

D I V U L G A C I Ó N

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE
PUEBLA
ATLAS ETNOGRÁFICO

Elio Masferrer
Jaime Mondragón
Georgina Vences
Coordinadores



GOBIERNO DEL ESTADO DE PUEBLA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE
PUEBLA
ATLAS ETNOGRÁFICO

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE
PUEBLA
ATLAS ETNOGRÁFICO

Elio Masferrer
Jaime Mondragón
Georgina Vences
Coordinadores

GOBIERNO DEL ESTADO DE PUEBLA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Los pueblos indígenas de Puebla: atlas etnográfico / coordinadores Elio Masferrer, Jaime Mondragón, Georgina Vences. — México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010. 472 p.: il., mapas, gráficas, viñetas; 31.5 cm.

ISBN: 978-607-484-083-4

1. Pueblos indígenas – Puebla – Historia. 2. Etnografía – Puebla – Atlas. 3. Grupos étnicos – Puebla. 4. Puebla – Vida social y costumbres. I. Masferrer Kan, Elio, coord. II. Mondragón Melo, Jaime, coord. III. Vences Ruiz, Georgina, coord.

LC: GN378 / P8 / P83

Primera edición: 2010

La edición de esta obra fue posible gracias al apoyo del Gobierno del Estado de Puebla.

Esta investigación forma parte del Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas en México en el Nuevo Milenio auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

CONSEJO ACADÉMICO

Gloria Artís
Miguel A. Bartolomé
Margarita Nolasco (+)
Alicia M. Barabas
Saúl Millán

COORDINACIÓN EDITORIAL

Pedro Molinero

DISEÑO

Quinta del Agua Ediciones, S.A. de C.V.

CARTOGRAFÍA

Tlaoli Ramírez

GRÁFICAS Y VIÑETAS

Ruth Rodríguez

FOTOGRAFÍA

Portada: Niñas desgranando elotes, Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, plata gelatina, Fototeca Juan C. Méndez, s/f.

Contraportada: Tocando el cielo, totonacos, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, Col. Roma, 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

ISBN: 978-607-484-083-4

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Impreso en México / Printed in Mexico

Contenido

15 Introducción

25 Estudios básicos

CAPÍTULO 1 27

Los indígenas, las regiones poblanas y sus agroecosistemas

Elio Masferrer y Miguel Ángel Martínez (†)

- 38 ■ Flora alimentaria de la Sierra Norte de Puebla / *Virginia Evangelista, Francisco A. Basurto, Myrna Mendoza y Miguel Ángel Martínez(†)*
- 44 ■ La jícara serrana / *Verónica Vázquez*
- 50 ■ La estratificación social de los indígenas poblanos / *Elio Masferrer*
- 56 ■ Educación, gestión y procesos de significación ambiental en San Pedro Cholula / *Bodil Andrade y Benjamín Ortiz*

CAPÍTULO 2 71

Un acercamiento a los pueblos indígenas de Puebla

Michel Duquesnoy, Elio Masferrer, Iván G. Deance, David Lagunas, Alejandra Gámez, Jaime Mondragón y Norma Barranco

- 74 ■ El sincretismo dual en una comunidad náhuat de la Sierra Norte de Puebla / *María Eugenia Sánchez*
- 79 ■ El río Zempoala: frontera simbólica de los totonacos de la Sierra / *Leopoldo Trejo*
- 88 ■ Género y vida cotidiana en la comunidad popoloca de San Felipe Otlaltepec / *María Luisa Estefan*
- 96 ■ Los rituales funerarios como emblemas identitarios entre tepehuas y totonacos de Mecapalapa, Pantepec / *Carlos Guadalupe Heiras*

CAPÍTULO 3 119

Etnohistoria del estado de Puebla. Convergencias y divergencias

Alejandra Gámez, Israel Lazcarro, Ernesto Licona y Elio Masferrer

124 ■ Mazatzin / Narración mítica proporcionada a María Luisa Estefan en el verano de 1996 por cuatro informantes de San Felipe Otlaltepec: Tomas Escamilla, Justiniano Domínguez, Agustín Rivera y Antonio Mendel

133 ■ Señor Santiago en la frontera / Anabell Rodríguez

142 ■ Indígenas y campesinos: etnohistoria del suroeste de Puebla (1800-1940) / Francisco Javier Gómez

150 ■ Juan Francisco Lucas y su importancia en la Sierra Norte / Antonio Rimada

158 ■ Sobre el zócalo de Puebla. Puebla en el porfiriato / Gloria A. Tirado

CAPÍTULO 4 **177**

Una forma particular de “ver” el mundo: la cosmovisión de los pueblos indígenas de Puebla

Laura Elena Romero

180 ■ Apuntes para un tipo de chamanismo en la Sierra Norte de Puebla / Michel Duquesnoy

192 ■ El culto a los volcanes / Julio Glockner

202 ■ Tawilate: un ritual de bienestar agrícola / Iván G. Deance

CAPÍTULO 5 **217**

El uso de la lengua indígena y la educación. Del integracionismo estatal a las alternativas indígenas

Jaime Mondragón

224 ■ Los nombres de lugar en lenguas indígenas del Norte de Puebla / Guillermo Garrido

232 ■ Los prefijos consonánticos del náhuatl de San Miguel Tenango, Zacatlán / Petra Schroeder y David Tuggy

244 ■ Tradición oral en la Sierra Norte de Puebla / Omar Fernando Ramírez, Rubén Linares y Anabella Barragán

CAPÍTULO 6 **261**

La organización social entre los pueblos indígenas. Parentesco, compadrazgo y sistemas de cargos

Norma Barranco

269 ■ Los rituales del ciclo de vida entre los popolocas de la Luz del Mundo en San Marcos Tlacoyalco / Maribel Pacheco

278 ■ Organizaciones indígenas en Puebla / Georgina Vences

286 ■ Mayordomía de San Nicolás Tolentino en San Pablo Zoquitlán / Marissa Montiel

307

Ensayos temáticos

CAPÍTULO 7 **309**

Los paradigmas de la migración internacional entre