueblos Indígenas, para el desarrollo de sus empresas turísticas.

De igual manera, en ambos casos existe la intención de seguir creciendo, lo anterior se constata también con algunas de las preguntas planteadas en la encuesta cuantitativa, en donde se encontró que la mayoría de los balnearios y parques acuáticos muestran flexibilidad hacia el cambio (47%), así como interés y preocupación por la situación financiera (42%), por el contrario, lo que menos les preocupa son los altos costos salariales, sólo 36% de los empresarios le interesa.

En el caso de las comunidades indígenas, la mayoría de sus trabajadores son integrantes de la comunidad que se encuentran cumpliendo con el compromiso de la faena o cooperación y por lo tanto la empresa no está obligada a pagarles un sueldo, a cambio tienen otro tipo de compensaciones, como despensas, préstamos personales, apoyo para servicio médico, entre otros (Datos obtenidos a través de entrevistas en Maguey Blanco y Pueblo Nuevo).

Este último aspecto es de llamar la atención, ya que en efecto se percibe poco interés por el capital humano; según el instrumento aplicado, la administración de recursos humanos, que incluye los criterios de selección de personal, capacitación, desempeño, promoción e incentivos,

aparecen con porcentajes muy bajos que van desde 15% a incentivos y el más alto 25% en desempeño. Este desinterés obedece más a la cuestión cultural de su organización que a la falta de reconocimiento y valor que el capital humano tiene en la empresa.

Conclusiones parciales

Las costumbres y tradiciones de las comunidades indígenas han delineado la forma de organización de los balnearios y parques acuáticos de la zona del Valle del Mezquital, lo cual ha permitido que estos se mantengan en pie a pesar de los momentos difíciles por los que han pasado.

Valores como la solidaridad, colaboración, servicio y lealtad han contribuido a consolidar varias de estas empresas. Si bien es cierto que aún falta mucho por hacer en aspectos administrativos, técnicos, mercadológicos y tecnológicos, la base que representa a la empresa ya se encuentra conformada y convencida de los beneficios que se pueden obtener a través de la misma.

Por parte de la Red el trabajo de investigación continúa desarrollándose, y la combinación de técnicas cuantitativas y cualitativas nos ha ofrecido un panorama más preciso de nuestro objeto de estudio.

El entender y conocer el entorno de los balnearios de la zona, nos permitirá más adelante plantear una acción que coadyuve a mejorar el servicio que en ellos se ofrece y por ende a tener mayores beneficios para la comunidad y el municipio. Por último, la intención es plantear las bases para la conformación de un Clúster de Desarrollo Turístico en el Valle del Mezquital.

Referencias bibliográficas

Acerenza M. (2009). *Competitividad de los Destinos Turísticos*. Trillas. México.

Camargo C. Timoteo, Núñez B. (SF). *Aguas termales del estado de Hidalgo*. Disponible en http://books.google.com.mx/books?id=c7YEOy8_wC&pg=PA174&dq=aguas+termales+de+hidalgo&hl=es&ei=k52PTILjNJKisQPWgv2xDg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CC0Q6AEwAA#v=onepage&q=aguas%20termales%20de%20hidalgo&f=false

Consejo Nacional de Población (2005). *Índices de marginación*. Disponible en http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/margina2005/IM2005_principal.pdf

Contralínea. (2005). *Rezago ancestral en el Valle del Mezquital*. Disponible en http://www.hidalgo.contralinea.com.mx/archivo/2005/noviembre/htm/rezago_ancestral.htm

- Ize, L. G, Ortega, S, Madueño R. (1996) *Universidad Tecnológica del Valle del Mezquital una Experiencia de participación ciudadana*. Amacalli Editores. México.
- Ciesas, Edu; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. (s.f.). *Perfil indígena otomíes*. <http://pacificosur.ciesas.edu.mx/perfilindigena/otomies/conte03.html>
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (SF). *Otomíes del Valle del Mezquital - Hñã hñü*. Disponible en http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=633&Itemid=62
- Peredo, M. T. (1995). *Época prehispánica y colonial*. Disponible en http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/estados/libros/edomex/html/sec_4.html
- Servicios Profesionales de Apoyo al Desarrollo Integral Indígena, A.C. (s.f.). *El pueblo otomí en la historia*. Disponible en <http://www.redindigena.net/conao/pueblohistoria.html#f>
- Secretaría de Turismo. Integración de agrupamientos turísticos competitivos <<Clústeres Turísticos>>. (SF). *Programa de Competitividad Serie de documentos técnicos* No. 5. SECTUR. México.
- Vázquez, M. A. (2002). *Cristos y cruces en la cosmovisión otomí de Ixmiquilpan, Hidalgo*. Centro de Investigaciones sobre el Estado de Hidalgo UAEH.

MARGINALIDAD, DEMOGRAFÍA Y PADECIMIENTOS MORTALES EN UNA COMUNIDAD OTOMÍ DEL VALLE DEL MEZQUITAL: DEL PORFIRIATO A LA EPIDEMIA DE INFLUENZA ESPAÑOLA DE 1918

Patricia Fournier García y Lourdes Mondragón Barrios
Posgrado en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia

Durante la administración de Benito Juárez como presidente de la República, en 1869 se promulgó la conformación del estado de Hidalgo, por lo que a partir de dicho año se cuenta con información demográfica para la comunidad otomí de Santa María del Pino y que obra en el Archivo del Registro Civil de Tepetitlán, el cual se erigió como municipio en 1871 como parte del Distrito de Tula; cabe mencionar que la pérdida de las funciones de la Iglesia en lo relativo al registro de nacimientos, matrimonios y defunciones en el marco de las Leyes de Reforma, provocó que los datos al respecto dejaran de recabarse en el Archivo Parroquial de Tepetitlán (Dublán y Lozano, 1877: 366-374; Lau Jaiven y Sepúlveda Otaiza 1994: 157, 386).

Conforme al interés de esta exposición, la información que sometemos a análisis contribuye al conocimiento de tendencias poblacionales y la morbilidad en la localidad de Santa María del Pino (hoy José María Pino Suárez), comunidad que al menos desde el siglo XVIII constituyó un centro hñahñu de producción alfarera en el Valle del Mezquital (Fournier, 2007). Los registros a los que referimos cubren hasta 1928, cuando se hizo efectivo el reparto ejidal en la localidad (Carpeta Básica, 1972); aunque daremos particular énfasis al periodo que cubre desde tiempos del Porfiriato hasta la epidemia de Influenza Española de 1918.

La información figura en volúmenes separados por año y, en el caso de las defunciones que es el tema en el que nos centramos, se enlistan para cada una de las personas que falleció el día, mes y año del deceso, nombre y apellidos, aunque muchos individuos carecían de estos últimos, edad, ocupación y causa de muerte; asimismo, se incluyen datos de la o el declarante quien compareció ante las autoridades civiles para reportar el fallecimiento, usualmente un familiar del difunto, su nombre, apellido (en caso de que lo tuviera), edad y ocupación, caso idéntico al de los dos testigos que daban fe de los hechos.

Es altamente probable que el nombre asignado para muchas enfermedades que obran en los registros y que fueron la causa de la defunción, se haya indicado o determinado equívocamente por desconocimiento en materia de medicina, lo cual era común durante el Porfiriato, incluso en lugares cercanos a la capital del país ya que los tratantes solían ser curanderos (Loaeza, 1911: 82).

Cabe destacar que la población indígena de Santa María del Pino, al igual que la de diversos territorios de Nueva España, fue aquejada por múltiples epidemias que resultaron en una gran mortandad de los naturales, sobre todo en el siglo XVI. Para el caso específico de la Provincia de Xilotepec, que comprendía localidades como la citada, las enfermedades epidémicas que peores efectos tuvieron datan de 1576-1581 y 1604-1607, en ambos casos debido a la fiebre hemorrágica o *coliztli* (Acuña-Soto *et al.*, 2000: 733; Gerhard, 1986: 394).

Conforme a los datos que figuran en un padrón de 1823 residían en esa comunidad un total de 256 personas, 34% eran mujeres, 30% hombres y 36% niños de ambos sexos (Archivo Parroquial de Tepetitlán, Sección Disciplinar, Serie Status Animarum, Caja 7). Por otra parte, entre 1898 y 1911 había 845 habitantes en el asentamiento (Trinidad Basurto, 1977: 347-349), evidencia de un incremento sustancial respecto a la era inicial republicana, cantidad muy semejante a la de fines del siglo XX, lo cual a su vez indica una tasa casi nula de crecimiento poblacional.

A inicios del siglo XX y al igual que en épocas previas, la carencia de servicios de salud para la población era evidente en el gran número de muertes debidas a enfermedades endémicas y epidémicas, mientras que el alto grado de analfabetismo era un claro indicio del retraso (Hernández Mogica, 2000: 28) sobre todo por la aguda marginalidad de los poblados rurales con predominio indígena, pues en 1900 más del 80% de los habitantes del estado de Hidalgo no sabían leer ni escribir (Monroy Serrano, 2003: 20).

En 1910, la población total de esa entidad era de 646 551 individuos, de la cual 122 001 correspondían a quienes trabajaban en haciendas, ya fuera como jornaleros o como peones acasillados, 462 271 laboraban en pueblos agrícolas y residían en otras comunidades rurales un total de 6 525 personas. Para 1921 se registró un decremento poblacional en Hidalgo, con 622 241 habitantes, entre los cuales 93 125 correspondían a trabajadores asalariados en haciendas, 426 341 estaban asentados en pueblos agrícolas, mientras que había 33 296 personas en otras comunidades campesinas (Fournier García y Mondragón Barrios, 2003; Pontones Ch., 1976: 156). Localidades indígenas de tipo rural como Santa María del Pino, con menos de 2,000 habitantes, constituían entre 1910 y 1930 cerca del 75% de los asentamientos en la entidad (Wilkie, 1976: 125).

Desde la época virreinal hasta el periodo que aquí tratamos, la marginación en la localidad, la carencia de servicios de salud y las concepciones en torno a afecciones de toda clase, que debían tratarse por curanderos, hierberos o en el mismo seno familiar conforme a los conocimientos y usos tradicionales de plantas medicinales, que si bien podían ser un paliativo igualmente eran causas de riesgo para la supervivencia de las personas.

A lo largo de nuestros trabajos de campo en esa comunidad entre 1988 y 2003 pudimos observar que, sobre todo en el caso de las mujeres, los individuos tienden a ser longevos. Alcanzando edades que superan los 75 años, sin que en su mayoría se desligaran del desempeño de toda clase de actividades productivas. A pesar de ello, en lo general e históricamente, los sujetos han carecido de las capacidades y oportunidades básicas para gozar de una vida larga y saludable, dado que no cuentan con recursos suficientes para su subsistencia, hay elevadas tasas de mortalidad infantil, aunque superada la etapa de la primera infancia de mayor vulnerabilidad a agentes patógenos, la esperanza de vida suele ser relativamente alta pero diversas afecciones que aquejan a las personas han sido mortales (Cuadro 6).

Ante la falta de servicios médicos en esa comunidad hasta la actualidad, diversas enfermedades, dolencias provocadas por bacterias o virus, casos de neumonía, distintas afecciones respiratorias y la viruela se esparcían debido al hacinamiento en una misma vivienda de los integrantes de unidades familiares, normalmente de tipo amplio o extenso. Aunado a lo anterior, hay que considerar la falta de higiene en el ámbito cotidiano, en gran medida derivada de la escasez de agua potable, ya que los habitantes de Santa María del Pino dependieron hasta la década de los años 60 del siglo pasado del vital líquido que se colectaba en el arroyo El Marqués, cauce de temporal.

A pesar de la profusa ingesta de pulque entre individuos de todo grupo de edades, en la época de sequía, el aprovisionamiento de agua se realizaba en las charcas lodosas que se acumulaban en el lecho del arroyo, infestadas de mosquitos y moscas, donde igualmente abrevaba el ganado; de manera tal que niños y adultos bebían agua fangosa, con lama y mezclada con estiércol, plagada de agentes biológicos patógenos, convirtiéndola en una fuente de infecciones del sistema digestivo como diarrea y disentería, de alto riesgo y a menudo mortales, sobre todo entre infantes. Asimismo, la falta del líquido tanto para el aseo personal como para lavar la ropa, el fecalismo al aire libre, la convivencia estrecha con animales domésticos, la abundancia de ratones de campo en las zonas de las moradas destinadas a almacenar grano y el hacinamiento ya mencionado en las viviendas, constituían marcos propicios no sólo para la proliferación de enfermedades gastrointestinales sino, además, para brotes de tifo, infección transmitida por piojos que llegaba a causar fatalidades.

Un factor adicional que se requiere considerar es que aun cuando los hñahñu de esta comunidad complementaban su economía familiar con la producción de piezas de cerámica, que mediante intercambio colocaban en los mercados del Valle del Mezquital, en gran medida dependían para su subsistencia de la agricultura de temporal; por lo tanto, cuando había un bajo

CUADRO 6. CAUSAS DE DECESOS EN SANTA MARÍA DEL PINO (1869-1928)

Aire ¹	Fríos ¹
Absceso en el hígado/yeteria (inflamación del hígado)	Gangrena
Afección cardíaca ²	Gastrocarcinoma ⁴
Agotamiento renal ³	Gastroenteritis ⁴
Alferecía (tal vez tétanos neonatal)	Grietas en los pies
Angina	Hidropesía/anasarca
Angina diftérica	Hinchazones ¹
Angina gangrenosa	Hipertrofia del corazón ²
Asfixia	Hipocondría ¹
Calenturas ¹	Infección de la laringe ⁶
Cáncer en el estómago	Influenza ⁶
Cáncer de esófago	Inflamación ¹
Sincope ¹	Meningitis
Cólera esporádica ⁴	Muerte repentina ¹
Cólico/miserere/mal cólico/dolor de estómago/gastrectacia o gastralgia (dolor de estómago)/enfermedad del estómago ⁴	Nació muerto
Consunción	Neumonía/pulmonía ⁶
Clorosis (anemia)	Parto/mal parto/mal nacimiento
Diarrea/diarrea verde/deposiciones/intermitentes ⁴	Peritonitis ⁴
Diarrea y enteritis ⁴	Punzadas ¹
Disentería ⁴	Quebradura de la hernia
Erisipela (inflamación microbiana de la dermis con fiebre)	Reumatismo
Escarlatina ⁶	Sarampión/erupción morbilosa ⁶
Espanto ¹	Sífilis ⁷
Falta de cuidados ¹	Sumersión accidental
Fiebre ¹	Tifo ⁵
Fiebre inflamatoria	Tos ⁶
Fiebre palúdica ⁵	Tos ferina ⁶
Fiebre puerperal/Muerte puerperal	Tuberculosis/Tisis ⁶
	Tumor
	Tumor canceroso
	Vejez/senectud/decrepitud/senilidad/agotamiento senil
	Viruela ⁵

¹Enfermedades mal definidas. ²Padecimientos cardiacos. ³Enfermedades asociadas con el sistema urinario. ⁴Infecciones y padecimientos del aparato digestivo. ⁵Zoonosis. ⁶Infecciones transmisibles por vía respiratoria. ⁷Enfermedades de transmisión sexual.

rendimiento de las cosechas sufrían hambrunas, lo cual impactaba en problemas nutricionales y propensiones a múltiples padecimientos ante las bajas defensas del organismo de los sujetos.

Durante el Porfiriato hubo diversas epidemias de gran cobertura nacional, como las de tos ferina así como de viruela, estas últimas con una duración de cuatro o más meses; adicionalmente, hubo brotes de tifo exantemático además de serios padecimientos endémicos, que incluyeron la diarrea y neumonía, males que se vieron agravados por el hambre, mientras que la sífilis llegó a extenderse ampliamente, sobre todo entre los hombres (Carrillo, 2002: 71, 78).

La contienda revolucionaria tuvo distintos efectos regionales en la salud de la población y, aun cuando en el municipio de Tepetitlán al parecer no hubo enfrentamientos armados, en zonas próximas ocurrieron distintos choques entre el ejército y grupos rebeldes villistas o zapatistas, o bien apropiaciones de latifundios por parte de los inconformes, como en Tula, Tezontepec, Mixquiahuala, Chilcuautla y Huichapan (Hernández Mogica, 2000; Katz, 1998; Knight y Urquidí, 1989). Debido a la guerra, la población sufría miseria y escasez de alimentos, amén de que por el desaseo el tifo aquejó a la población civil de varios estados, como el de Hidalgo, hasta que logró controlarse la epidemia en 1917, aun cuando permaneció como afección endémica durante largo tiempo. Asimismo, el inicio de la Revolución coincidió con una epidemia de viruela y a pesar de existir vacunas, no llegaron hasta las poblaciones rurales marginales ni necesariamente fueron aceptadas por sus residentes (Fajardo Ortiz *et al*, 2002: 25-27).

Según los datos que recabamos de historia oral en Santa María del Pino, a causa de la inestabilidad sociopolítica los habitantes de la localidad se vieron forzados a abandonar la comunidad temporalmente, se refugiaron en los cerros aledaños y sobrevivieron precariamente gracias a la recolecta de frutos y semillas silvestres, nopales con los que preparaban tortillas, insectos y la caza, además de que padecieron por la falta de cosechas y hubo hambrunas.

A inicios de 1904, el brote de viruela en la capital no se consideró de gran impacto, pero se esparció durante varios años (Public Health Reports, 1904: 80; Public Health Reports, 1911); sin embargo, desde el otoño de 1903 hasta enero de 1905 afectó sobre todo a neonatos e infantes en Santa María del Pino, provocando un total de 33 decesos, con baja incidencia en 1915. Cuando se registró la muerte de dos niños y una reincidencia seria entre agosto de 1922 y marzo de 1923, ascendiendo a 15 los fallecidos, igualmente de la primera infancia en su mayoría. Estas cifras no son de extrañarse, pues entre 1923 y 1924, México fue uno de los países a nivel mundial con un alto número de fatalidades debido a la viruela, que aniquiló a más de 13 000 ciudadanos (Hedrich, 1936: 368-369).

En las postrimerías del Porfiriato y durante la gesta revolucionaria, el tifo causó ciertos estragos en Santa María del Pino entre individuos de ambos sexos y todos los grupos de edad, pues en 1907 cobró siete víctimas, en 1911 a un niño y un anciano, en 1912 a cuatro individuos,

en 1913 murieron tres, en 1914 el brote llegó prácticamente a ser epidemia, pues causó siete decesos, mientras que en 1916 falleció un anciano.

Por otra parte, en 1918 la cepa del virus H1N1, de amplia y ágil propagación, causó la muerte de al menos 40 millones de personas en todo el orbe, si bien hay estimaciones que elevan la cifra hasta 100 millones (Costiglia Garino, 2006: 3). Aunque existen dudas acerca de la precisión en los cálculos de los estragos en México, por lo que pudo haber alcanzado entre 1.5% y 3% del total de la población del país, o sea que tal vez fallecieron alrededor de 300 000 personas a causa de la epidemia de la llamada Influenza Española (McCaa, 2003: 380; Ordorica y Lezama, 1993: 40).

En Tula y Tepeji del Río, zonas próximas a Santa María del Pino, para octubre de 1918 la epidemia estaba en su apogeo, sin que el Departamento de Salubridad de la República pudiera suministrar medicamentos, doctores o apoyos pecuniarios para combatir la infección que azotaba al país; se calcula que en el estado de Hidalgo, la dispersión del virus provocó un estimado de 23 000 fallecimientos (Ramírez Rancaño, 2010) entre el otoño de ese año y el invierno, hasta enero de 1919. En la localidad hñahñu de interés, fallecieron durante las tres primeras semanas de noviembre un total de 23 personas de un mes a 60 años de edad (61% niños de ambos sexos menores de nueve años, 22% mujeres y 17% hombres); no obstante los registros de defunciones están incompletos, ya que el volumen del Registro Civil correspondiente a 1918 quedó lleno ante la imprevista cantidad de muertes, con una anotación en su última foja refiriendo a un tomo anexo, donde se habrían cubierto los decesos de los últimos días del mes de noviembre y de todo diciembre. Por causas desconocidas ese libro no se conservó en el acervo de Tepetitlán y se ignora el número total de muertes que causó la epidemia en la comunidad.

Si consideramos el número de decesos durante noviembre de 1918, es probable que la cantidad de personas que fallecieron debido a la epidemia de Influenza Española haya sido al menos del doble, o sea, tal vez unas 46 o incluso 50 personas; si tomamos en cuenta como base analógica el número de habitantes de Santa María del Pino en 1911, es factible que en 1918 la población total de la localidad ascendiera al menos a 800 individuos. Por lo tanto, 6.25% de los hñahñu de la localidad habrían perecido a causa del virus H1N1, es decir más del doble del porcentaje máximo estimado en el nivel nacional.

Cabe destacar que entre 1869 y 1928 en general las principales causas de muerte, de tipo endémico, se vinculan con las malas condiciones de salud y la baja calidad de vida de los habitantes de Santa María del Pino. El mayor porcentaje de decesos a lo largo de ese periodo se debió a infecciones del aparato digestivo o respiratorio, es decir, diarrea y disentería así como tos ferina (con dos brotes casi epidémicos), sobre todo entre infantes, además de neumonía que afectó a adultos por igual. La ambigüedad en los registros para la designación de padecimientos

mortales no permite asociar con enfermedades específicas la <<fiebre>>, <<hinchazones>> y el <<síncope>>, este último vinculado con el deceso de infantes de menos de dos años de edad exclusivamente; tanto las fiebres como el síncope, muertes no explicables a resultas de una enfermedad específica, cobraron un número relativamente alto de vidas en esa localidad hñähñu (Figuras 5-8). Aunque se enlista la hidropesía que a la fecha en la comunidad se atribuye al alcoholismo, en realidad hay relativamente pocos casos a pesar del alto consumo de pulque hasta años recientes en el poblado, aunque cabría la posibilidad de que el diagnóstico de <<hinchazones>> pudiera referir en ocasiones a hidropesía. Llama la atención el hecho de que la sífilis, de transmisión sexual, tuviera un incidencia extremadamente baja en la comunidad, con un caso aislado en 1911 y dos en 1927 (Cuadro 6).

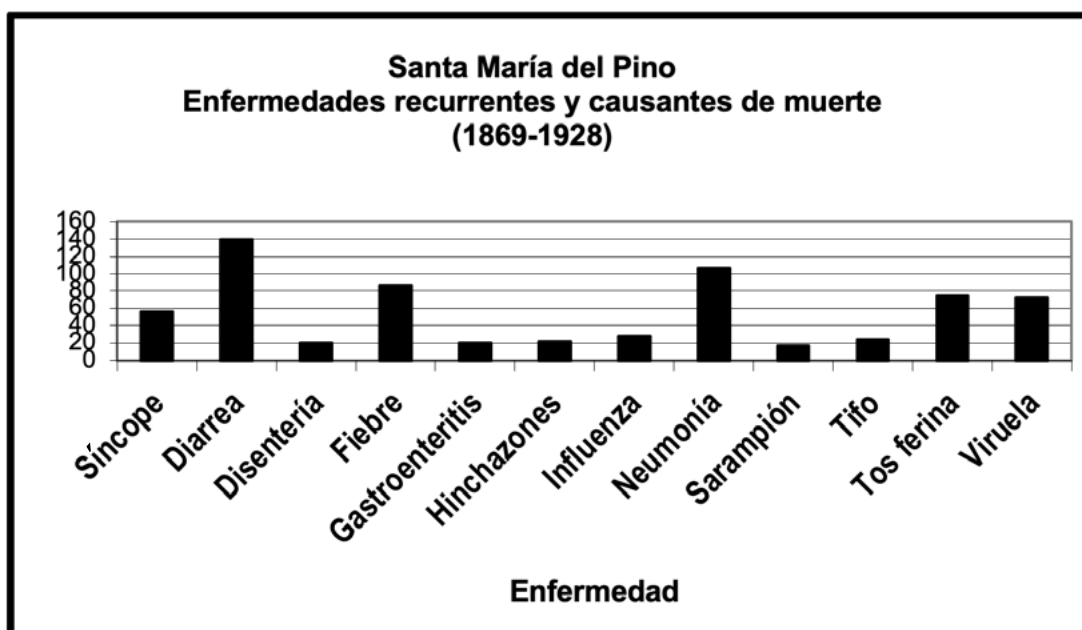


Figura 5. Enfermedades y causas de muerte recurrentes en Santa María del Pino.

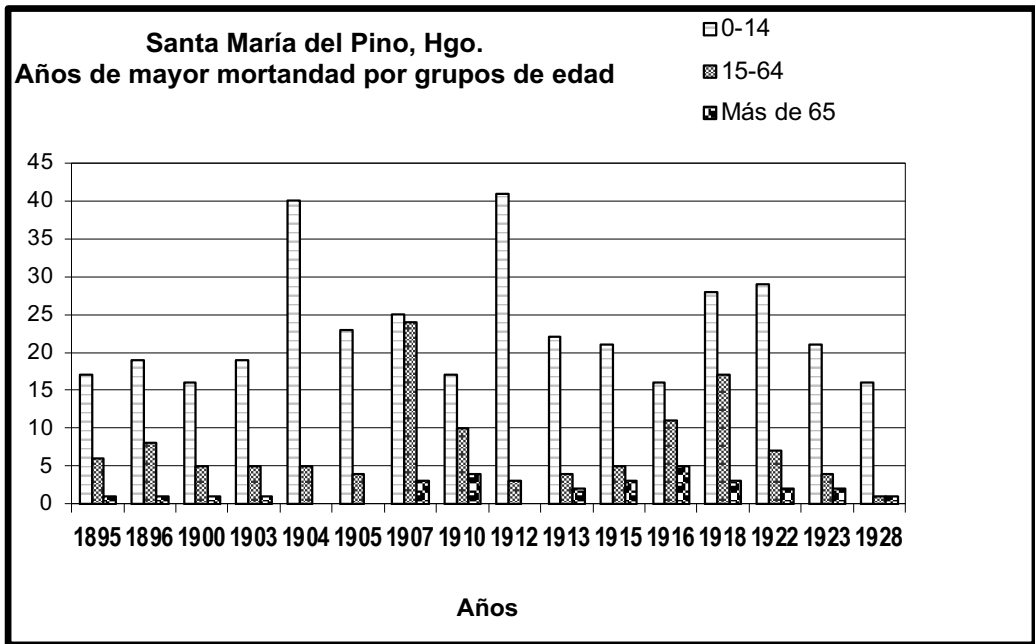


Figura 6. Años de mayor mortandad por grupos de edad.

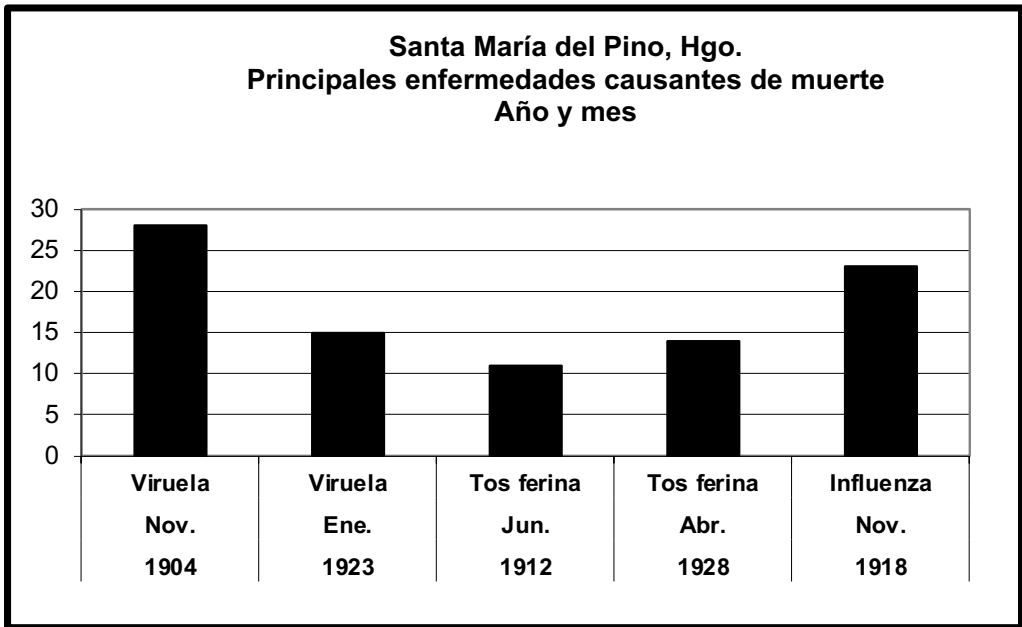


Figura 7. Principales enfermedades causantes de muertes, por año y mes.

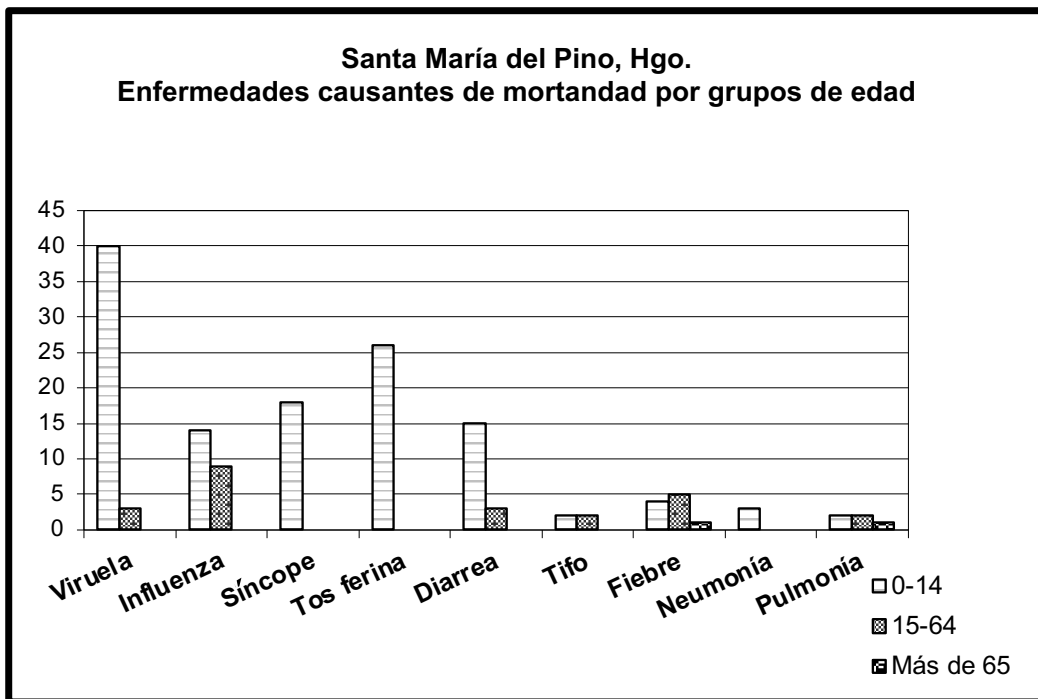


Figura 8. Principales enfermedades mortales por grupo de edad.

Los datos que aquí hemos expuesto proporcionan un panorama hasta cierto punto preciso de la morbilidad entre los hñahñu de Santa María del Pino, desde la instauración de las Leyes de Reforma hasta el reparto ejidal, si bien contamos con información más detallada en lo relativo a la contextualización histórica para la época del Porfiriato y los años de la Revolución. Una tarea pendiente consistirá en la comparación de los resultados de nuestros análisis para la localidad de interés con las dinámicas demográficas y las causas de muerte en otras comunidades rurales otomías, a lo largo del mismo periodo igualmente en el Valle del Mezquital.

Referencias bibliográficas

- Acuña-Soto, R, Calderón Romero, L y. Maguire, James H. (2000) <<Large Epidemics of Hemorrhagic Fevers in Mexico. 1545–1815>>, *The American Journal of Tropical Medicine and Hygiene*, vol. 62, núm. 6, pp.: 733–739.
- Carpeta Básica (1972) <<Documentos básicos que amparan la propiedad y posesión de la tierra de Pino Suárez, municipio de Tepetitlán, Hidalgo>>, *Mecanoscrito*, Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización: México, D.F.
- Carrillo, A. M. (2002) <<Economía, política y salud pública en el México porfiriano (1876–1910)>>, *Historia, Ciencias. Saúde-Manguinhos*, vol. 9, pp. 67–87.
- Costiglia Garino, R. (2006) <<Amenaza de una pandemia de gripe>>, *Herreriana. Revista de Divulgación de la Ciencia*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo: Pachuca, vol. 2, núm, 1, pp. 3–5.
- Dublan, M. y Lozano, J. M. (1877) <<Legislación mexicana o Colección completa de las disposiciones legislativas desde la Independencia de la República>>, Edición Oficial, Imprenta del Comercio de Dublan y Compañía: México, D.F., Vol. VIII, pp. 366–374.
- Fajardo Ortiz, G, Carrillo, A. M y Neri Vela, R. (2002) <<Perspectiva histórica de atención a la salud en México. 1902–2002>>, *Organización Panamericana de la Salud*, Universidad Nacional Autónoma de México, Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina: México, D.F.
- Fournier García, P. (2007) *Los hñähñu del Valle del Mezquital: Maguey, pulque y alfarería*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, CONACULTA: México.
- Fournier García, P. y Mondragón Barrios, L. (2003) <<Haciendas, Ranches, and the Otomí Way of Life in the Mezquital Valley, Hidalgo, Mexico>>, *Ethnohistory*, núm, 50, pp. 47–68.
- Gerhard, P. (1986) *Geografía histórica de la Nueva España. 1519–1821* Universidad Nacional Autónoma de México: México, D.F.
- Hedrich, A. W. (1936) <<Changes in the Incidence and Fatality of Smallpox in Recent Decades>>, *Public Health Reports (1896–1970)*, vol. 51, núm, 14, pp. 363–392.
- Hernández Mogica, J. (2000) *Organización campesina y lucha agraria en el estado de Hidalgo, 1917–1940*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo: México, Pachuca.
- Katz, F. (1998) <<Francisco Villa>>, *Fractal*, vol. III, núm. 9, año 3, pp. 165–181.
- Knight, A. y Urquidí, M. (1989) <<Los intelectuales en la Revolución mexicana>>, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, núm, 2, pp. 25–65.

- Lau Jaiven, A. y Sepúlveda Otaiza X. (1994) <<Hidalgo, una historia compartida>>, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, D.F.
- Loeza, A. A. (1911) <<Consideraciones acerca de los datos de mortalidad recogidos en la Ciudad de Guadalupe Hidalgo, D.F., por la Sección 5ª del Instituto Médico Nacional>>, *Anales del Instituto Médico Nacional*, Tomo XI, núm. 2, pp. 79–154. Secretaria de Instrucción Pública y Bellas Artes, Imprenta I. Escalante, S.A., México, D.F.
- McCaa, R. (2003) <<Missing Millions: The Demographic Costs of the Mexican Revolution>>, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 19, núm. 2, pp. 367–400.
- Serrano, M. (2003) *Una aproximación a la educación primaria en el estado de Hidalgo durante la revolución mexicana, 1910–1917*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca, México.
- Ordorica, M. y Lezama, J. L. (1993) <<Consecuencias demográficas de la Revolución Mexicana>>, *La población de México*. Vol. 4, Consejo Nacional de Población, México, pp. 8–31.
- Pontones Ch., E. (1976) <<La Migración en México>>, *Contemporary Mexico. Papers of the IV International Congress of Mexican History*, J.W. Wilkie, M.C. Meyer y E. Monzón de Wilkie (Ed.), UCLA Latin American Studies-El Colegio de México, Berkeley, Los Angeles, México, vol. 29, pp. 135–163.
- Public Health Reports [1896–1970] (1904) <<Smallpox at Porfirio Díaz, Mexico>>, vol. 19, núm. 3, p. 80. Disponible en << <https://www.jstor.org/stable/4551023>>>
- (1911) <<Cholera, Yellow Fever, Plague, and Smallpox>>, vol. 26, núm. 33, pp. 1266–1272. Disponible en << <https://www.jstor.org/stable/4564934>>
- Ramírez Ranaño, M. (2010) <<La epidemia de influenza española en México: 1918>>, *Terra*, vol. 4. [Documento electrónico]. Disponible en: << <http://www.terra.com.mx/memoria2010/articulo/859117/LA+EPIDEMIA+DE+INFLUENZA+ESPANOLA+EN+MEXICO+1918.htm&paginaid=1>>>
- Trinidad Basurto, J. (1977) <<El Arzobispado de México. Jurisdicción relativa al Estado de México>>, *Biblioteca Enciclopédica del Estado de México*, Toluca, México.
- Wilkie, R. W. (1976) <<Urban Growth and the Transformation of the Settlement Landscape of Mexico, 1910–1970>>, *Contemporary Mexico. Papers of the IV International Congress of Mexican History*, J.W. Wilkie, M.C. Meyer y E. Monzón de Wilkie (Ed.), UCLA Latin American Studies-El Colegio de México, Berkeley, Los Angeles: México, Vol. 29, pp. 99–134.

LOS TÍTULOS SUPLETORIOS COMO INSTRUMENTOS JURÍDICOS DURANTE EL PROCESO DE REFORMA AGRARIA EN MÉXICO. EL CASO DEL PUEBLO DE SAN JUAN QUETZALCOAPAN (TZOMPANTEPEC, TLAXCALA), 1915-1921

Claudio Barrera Gutiérrez

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

San Juan Quetzalcoapan es una pequeña población que se localiza al nororiente del estado de Tlaxcala, al lado de la carretera federal Tlaxcala-Veracruz, perteneciente al municipio de San Salvador Tzompantepec. En la actualidad, las autoridades del pueblo no poseen sus títulos de tierras que amparen la posesión, propiedad y derechos de las tierras de su corporación. Debido a que la documentación se encuentra resguardada en el Archivo General Agrario de la Ciudad de México. Se trata de tres documentos que presentan glosas en caracteres latinos en náhuatl y español, y cuyo contenido se refiere al amparo de ciertos derechos territoriales del pueblo. Se presumen ser documentos antiguos; no obstante, los títulos presentan anacronismos históricos, es decir, se trata de documentos que no pertenecen a las fechas que refieren ni fueron suscritos por las autoridades ahí consignadas.

Por supuesto que cuando los títulos de las tierras fueron identificados por parte de las autoridades agrarias, se les ha considerado como falsos o apócrifos; cuya connotación se atribuye a los documentos que tratan de justificar derechos falsos y que son elaborados con el único propósito de engañar a sus destinatarios.³⁹ No porque la fecha sea falsa, entre otros aspectos, estos títulos dejan de ser interesantes para estudiar cómo algunos pueblos del centro de México incursionaron en su propia confección de documentos para amparar su antiguo derecho a la tierra bajo formatos oficiales de la época colonial o decimonónica. Es probable que estos títulos fueran elaborados por iniciativa o demanda de los pueblos, para suplir o enfrentar la falta de documentos legales de aquellas tierras corporativas que consideraban vitales, por ello los hace la función de supletorios.⁴⁰ Sin duda, se trata de una de las estrategias de los pueblos para defender sus tierras ante amenazas externas.

A partir de la segunda década del siglo XX, llegó el momento propicio para que los pueblos utilizaran sus documentos confeccionados como instrumentos jurídicos en el proceso de reforma

39 García Castro, Códice Xiquipilco-Temoaya, p. 14.

40 García Castro, Códice Xiquipilco-Temoaya, p.14.

agraria en México, ya que los títulos primordiales fueron aceptados por el Estado mexicano como prueba legítima de posesión de tierras y territorio de los pueblos. Este tipo de documentos que acreditaban la posesión de sus tierras, eran para garantizar la propiedad de las mismas porque serían la base material legal para asegurar la pertenencia dentro de los límites consignados en el documento. Esto es, que con el tiempo se crearía la conformación de derechos de propiedad.⁴¹

En este sentido, los pueblos ejercieron una fuerte negociación legal frente al Estado para conservar —recuperar o ganar— sus tierras, lo que implicó la búsqueda de documentos históricos de sus pueblos y tierras en archivos, la confección o elaboración de títulos de tierras, la búsqueda de apoyo de otros organismo oficiales y la elaboración de numerosos oficios dirigidos a las autoridades agrarias.⁴²

El presente trabajo está dividido en dos incisos: en el primero nos ocuparemos de los títulos supletorios que fueron utilizados por las autoridades del pueblo de Quetzalcoapan como instrumentos jurídicos en el proceso de reforma agraria en México, principalmente en la vía de restitución de tierras, y en el segundo inciso, en el estudio del contenido de los documentos supletorios del pueblo.

Los títulos supletorios como instrumentos jurídicos en el proceso de reforma agraria

En 1911, los zapatistas publicaron el Plan de Ayala, en el que se desconocía al gobierno de Francisco I Madero (1911-1913) y en donde se declaraba que la tierra debía repartirse a los pueblos. Sin duda, Emiliano Zapata encabezó un gran movimiento agrarista de 1910 a 1919. Para los zapatistas, la comunidad agraria era la unidad social básica; y el problema agrario, el tema principal para reorganizar a la sociedad. Para ello se debía restituir a los pueblos las tierras que históricamente les habían pertenecido y, asimismo, dejar a los pueblos que de manera autónoma definieran y establecieran las formas en las que organizarían la producción de sus tierras. Además, el zapatismo proponía la dotación de tierras de manera individual e intransferible, para que se organizaran en cooperativas. Para lograr esto, la tierra que no fuera pequeña propiedad, sería expropiada y las tierras serían tomadas de inmediato por vía de las armas.⁴³

Para 1915, los llamados constitucionalistas, entre ellos Venustiano Carranza, promulgaron la Ley del 6 de enero de 1915 —poco más tarde incorporada al Artículo 27 de la Constitución de 1917, con una serie de adiciones y modificaciones—, que tenía como finalidad adquirir tierras mediante las vías agrarias (restitución, dotación y ampliación de tierras), con ella se establecieron las bases para la tipificación de la propiedad ejidal, la comunal y la pequeña propiedad; y se

41 Barrera Gutiérrez, <<Títulos de tierras>>, p. 98.

42 Ruiz Medrano, *Negociación indígena*, pp. 187-256.

43 Ruiz Medrano, *Negociación indígena*, pp. 230-231.

creó la Comisión Nacional Agraria, y en cada estado de la República se crearon comisiones locales para coadyuvar en el reparto agrario.⁴⁴

Con la aplicación de las leyes se trató de resolver el problema agrario devolviendo a los pueblos su personalidad jurídica. Una de las primeras acciones fue la de restituir las tierras que los pueblos habían perdido con la aplicación de la Ley de Desamortización de Bienes en Manos Muertas de 1856. Esta restitución implicaba una febril reconstrucción histórica por parte de los pueblos a través de la búsqueda de sus títulos primordiales en el Archivo General de la Nación, así como la presentación de memoria de linderos o testimonios orales de los pueblos, para reconstituir las tierras que los pueblos poseían y, sobre todo, que demostraran que habían sido objeto de despojo con la legislación de 1856 hasta antes del 6 de enero de 1915. Para toda esta tarea se requirió por parte de la Comisión Nacional Agraria los servicios de paleógrafos, para poder transcribir los documentos coloniales que las comunidades esgrimían como prueba de la antigüedad de su posesión territorial.⁴⁵

Los pueblos, desde antes de la creación de la Comisión Nacional Agraria y después de la Revolución, habían continuado buscando en el Archivo General de la Nación sus títulos primordiales tal y como lo venían haciendo desde antes de mediados del siglo XIX, aunque naturalmente redoblaron esta búsqueda a partir de la legislación emanada después de la Revolución. De tal forma que los documentos históricos de los pueblos seguían teniendo una gran importancia reforzada por la Legislación Agraria de 1915, también existían algunos pueblos que habían logrado conservar documentos, celosamente resguardados, que daban fe de la existencia del pueblo y de las tierras poseídas desde <<tiempo inmemorial>>. Unos otorgados por las autoridades virreinales, otros eran de creación y manufactura indígena de esa misma época, y otros más fueron elaborados a finales del siglo XIX y principio del XX. Otros pueblos no corrieron con la misma suerte de conservar sus títulos u otras pruebas, ya sea porque los perdieron en algún tribunal, oficina o despacho o debido a que se extraviaron u ocultaron convenientemente durante el curso de algún conflicto, por lo cual muchos pueblos tuvieron que acudir a diversos archivos a buscar sus <<títulos primordiales>> o cualquier prueba documental con la cual demostrar sus derechos de posesión o propiedad sobre sus tierras. Como se ha mencionado, el Archivo General de la Nación sobresale por la frecuencia con que se expiden copias certificadas de los documentos agrarios de los pueblos.⁴⁶ Ciertamente, los pueblos gastaron mucho en abogados y en papel sellado y en pagar a quien les copiara sus papeles para no quedar desprotegidos en caso de que en alguna oficina se perdieran los originales, como

44 Ruiz Medrano, Negociación indígena, p. 232.

45 Ruiz Medrano, Negociación indígena, p. 232.

46 Rojas Rabiela, Memoria de linderos gráfica, p. 10.

tantas veces había sucedido; también debieron gastar en traductores y en mandar a localizar sus viejos títulos en el AGN.

A fin de defender sus derechos territoriales, a lo largo del proceso del reparto de tierras en México (1915-1992), numerosos pueblos presentaron a las autoridades una gran variedad de documentos, tanto del periodo colonial como de finales del siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX. Estos documentos fueron exhibidos por los pueblos como pruebas para fundamentar sus solicitudes agrarias, y por ello la mayoría se encuentran en los expedientes resguardados en el Archivo General Agrario, (Fondo de restitución y reconocimiento, titulación y confirmación de bienes comunales e históricos), así como en el Archivo General de la Nación (Ramo títulos primordiales de la reforma agraria).⁴⁷ De este modo, en el caso de los títulos de tierras, la autoridad agraria emitía un dictamen paleográfico que podía considerarlos auténticos o apócrifos. Entre 1917 y 1941, el jefe paleógrafo de la Comisión Nacional Agraria era Tomás Alarcón, quien revisó y dictaminó como falsos o apócrifos varios de los documentos que sustentaban la propiedad de los pueblos.

Un gran número de documentos presentados por los pueblos fueron dictaminados como falsos por el perito paleógrafo, y sólo en muy pocas ocasiones dichos especialistas reconocieron como legítimos los títulos que amparaban los derechos territoriales del pueblo. Por lo anterior, podemos decir que si los expedientes de restitución se resolvieron negativamente, una de las razones fue que las autoridades agrarias definían como falsos los títulos y demás pruebas que sostenían la propiedad. A este respecto, ¿qué significado tenía la restitución y dotación para el Estado? En la medida en que resultaba difícil documentar de manera sistemática que los pueblos eran los antiguos propietarios de las tierras, y que el despojo ilegal era difícil de probar a satisfacción del Estado, éste propuso el método de la dotación como medio legal para repartir tierras. Por ende, la restitución implicaba reconocer la propiedad territorial arrebatada a los pueblos en forma ilegal, mientras una dotación era simplemente una concesión de tierra a los campesinos por parte del Estado. De acuerdo con la legislación agraria (1915-1992), el Estado era el propietario real de las tierras, o más bien, tenía el dominio eminente de ellas, por lo cual, podía otorgarlas mediante una concesión a dominio útil a cierta comunidad mediante una resolución presidencial, y a dominio de usufructo a cada ejidatario mediante un certificado de derechos agrarios.⁴⁸ Esto es, las tierras dotadas a los pueblos en calidad de propiedad ejidal, pertenecían al Estado y eran administradas por organismos surgidos en los pueblos, cuyos funcionarios eran elegidos por los ejidatarios. El Estado prefirió otorgar dotaciones de tierras a

47 Olmedo Gaxiola, *Catálogo de documentos*, pp. 16-18.

48 Nugent, <<Tradiciones selectivas en la reforma agraria>>, pp. 176-177 y 189-190.

los pueblos porque la restitución implicaba el reconocimiento de sus antiguos derechos sobre la tierra y, por ende, el Estado no obtuvo de los pueblos el reconocimiento de la legitimidad de sus títulos conforme al despojo de sus tierras a partir del 25 de junio de 1856 y antes del 6 de enero de 1915. Los despojos anteriores a 1856 quedaban fuera de lugar. De ahí que el Estado se mostrara de acuerdo en otorgar tierra a los pueblos, pero no en forma comunal ni en propiedad, sino en pequeña posesión a través del ejido. Así, el Estado afirmó los derechos de los pueblos sobre la tierra, resolviéndose que se les concedía un ejido como dotación, no como restitución. La argumentación se apoyó en documentos derivados de estudios paleográficos e históricos sobre la propiedad de las tierras a partir de la reforma agraria del Estado posrevolucionario. Desde esa perspectiva, el trabajo de paleógrafo de la Comisión Nacional Agraria, Tomás Alarcón, fue fundamental para considerar auténticos o apócrifos muchos títulos de los pueblos que acreditaban la propiedad de las tierras para la procedencia o improcedencia de la restitución.

El caso

El 8 de septiembre de 1915, los representantes del pueblo de San Juan Quetzalcoapan y su barrio San Mateo, pertenecientes a la municipalidad de Tzompantepec, del distrito de Juárez, estado de Tlaxcala, iniciaron los trámites para que se les restituyeran sus tierras. El documento que dirigieron al gobernador del Estado de Tlaxcala manifestaba:

[...] que se les restituyera un terreno de propiedad comunal denominado San Juan Ixtlahuaca. Dicho terreno, según aseguran los mismos vecinos en su ocursio de referencia, lo perdieron por haber sido ilegalmente enajenado por un cabecilla del pueblo al dueño del rancho, en aquella época conocido con el nombre Tochtli Atlia, hoy finca de Tochac, cuya personalidad privó al pueblo de esa propiedad, que tenía por linderos, según el mapa antiguo que se acompaña, formado en el año de 1519 y otro que consta de cuatro piezas sin fecha, también remitido, el terreno San Juan Ixtlahuaca: por el oriente con una finca llamada entonces Tenopala, hoy terreno de la hacienda de Acocotla, hasta llegar a una barranca nombrada Chapula; por el norte, siguiendo la misma barranca hasta llegar al camino que conduce del pueblo de San Cosme Xalostoc a Tlaxcala; por el poniente, el mismo camino; y por el sur, con el camino nacional que conduce a Huamantla.⁴⁹

Los representantes manifestaron ante la Comisión que no podían presentar los justificantes respectivos, porque no tenían los títulos de tierras originales para la restitución de los derechos que creían tener de terreno denominado San Juan Ixtlahuaca. Sin embargo, desconocemos en

49 AGA, San Juan Quetzalcoapan, Tzompantepec, Tlaxcala, histórico, exp. 23/5004, leg. 1, f. 29.

qué momento las autoridades de Quetzalcoapan entregaron entonces un documento escrito en caracteres latinos y en idioma español denominado <<vista de ojos>>, tres mapas a colores y una copia de un plano sin fecha para ilustrar la petición de tierras que hacían.⁵⁰ Por las fechas y personajes, querían dar la impresión de que se trataba de títulos antiguos que habían sido expedidos o avalados oficialmente por las autoridades coloniales.

Con base en un análisis de los documentos, decimos que por el tipo de papel, marca de agua, escritura, estilo y lenguaje etc., fueron mandados a elaborar por las autoridades del pueblo a principios del siglo XX, para suplir o enfrentar la falta de documentos legales de aquellas tierras corporativas que tenían. Sin duda, se trata de una interesante estrategia de los indios para proteger, defender o recuperar sus tierras. Los mapas son sumamente coloridos, nos dan la impresión que fueron retomados de varios mapas falsos elaborados para varios pueblos de la región de Tlaxcala por los falsificadores como Juan Uriarte (1761) y José Manuel Tello (1871).⁵¹ Así, algunos mapas que los pueblos conservan fueron copiados después de la revolución por los propios lugareños para mostrar la antigüedad de sus pueblos y lograr su reparo agrario.⁵²

Es interesante preguntarnos acerca de lo que ocurrió con algunos pueblos que no encontraron sus títulos de tierras en los archivos o que no contaban con documentación colonial propia para poder utilizarla ante los tribunales para mostrar la antigüedad de sus pueblos. En estos casos, algunos de estos pueblos, como Quetzalcoapan, decidieron mandar a elaborar su propia documentación y hacerla pasar por antigua.⁵³ A este respecto, estos documentos no fueron revisados y dictaminados como auténticos o apócrifos, o bien que la copia concordaba fielmente con el original de donde fue sacada por el jefe paleógrafo de la Comisión Nacional Agraria, Tomás Alarcón.

De este modo, la Comisión Local Agraria emitió su dictamen el 21 de diciembre de 1917, considerando improcedente la restitución de tierras reclamada por el pueblo de Quetzalcoapan, por no haber presentado los títulos de propiedad del terreno, ni tampoco podía probarse el despojo en los términos de la ley. De tal forma que los pueblos que intentaron la restitución de sus tierras pero no lograron demostrar su propiedad, ni la forma ni fecha en que fueron despojados como lo marcaba la ley citada, continuaron los trámites para la dotación de tierras. Así en ese mismo año, se autorizó a las Comisiones Locales Agrarias a que, si no procedía la

50 AGA, San Juan Quetzalcoapan, Tzopantepec, Tlaxcala, histórico, exp. 23/5004, leg. 1, f. 29. fs. 29-30.

51 Ruiz Medrano, Negociación indígena, p. 222; y <<El espejo y su reflejo>>, pp. 182-183.

52 Ruiz Medrano, Negociación indígena, p. 234.

53 Ruiz Medrano, Negociación indígena, p. 216.

restitución solicitada, debía tramitarse por la vía de dotación de tierras, sin necesidad de que se presentara nueva solicitud. Creándose así la llamada doble vía agraria.⁵⁴

Por ello, la resolución presidencial del mes de marzo de 1921 asignó al pueblo una superficie de 327 hectáreas, que fueron tomadas de la hacienda Santiago Tochac, afectando 29 hectáreas de la hacienda Cuichac, propiedad de Guadalupe Corona, albacea testamentaria del señor Francisco Corona; donde se tomaron 105 hectáreas. La hacienda Acocotla, propiedad de la sociedad Gómez y Ruiz, se vio afectada con 193 hectáreas. Además, el pueblo con su barrio tenían una superficie de 466 hectáreas (Quetzalcoapan 388 y San Mateo 78) de propiedad corporativa. En total, el pueblo hacia 1921 tenía una superficie territorial de 793 hectáreas, de las cuales 327 son de propiedad ejidal y 466 de propiedad comunal.⁵⁵

Los documentos supletorios de San Juan Quetzalcoapan

Como se mencionó, los documentos de Quetzalcoapan son títulos escritos en caracteres latinos (en español y náhuatl) en papel europeo, uno de ellos contiene escudos de armas a color. Las imágenes plasmadas en los mapas contienen elementos de cartografía indígena, como son las representaciones de la laguna, de las montañas, de los caminos y algunos personajes sentados a la manera indígena. Aunque también, se representan personajes pintados a la manera tradicional europea como las casas, iglesias y personajes ataviados a la usanza española. La temática gira en torno a la posesión de las tierras del pueblo. Esto es, se trata de documentos pictográficos donde se consignan las tierras pertenecientes al pueblo, señalando sus colindantes respectivos para sostener el derecho a su territorio vital.

A continuación presentamos una descripción sintética de los mapas del pueblo de San Juan Quetzalcoapan perteneciente al municipio de San Salvador Tzompantepec, estado de Tlaxcala, que se localizan en el acervo histórico del Archivo General Agrario de la Ciudad de México (fondo histórico, Quetzalcoapan, Tzompantepec, Tlaxcala, expediente 23/5004, legajo 1).⁵⁶

54 Aguado López, *Una mirada al reparto agrario*, p. 110.

55 AGA, San Juan Quetzalcoapan, Tzompantepec, Tlaxcala, exp. 23/5004, leg. 1, fs. 53-54. Hacia 1917, la hacienda de Tochac tenía una superficie territorial de 31 caballerías (unas 1326 hectáreas), la hacienda de Acocotla contaba con 43 caballerías (unas 1840 hectáreas), y la de Cuichac con 849 hectáreas. Para 1934, el pueblo recibió por la vía de ampliación de tierras unas 178 hectáreas de la hacienda de Santa Bárbara propiedad de los señores Jorge, Eloína, María de los Ángeles, Manuel, Raúl y Jaime Haro y Caso. Esta hacienda contaban con una superficie de 947 hectáreas en 1917. Exp. 23/5004, leg. 4, f. 86; y leg. 8, f. 18.

56 Agradecemos al licenciado Ramón Arturo Nava Moctezuma, director general de titulación y control documental del Archivo General Agrario por la facilidad otorgada para la consulta y reproducción de los documentos, así como a Irene Márquez Moreno y Roberto López Casanova.



Imagen 33. El mapa de las tierras de San Juan Quetzalcoapan.⁵⁷

El mapa de las tierras de San Juan Quetzalcoapan (Imagen 33) está elaborado a color sobre papel europeo; ha perdido fragmentos y en el centro presenta roturas; mide 55 cm de largo por 40 cm de ancho, y no está fechado. Es un mapa sencillo cuyo elemento de tradición indígena es la laguna, el río y los trazos del camino con huellas hacia todas partes. En el centro figura una iglesia con caseríos y solares del pueblo. En el extremo superior izquierdo se encuentra un personaje que representa a don Juan Maldonado, teutli del pueblo de Santa María Atlihuetzia, y en la parte inferior derecha, se encuentra una iglesia del poblado de San Andrés. Hacia la izquierda, aparece la hacienda de doña Elena González. En varias partes del documento contienen glosas en náhuatl y español que indican nombres y lugares.

57 AGA, San Juan Quetzalcoapan, Tzopantepec, Tlaxcala, histórico, exp. 23/5004, leg. 1, mapa 1.



Imagen 34. Mapa de la traza del pueblo y de su iglesia.⁵⁸

En el segundo mapa (Imagen 34) que se reproduce aquí, la pintura muestra la traza del pueblo y de su iglesia; se señala un camino y aparece un árbol con la representación de Quetzalcoatl. Además, se escribió en la parte izquierda del documento las siguientes glosas en náhuatl: <<ienopilhintlan>>, <<teteltitlan>> <<mextepelan aleyan>> y <<huesyohtli>>. Es un documento hecho a color sobre papel europeo; mide 30 cm de largo por 19 cm de ancho; no está fechado.

58 AGA, San Juan Quetzalcoapan, Tzopantepec, Tlaxcala, histórico, exp. 23/5004, leg. 1, mapa 2.



Imagen 35. Gobernantes de la provincia de Tlaxcala y escudo de armas.⁵⁹

El último documento (Imagen 35) es una reconstrucción histórica de una de las cuatro cabeceras de la federación de Tlaxcala: Tizatlán. Sabemos que a finales de la época prehispánica había cuatro señoríos que conformaban la república de Tlaxcala: Tizatlán, Tepecticpac, Ocotelulco y Quiahuixtlán. De tal forma que en la ilustración observamos a un personaje llamado Xicoténcatl, quien gobernaba el señorío de Tizatlán a la llegada de Hernán Cortés a la región. Esto es, un gobernante sentado en su trono y vestido con su manta o tilma, en la cabeza lleva una corona y en la mano izquierda tiene un arco y en la otra una fecha.⁶⁰ En frente aparece otro personaje

⁵⁹ AGA, San Juan Quetzalcoapan, Tzopantepec, Tlaxcala, histórico, exp. 23/5004, leg. 1, mapa 3

⁶⁰ Hacia 1519, Xicohténcatl, con los demás señores de la República de Tlaxcala, enfrentaron la llegada de los españoles. Enseguida invitó a Cortés a pasar al señorío de Tizatlán. El ejército español, acompañado de Xicohténcatl, entró a Tizatlán entre el 18 y el 23 de septiembre del mismo año. Poco tiempo después, Xicohténcatl capitaneó las fuerzas Tlaxcaltecas que acompañaron a los hispanos a la conquista de Tenochtitlan. Cuando Cortés se encontraba en Texcoco dispuesto a tomar la capital Azteca, Xicohténcatl se apartó del camino señalado, se cree que para conseguir provisiones. Por tal motivo lo acusaron de traición. Cortés logró que la señoría de Tlaxcala permitiera que se le apresara y ahorcara, lo cual se hizo cerca de Texcoco el 12 de mayo de 1521. Véase Enciclopedia de los Municipios de México, Tlaxcala. Este personaje coincide con la descripción que realiza Riva Palacio. <<Xicoténcatl era un hermoso tipo, su elevado pecho estaba cubierto por una ajustada y gruesa cota de algodón sobre la que brillaba una rica coraza de escamas de oro y plata; defendía su cabeza un casco que remedaba la cabeza de un águila cubierta de oro y salpicada de piedras preciosas, y sobre el cual ondeaba un soberbio penacho de plumas rojas y amarillas: una especie

llamado don Zacarías de Santiago, ataviado a la usanza española, con el brazo derecho en el pecho y en el otro lleva un sombrero. Sabemos que Zacarías fue gobernador en 1581-1582, 1589-1590 y 1594 e integrante de la embajada tlaxcalteca que fue a España en 1583, ocasión que le permitió ser agradecido por la Corona con un escudo de armas.⁶¹

En la parte central del documento hay un ave (¿garza?) que porta una lanza española con oriflama⁶² y en la punta una cruz cristiana.

Por último, el escudo de armas, como se aprecia en esta imagen, está dividido en cuatro cuarteles. El primer cuartel se muestra el agua y una garza que lleva una bandera con cruz latina en una de sus garras, similar al estandarte que las huestes españolas solían llevar en sus campañas. En el segundo cuartel se representa un castillo sobre el agua, en referencia a México-Tenochtitlán. En el tercer cuartel figura una colina y un león. En el cuarto cuartel aparece un personaje ataviado como un militar español, con casco y penacho de plumas, y armadura y una lanza. Este lleva una tilma por encima, induce a pensar que, probablemente, se trate de Xicoténcatl, vestido a la usanza española. Además, hay otros elementos que desconocemos, por el momento, su simbología.⁶³

Para esta identificación nos basamos en el blasón otorgado a don Zacarías de Santiago, indio principal de la provincia de Tlaxcala en 1585⁶⁴ y de don Juan Manrique de Lara Maxixcatzin, cacique de la cabecera de Ocotelulco en 1563.⁶⁵ De manera coincidente es el que aparece en esta imagen.

de tunicela de algodón bordada de leves plumas también, rojas y amarillas, descendía hasta cerca de la rodilla; sus nervudos brazos mostraban ricos brazaletes, y sobre sus robustas espaldas descansaba un pequeño manto, formado también de un tejido de exquisitas plumas. Llevaba en la mano derecha una pesada maza de madera erizada de puntas de itztlí, y en el brazo izquierdo un escudo, en el que estaban pintadas como divisa las armas de la casa de Titcala, y del cual pendía un rico penacho de plumas.>> Véase Riva Palacio <<Xicotencatl>>, p. 4.

61 El cuarto vendedor es un teutli muy conocido en la vida política de Tlaxcala: don Zacarías de Santiago. Sempat Assadourian, <<Estructuras económicas coloniales>>, p. 31.

62 Estandarte que usaban los antiguos reyes europeos a manera de bandera.

63 Grixalba, Enciclopedia de Heráldica, pp. 10-47; y Luque Talaván y Castañeda de la Paz, <<Escudos de armas tlaxcaltecas>>, pp. 68-73.

64 En 1585 don Zacarías de Santiago recibió un escudo de armas del rey de España, Felipe II, por obediencia y por pacificar. El escudo tenía un <<pájaro azul en vuelo, en campo colorado, las puntas de las alas, bordes y los encuentros de ellas, y el cimientito y la cola con chapas de oro; y los pies y pico de lo mismo, y la cabeza enrizada de plumas verdes, y el pecho encarnado ;y otra parte un cerro levantado, y en la cumbre una casa fuerte, y a los lados poblado de flores amarillas que salen al pie del cerro; y un arroyo de aguas y a la orilla de él muchas cañas de carrizo y en campo blanco; y en otra parte una rodela labrada de plumas amarillas, según su antiguo modo, con pinjantes de pluma verde y amarillo, y por flacadura pluma encarnada y blanca>>. Y se añadió en el escudo <<una venera y encima de ella el hábito y cruz de Santiago en campo verde, y una letra en torno a dicho escudo que diga: Quia fecit magna qui poten sets, sanctum nomen euis; y su abmete cerrado, follajes y dependencias>>. Sempat Assadourian, <<Privilegio de armas>>, p. 264.

65 Luque Talaván y Castañeda de la Paz, <<Escudos de armas tlaxcaltecas>>, p. 72.

La Corona española otorgó escudos de armas o blasones a varios indios principales del centro de México durante el siglo XVI. En general, fue un privilegio concedido a los nobles indígenas conquistadores o a sus descendientes, así como a sus comunidades, en recompensa por sus servicios prestados en la conquista, la pacificación, colonización de diferentes lugares del virreinato de la Nueva España al igual que por su conversión a la religión católica.⁶⁶

A modo de conclusiones

Como hemos visto, los documentos del pueblo de Quetzalcoapan consignan hechos históricos, es decir que parece basarse en una realidad histórica, donde la reconstrucción del pasado fue adaptada conforme a las nuevas necesidades que los habitantes de Quetzalcoapan tenían para legitimar sus reclamos de derechos territoriales. O dicho de otra forma, los mapas contienen la forma de entender la historia de Quetzalcoapan; mostrando que permanecía en su sitio, de esta forma acreditaban sus derechos.

Al ejercer un estudio de los documentos, decimos que son de principios del siglo XIX, pero con un contenido histórico que versa sobre el siglo XVI. La elaboración de estos documentos es una estrategia de los pueblos para suplir la falta de documentos. Creemos que la pregunta clave para interpretar este grupo documental es sobre el momento en el que empiezan a aparecer y los motivos por los que lo hacen, pues ahí está el fundamento sobre la consideración final sobre ellos y la utilidad que puedan tener para nosotros.

Estos documentos fueron utilizados como instrumentos jurídicos durante el proceso de reforma agraria en México. Sin embargo, por sus características muy particulares, no fueron dictaminados como <<apócrifos>> por el paleógrafo de la Comisión Nacional Agraria, quien se encargaba de dictaminar los títulos presentados por los pueblos. Sin duda alguna, muchos documentos supletorios continúan funcionando en el presente como pruebas legales antes los tribunales agrarios.

66 *Ibid.* pp. 68-69.

Referencias bibliográficas

- Aguado López, E. (1998) *Una mirada al reparto agrario en el Estado de México (1915-1992): De la dotación y restitución a la privatización de la propiedad social*, El Colegio Mexiquense, A.C. (Investigaciones 7), Toluca.
- Barrera Gutiérrez, F. y Barrera Gutiérrez, C. (2009) <<Títulos de tierras del pueblo de Santa Isabel Ixtapan, 1639>>, *Revista Historias, Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 72, enero-abril 2009, pp. 97-102.
- Castañeda de la Paz, M. y Luque Talaván, M. (2006) <<Escudos de armas tlaxcaltecas. Iconografía prehispánica y europea>>, *Arqueología*, México, INAH, pp. 68-73.
- Enciclopedia de los Municipios de México (2009), *Tlaxcala, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal*, Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- García Castro, R. (1999), *Códice Xiquipilco-Temoaya y títulos de tierras otomíes. Asentamientos, documentos y derechos indígenas en conflicto, siglos XVI-XVIII*, El Colegio Mexiquense, A.C., Toluca.
- Grixalba, C. (2006) *Enciclopedia de Heráldica*, Diana, México.
- Nugent, D y Alonso, A.M. (2002) <<Tradiciones selectivas en la reforma agraria y la lucha agraria: cultura popular y formación del Estado en el ejido de Namiquipa, Chihuahua>>, en Joseph Gilbert y Daniel Nugent (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Era: México.
- Olmedo Gaxiola, R. (1998) *Catálogo de documentos históricos del Archivo General Agrario*, CIESAS-RAN, México.
- Rojas Rabiela, T. (1997) *Memoria de linderos gráfica agraria de Oaxaca*, Documentos del Archivo Histórico de la Secretaría de la Reforma Agraria en Oaxaca, Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca, abril-junio, México.
- Ruiz Medrano, E. (2007) <<El espejo y su reflejo: títulos primordiales de los pueblos indios utilizados por españoles en Tlaxcala, siglo XVIII>>, en Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (coord.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, UAM-Unidad Azcapotzalco- IIH-UNAM, México, pp. 167-202.
- (2010), <<Negociación indígena para conservar sus tierras, historia, títulos y mapas, siglos XIX y XX>> *La lucha por la tierra. Los títulos primordiales y los pueblos indios en México, siglos XIX y XX*, pp. 187-256 (En prensa).
- Sempat Assadourian, C. (1991) <<Estructuras económicas coloniales: el sistema de las haciendas>>, en Andrea Martínez Baracs y Carlos Sempat Assodourian, *Tlaxcala*.

Una historia compartida, siglos XVII-XVIII, Gobierno del estado de Tlaxcala-CONACULTA, vol. 10, Tlaxcala, pp. 11-90.

———(1991), <<Privilegio de armas concedido a don Zacarías de Santiago, 1585>>, en Andrea Martínez Baracs y Carlos Sempat Assodourian (comp.), *Tlaxcala. Textos de su historia, siglos XVI*, Gobierno del estado de Tlaxcala-CONACULTA, vol. 6, Tlaxcala, pp. 263-265.

Riva Palacio, V. (2003), <<Xicotencatl>>, México, pp. 1-7. Disponible en: <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/8701.pdf>>

LA CREACIÓN EN 1933 DEL EJIDO DE EMILIO PORTES GIL EN LA REGIÓN MAZAHUA

Antolín Celote Preciado

Universidad Intercultural del Estado de México

Emilio Portes Gil se ubica en el valle de Ixtlahuaca de la región mazahua del Estado de México, fue creada como ejido al inicio de los años treinta del siglo XX. En esa época se crearon otras instituciones relacionadas con la administración de las tierras e instituciones crediticias, así como la escuela, cuya función social fue la castellanización de los mazahuas. Las 684 personas que en esa época habitaban en el pueblo, eran monolingües en mazahua; ahora las nuevas generaciones tienen por lengua materna el español.

Después de laboriosas gestiones y conflictos por las tierras entre la última propietaria de la hacienda de Tepetitlán,⁶⁷ Juana de la Garza Viuda de Pliego,⁶⁸ a través de Fidel Garduño que era el administrador principal, y la población de La Primera Cuadrilla de la hacienda, encabezada por Apolonio Ibarra Díaz, representante de los trabajadores acasillados⁶⁹ del poblado, a principio de los años treinta del siglo pasado (AHM, 1937), para crear provisionalmente el 01 de abril de 1932 el ejido que llevaría después el nombre de Emilio Portes Gil,⁷⁰ ubicado en el municipio de San Felipe del Progreso, al noroeste del Estado de México en la región mazahua (Gaceta del Gobierno, 1934).

Una vez que les fueron devueltas las tierras a la población, las roturaron y las sembraron: durante ese año. En 1933, vieron el fruto de sus esfuerzos convertidos en sembradíos de maíz; pero para cuando estaba disponible la producción, no la querían recoger por el miedo a la violencia y represión que ejercían los administradores, mayordomos y capataces hacia la población;⁷¹ sin embargo, al final las cosecharon por la orden que había dado el Comité Particular

67 <<La hacienda de Tepetitlán tiene su origen en una estancia que con ese nombre tenía Juan de Burgos y que fue notablemente agrandada y mejorada por la merced que le otorgó el Virrey Antonio de Mendoza, con fecha 13 de octubre de 1545, en la que le concedía una caballería y media en el paraje de Telapaxtepec y un herido de molino de pan” junto al arroyo que pasaba no lejos de aquella estancia>> (Yhmoff, 1979: 99).

68 Precisamente los Pliego y Pastrana llegaron a poseer a finales del siglo XIX 100 mil hectáreas de extensión que incluía las haciendas de Tepetitlán y la de Enyege (Vizcarra, 2003: 107).

69 <<Acasillado: peón residente en una hacienda>> (Nickel, 1996:449).

70 Lleva el nombre de Emilio Portes Gil el ejido porque el personaje había sido Presidente provisional de México de 1928-1930, era la práctica de la población de los pueblos que pusieran los nombres de los ejidos a los dirigentes políticos y revolucionarios de ese momento.

71 Dato proporcionado por doña María Durán López, en el año 1995, y una de las expertas que proporcionaron datos para escribir esta historia.

Administrativo Provisional del Ejido (AHM, 1937). Cuando se llevaron la producción, sobre todo de mazorca, a sus viviendas, se llenaron de alegría (Celote, 2010) porque desde ese momento se hizo realidad el hecho de que sus antiguas tierras, que habían sido expropiadas desde el año de 1545 por los colonizadores españoles (Yhmo, 1979), habían sido por fin recuperadas. Culminaba así una larga explotación de los trabajadores mazahuas de esta región, que duró cerca de 400 años; también desaparecía la vieja estructura social y económica hacendaria, caracterizada por la concentración de grandes extensiones de tierras en manos de latifundistas españoles y criollos (Vizcarra, 2003); y surgía una nueva estructura jurídica de la propiedad de la tierra: el ejido que:

es, en principio propiedad de la nación, pero cedida a una comunidad de campesinos en usufructo, adquiere un carácter corporativo por la imposición de reglas de organización y control a la población del núcleo ejidal; pero la ley también establece una serie de normas que, cuando se han aplicado a fondo, han producido los llamados ejidos colectivos, adquiriendo así tintes de propiedad comunal; su carácter de propiedad privada campesina proviene del usufructo individual de la parcela ejidal en la mayor parte de los casos, y de las disposiciones que permiten la herencia de la tierra (Barra, 1974:130).

La última etapa de la hacienda

Después de la Revolución Mexicana que inició en 1910 y finalizó en 1917 con la promulgación de una nueva Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que habría de regir al país, mientras las tierras seguían en manos de latifundistas, que fue una de las demandas que se realizaron en la lucha revolucionaria (Gilly, 1996:214), como fue el caso de la hacienda de Tepetitlán, cuya propietaria Juana de la Garza viuda de Pliego hacía uso de los beneficios de ésta. Además, seguía aplicando el sistema de explotación a los trabajadores, caracterizado por largas jornadas de trabajo, con bajos salarios, pago en especie en la tienda de raya; y los trabajadores residían en jacales rústicos, sin las condiciones adecuadas para la reproducción de la fuerza de trabajo. Por <<hacienda, debe de comprenderse aquí, a la institución social y económica cuya actividad productora se desarrolla en el sector agrario>> (Nickel, 1988:19) Como fue el caso de la hacienda de Tepetitlán, que poseía inmensas extensiones de tierras a principio del siglo XX para el cultivo de maíz y trigo, además el pastoreo de ganado lanar, así como de extensos bosques y cerros.

Dentro de los límites de esta hacienda se encontraban incluidos pueblos mazahuas con sus tierras comunales, como fueron los casos de San Pedro el Alto, San Agustín Mextepec, San Lucas Ocoatepec y San Antonio Mextepec. (González, 1996: 16-22) Estos pueblos eran asentamientos de indígenas desde la época colonial (Yhmo, 1979: 37), los pobladores de esta región trabajaban como eventuales en la hacienda de Tepetitlán. (González, 1996: 18). Pero no

sucedió así con lo que ahora son los ejidos de Emilio Portes Gil (EPG) y Dolores Hidalgo (DH). Estas dos poblaciones eran cuadrillas de peones acasillados en la época del funcionamiento de la hacienda, llamados La Primera Cuadrilla (actualmente EPG) y la Segunda Cuadrilla (actualmente DH). Estos núcleos de población estaban habitados por trabajadores acasillados de la hacienda de Tepetitlán. De acuerdo al planteamiento de Semo (1984), quien argumenta que dentro de la hacienda existían trabajadores muy bien delimitados; los peones acasillados, los peones eventuales, los arrendatarios y los aparceros. Los peones acasillados estaban sometidos al dominio patriarcal del hacendado con quien mantenían relaciones que trascendían a la esfera del trabajo. Frecuentemente estaban endeudados y su libertad de movimiento era restringida. Su salario tenía tres componentes: el pago en dinero, las raciones de maíz y el usufructo de una casa con su cortijo para animales menores y pequeñas siembras. Así estaban organizadas: La Primera y La Segunda Cuadrilla a principio del siglo XX. Los acasillados tenían sus casas en pequeñas parcelas que el hacendado les prestaba donde sembraban maíz y tenían algunos animales domésticos, pero cuando las relaciones con los administradores, mayordomos y capataces no eran buenas, les quitaban el derecho al usufructo de la tierra.

En esta época, en 1917, el año en el que azotó la Influenza Española en la región (Vizcarra, 2003), este mal que flageló a la gente es un referente de la población que la presencié y los muertos de la Primera Cuadrilla fueron transportados en carretas hacia la fosa común.⁷² Para esta época los administradores de la hacienda imponían a los trabajadores acasillados un régimen de 12 horas de trabajo durante una jornada que se media por el ciclo del día: trabajaban desde que salía el sol hasta que se ocultaba, además percibían bajos salarios que se mantuvieron así durante años, para 1928 <<los jornales que ganan los peones en la hacienda de Tepetitlán es de \$0.40 los hombres grandes y \$0.20 los muchachos de 15 a 17 años; los muchachos de 12 a 15 años ganan diez o doce centavos>> (AHM, 1937). También recibían el pago en especie sobre todo maíz, y vivían en chozas. Eran trabajadores directos de la hacienda, dependían exclusivamente de ella, de acuerdo con el testimonio de una de las personas que vivió el proceso de explotación en la hacienda quien dijo:

Mi pëkjojme pama, pama, ndizi k'ü mi pës'e ne jyarü asta k'ü ro ngibi. Dya mi soyagojme; ndizi ma mi ts'ikego k'ü in tatago k'ü mi mayordomü o zinzgo a b'epji kja asendero: ma mi dyod'ü mi juntjügo ye kjuad'ü, ma mi tagüji ye nzhexü mi ngezgo k'ü mi juntjügo k'o mi kejme. Mi pëkjo pama, pama. K'o in kjuarmago, ximi pëpji kja esendero, ngek'o mi tëb'i k'o e ba'a, ximi kja'a mandago. Ma mi tjourü nu ngo'o mi dyakjojme nziyo jwarü ndechjō, asoka, d'a ts'ikele xabo, ma mi neji mi dyakoji d'a ts'ikele pajna, ngek'o mi kjar'ko in pajna k'o in tsingo. Xo ri mbenko k'o in nzumügojme mi ts'itüchjetjo.

72 Dionisio Segundo, 1996.

Trabajábamos todos los días, desde que salía el sol hasta que se ocultaba, no teníamos descanso. Desde muy pequeña mi padre que era mayordomo en la hacienda me llevó a trabajar: en época de seca recogía boñigas y cuando era la época del corte de trigo me ocupaban de pepenadora; trabajábamos todo el día. Mis hermanos también trabajaban, pero en el casco de la hacienda, ellos eran los que ordeñaban las vacas y eran empleados como mandaderos. Los fines de semana me daban cuatro cuartillos de maíz, un terrón de azúcar, pedazos de jabón, a veces me daban un pedazo de tela con lo cual confeccionaba la ropa de mis hermanos menores. También recuerdo que nuestras casas eran de tejamanil.⁷³

La última etapa de esta hacienda en los años veinte del siglo se seguía explotando a la fuerza de trabajo bajo intensas jornadas de laborales, con pago en especie sin que hubiera vigilancia y supervisión del Gobierno. Pero la gestión de las tierras para crear el ejido se realizó después de una huelga que efectuaron los trabajadores acasillados porque ya no soportaron más la explotación y la sumisión a los hacendados dentro de un contexto de grandes movilizaciones y conflictos:

el mes de julio de 1926 la hacienda de Tepetitlán con motivo del corte de trigo les impuso a los peones una tarea de un cuadrado de 75 varas por un lado, que sólo terminaba en una media y solamente trabajando desde la salida del sol hasta el ocaso teniendo mucho que dejar de la tarea pendiente para el siguiente día, lo que apuntada el mayordomo el sábado les era descontado de la raya uno o dos días de jornal. Los peones desesperados por la situación se pusieron de acuerdo y un día no salió ninguno al trabajo promoviendo así un huelga (AHEM, 1937).

A partir de esta huelga los peones se les redujo la jornada en el corte del trigo, pero los administradores tomaron represalias contra ellos al no emplearlos más en trabajos de la hacienda, y ellos se vieron en la necesidad de buscar trabajos en las minas del El Oro, y otros se emplearon como vendedores ambulantes en el que se contactaron con personas que habían solicitado tierras ejidales, fue así como iniciaron la solicitud de tierras ejidales al gobernador del estado (González, 1996 y Celote, 1996).

En esta época las dos cuadrillas, mantenían relaciones solidarias entre sí cooperando para la realización de las fiestas patronales, además, tenían redes parentales a través de vínculos matrimoniales: los varones de la segunda cuadrilla contraían matrimonios con mujeres de la primera cuadrilla, y viceversa, los hombres de la primera cuadrilla, contraían matrimonios con mujeres de la segunda cuadrilla eran pueblos hermanos.

73 (Martiniana Durán Moreno, EPG, 31-V-1997, diario de campo).

La primera solicitud de tierras ejidales al gobernador del Estado de México Carlos Riva Palacio la realizaron colectivamente las dos cuadrillas el 25 de febrero de 1928, cuyo gestor principal fue Román Moreno, el documento fue posteriormente turnado a la Comisión Local Agraria en el Estado de México, esta institución a su vez comisiona al C. Eduardo Juárez para que realizara las investigaciones pertinentes y el censo de población en las dos cuadrillas del 31 julio al 1 agosto de 1929.

Después que se realizó el censo a la población, se informó que los vecinos de las cuadrilla peticionaria viven en dos cuadrillas separadas una de otra, a una distancia aproximada en línea recta de un kilómetro. Estas cuadrillas son conocidas en el lugar con los nombres de Cuadrilla número 1 y Cuadrilla número 2. La primera queda al sureste del casco de la hacienda de Tepetitlán, y la segunda al norte del mismo. Estas dos cuadrillas han sido denominadas en conjunto <<Plutarco Elías Calles>>, por los mismos vecinos, para designar con este nombre el pueblo que desean formar al ser dotados de ejidos los vecinos. Este lugar queda a una distancia aproximada de seis kilómetros de la estación de Tepetitlán, sobre el ferrocarril nacional que va de México a Acámbaro. Está en terrenos de la jurisdicción del Municipio de San Felipe del Progreso, a una distancia aproximada de ocho kilómetros de la cabecera municipal. Los pueblos más cercanos son los de San Agustín, a tres kilómetros y San Pedro el Alto, a seis kilómetros al sur y sureste respectivamente; el de San Antonio Mextepec, a dos kilómetros al Oeste. <<Los vecinos carecen de tierras propias; las que poseen pertenecen a la hacienda en cuyos terrenos viven>> (AHM, 1938: 68). También se reportó que en ese lugar vivían 290 personas mayores de edad, de éstas 211 mayoritariamente vivían en la segunda cuadrilla, querían tierras; 79 manifestaron que no querían tierras. A raíz de ese desacuerdo entre los que querían y los que no querían tierras afloraron los conflictos entre la población de las dos cuadrillas, <<hubo una guerra entre ellos>>,⁷⁴ fue por eso que se separaron y cada quien realizó sus propias gestiones y solicitud de tierras para crear ejidos.

La primera solicitud de tierras ejidales de la población de la Primera Cuadrilla al gobernador del Estado de México, Filiberto Gómez se turna el 8 de julio de 1931, que la firman los vecinos: Apolonio Ibarra, Macario Celote, Nazario Guadarrama e Hilario Guadarrama, que fueron los principales gestores, la solicitud a su vez se turna a la Comisión Local Agraria, esta institución comisiona al ingeniero Jorge E. Crotte para que realizara el censo, misma que se levantó el primero de enero de 1932. El ingeniero informó que:

el poblado de referencia tiene una superficie de 102 ha. y está limitado al Norte, Oriente y Poniente por la hacienda de Tepetitlán y por el sur con el ejido de San Agustín. El clima es

74 Domingo Moreno, 2007.

frío y las heladas son frecuentes. Este Pueblo es sumamente pobre no cuenta con ningún comercio, los habitantes para surtirse de los artículos de primera necesidad, tienen que recurrir a San Felipe del Progreso o a Ixtlahuaca que se encuentran demasiados lejos de su centro. Las vías de comunicación están constituidas por el camino carretero Toluca-Morelia que pasa a unos cuatro kilómetros, aproximadamente y por el ferrocarril México-Acámbaro que tiene su estación más próxima en el escape de Tepetitlán. Las condiciones económicas de este poblado son sumamente malas, antiguamente los habitantes eran jornaleros de las haciendas más próximas, pero debido al fraccionamiento agrario han perdido sus trabajos y actualmente no reciben ración ni jornal y no ocupan casa del dueño de la finca, por lo que no se les puede considerar como peones acasillados, y a mi juicio es de justicia se les dote con terrenos suficientes para cubrir sus principales necesidades de vida (AHEM, 1937: 14).

El dictamen del ingeniero fue determinante para que se le otorgara provisionalmente al poblado de la Primara Cuadrilla el 1 de abril de 1932 de tierras ejidales y se creó un Comité Administrativo Provisional Ejidal, siendo su presidente, secretario y tesorero: Apolonio Ibarra Díaz, Cirilo Canales Segundo y Macario Celote,⁷⁵ sus esposas fueron Juana Santiago, Felipa Moreno y María Benita Villareal respectivamente, sus suplentes fueron Nazario Guadarrama, Blas Hernández y Simón Santiago las esposas de estos últimos fueron Anastasia Zendeja, Marcela Escamilla y Ana Velázquez, que tuvieron un papel importante en el proceso de las gestiones por las tierras.

Los miembros del Comité Administrativo Provisional Ejidal fueron los encargados de realizar los amojonamientos, deslindes y repartos de las tierras a los campesinos para su usufructo. Pero continuaron con las gestiones, negociaciones, y crearon las condiciones sociales y políticas para que el 13 de octubre de 1933 por decreto del presidente de los Estados Unidos Mexicanos Abelardo L. Rodríguez se le dotara definitivamente al poblado El Ejido de Emilio Portes Gil con 977 hectáreas, siendo los primeros miembros del comité ejidal Macario L. Durán como presidente del Comisariado Ejidal; secretario, Domingo García y tesorero, Bruno Larrañaga; como Consejo de Vigilancia fueron nombrados Macario Celote, Crescencio Sánchez y Buenaventura Quintana. Las esposas de estos fueron doña Cirila Sarmiento, Ángela Cabiedes, Catarina Cabiedes, que eran hermanas, María Benita Villareal, María Ruiz y Viviana Zendeja, mujeres que tuvieron un papel importante para la creación y consolidación del Ejido. A partir de ese momento surgiría una nueva historia en esta comunidad a principio del siglo XX que estaba relacionada con la historia del México moderno. Finalizaba la actividad productiva de la hacienda que impedía el desarrollo social y económico de la población, y con el ejido se propició la capitalización y con él el desarrollo del capitalismo en México (González, 1996), a pesar que las mujeres participaron con el proceso de la lucha por la tierra, solamente 215 hombres

75 AHE4/C.A.4/1937/vol.48/exp.2-474/69Fs.

mayores de edad fueron los considerados como ejidatarios, las mujeres no fueron consideradas como ejidatarias. Las 684 personas que vivían en este poblado a principio de los años treinta eran monolingües en lengua mazahua y analfabetos, pero después de una generación en este poblados solamente 1000 personas de 5 mil habitantes hablan la lengua indígena.

Nuevos administradores de la tierra

A los miembros del Comité Particular Administrativo Provisional del Ejido nombrados el 1 de abril de 1932, les tocó la responsabilidad de realizar las gestiones y crear las condiciones sociales, económicas y políticas para la dotación definitiva de las tierras ejidales a este poblado, con todo los conflictos y enfrentamientos con los administradores, mayordomos y capataces de la hacienda encabezados por Fidel Garduño, quien tomaba las decisiones relacionadas con las tierras de la hacienda ya que la propietaria Juana de la Garza viuda de Pliego no residía en la finca. El administrador amenazó a los peticionarios con expulsarlos en donde tenían sus viviendas, además de no darles empleos. A pesar de esta situación ellos continuaron con la lucha por la tierra, y por supuesto contaron con el apoyo de las instituciones de gobierno, sobre todo del gobernador en turno Filiberto Gómez y el presidente del república Abelardo L. Rodríguez, dos personas que habían luchado en la Revolución Mexicana de 1910, ellos sabían la importancia social y política en otorgarle las tierras a la población para evitar más conflictos, y de los mismos funcionarios de la Comisión Local Agraria que en todo momento apoyaron la lucha por las tierras, sus dictámenes fueron determinantes para la creación del ejido, además los gestores y líderes aprovecharon el contexto histórico en el que se crea el ejido, un historia de violencia donde perdieron la vida más de un millón de mexicanos para construir el naciente Estado Mexicano moderno del siglo XX.

Mientras, los miembros del Primer Comité del Comisariado Ejidal de Emilio Portes Gil, Macario L. Durán, Domingo García, Bruno Larrañaga así como los integrantes del Consejo de Vigilancia Macario Celote, Crescencio Sánchez y Buenaventura Quintana fueron los encargados de impulsar y aplicar el desarrollo social, económicos, político y educativo en la comunidad y consolidar el proyecto del ejido, realizando las gestiones antes las instituciones públicas para los apoyos agrícolas, así como en las instituciones de educación, porque se concebía que era a través de la educación de la población como se podría impulsar el desarrollo social y económico de la población indígena mazahua de esta población.

También es importante mencionar que a ellos les tocó enfrentar los conflictos internos en la comunidad, porque toda lucha por la tierra genera conflictos, ya que la tierra es el principal medio de producción y factor importante para la capitalización; muchos no estaban de acuerdo con el proceder de ellos, por ejemplo los

CC. José E. Aguilar y Julio Sarmiento quejándose de que el C. Apolonio Ibarra, Presidente del Comité Particular Administrativo Agrario del Poblado de Emilio Portes Gil Municipio de San Felipe del Progreso del Distrito de Ixtlahuaca, así como el C. Macario N. Durán se han tomado la mayor parte de las parcelas señalándoles a los demás ejidatarios una pequeñísima cantidad de tierras que no es suficiente para cubrir sus necesidades (AHM, 1937).

Pero al realizarse las investigaciones de los quejosos ellos no aparecían en lista del ejido provisional; pero la irregularidad se resolvió al crearse definitivamente el ejido en el aparecieron sus nombres en el nuevo padrón.

Lo que sucedió en este lugar a principio de los años treinta, formaba parte de la nueva política agraria y dentro de un contexto social e histórica, era parte de la política económica, social y educativa del Gobierno Federal encabezada por Lázaro Cárdenas del Río ya que durante su periodo de gobierno se distribuyeron más de 20 millones de hectáreas a los campesinos de México, para impulsar el desarrollo del capitalismo, y para tal proyecto se da un impulso al desarrollo de las actividades agrícolas con la creación del Banco de Crédito Ejidal; así como el impulso a la educación.

En el ejido de Emilio Portes Gil al ser dotado de tierras ejidales inició un nuevo proceso social y económico dinámico, ya que la tierra como el principal medio de producción contribuye de manera fundamental para el desarrollo social y económico de la población: con ello se mejoran las condiciones de vida, se producen alimentos para las familias y el excedente se destinan al mercado local y regional con los recurso que se disponen se facilita la educación de la población para crear una conciencia del nacionalismo, y para combatir los dogmas religiosos e ideológicos.

A finales de los años treinta llegaron al ejido las primeras brigadas de maestros para iniciar el proceso de educación, y a principio de los años cuarenta se institucionalizó la escuela primaria rural Alfredo Zárate Albarrán; la construcción la realizaron con el trabajo de la población a través de una de las instituciones sociales y económicas: las faenas y el trabajo comunitario. La escuela fue inaugurada el 31 de marzo de 1943 por el presidente de la República Mexicana Manuel Ávila Camacho⁷⁶ durante un recorrido que realizó en la región. La función de la escuela fue la castellanización y alfabetización de la población, los maestros tenían la encomienda de sus superiores de que los mazahuas no debían de hablar su lengua materna, y si lo hacían eran severamente sancionados: física, social y psicológicamente. Apolinar Basilio comentó que fue un año a la escuela y que no aprendió nada, él refiere que el profesor los torturaban físicamente, <<ese maestro nos chicoteaba con una rama de pino, cuando nos pasaba al frente para escribir

76 El Nacional, órgano oficial del gobierno de México, 1º de abril de 1943.

o a leer, los que no sabíamos nos picaba con una espina de maguey, él se confabulaba con algunos compañeros nuestros para la agresión, con ese técnica pues nadie aprendía>>, estas prácticas educativas eran apoyadas por las autoridades comunitarias, según don Bonifacio Quintana, nacido en 1928, dijo que era trabajador en una de las tiendas de la comunidad, y que las autoridades comunitarias habían dado la orden de sancionar con la elaboración de 150 adobes a las personas que hablaran la lengua mazahua.

Asímismo los líderes del reparto de las tierras ejidales, sobre todo de Macario L Durán, establecieron relaciones sociales y políticas con otros grupos políticos de la región, por eso durante el año de 1943-1944 fue presidente municipal de San Felipe del Progreso.

Referencias bibliográficas

- Archivo Histórico del Estado de México (1937), *Comisión Local Agraria*, vol. 48, exp. 2-474, foja 69
- 1929-1933 *Comisión Local Agraria*, vol. 32, exp. 2-418, foja 133.
- 2006 *La lengua mazahua: historia y situación actual*, SEP, CGEIB y UIEM, México.
- 2010 <<El mundo mazahua y la construcción de la interculturalidad>>, en: Araceli Mondragón y Francisco Monroy (coord.) *Interculturalidad: historias, experiencias y utopías*, UIEM, Plaza y Valdés, México.
- Bartra, R. (1974), *Estructura agraria y lucha de clases en México*, Era, México.
- Celote Preciado, A. (1996), *Grupos domésticos y la reproducción de la fuerza de trabajo en un ejido ñatrjo (mazahuas)*, tesis de licenciatura, ENAH, México.
- El Nacional*. Órgano oficial del Gobierno de México, no. 5024,-2ª época 1º de abril de 1943.
- Gaceta del Gobierno. Tomo XXXVIII. Toluca de Lerdo, 14 de julio de 1934. Número 4.
- Gilly, A. (1996), <<La revolución mexicana>> en Enrique Semo (coord.), *México, un pueblo en la historia*, Alianza Editorial, México.
- González Ortiz, F. (1996), *Actividades económicas de subsistencia: el caso de una comunidad mazahua*, tesis de licenciatura, ENAH, México.
- Nickel, H. J. (1988), *Morfología social de la hacienda mexicana*, FCE, México.
- Semo, E. (1984), *Historia mexicana. Economía y lucha de clases*, Editorial Era. México.
- Vizcarra Bordi, I. (2003), *Entre el taco mazahua y el mundo: la comida de las relaciones de poder, resistencia e identidad*, Gobierno del Estado de México, Instituto mexiquense de la mujer, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- Yhmoff Cabrera, J. (1979), *El municipio de San Felipe del Progreso a través del tiempo*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.



VERACRUZ
GOBIERNO
DEL ESTADO

Cultura, identidad y estado en la contemporaneidad otopame. Homenaje a Carmen Aguilera y Yolanda Ramos, coordinado por María Enriqueta Cerón Velásquez y Verónica Kugel, se publicó en septiembre de 2024 en la Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, siendo Gobernador del Estado, Cuitláhuac García Jiménez y Directora General de la Editora de Gobierno, Zoila Cruz del Valle. Coordinación y edición: Víctor Manuel Marín González. Cuidado de la edición: Alejandra Zuccolotto Rodríguez. Formación y diseño de portada: Angélica Marlene Cano Figueroa. Publicación digital.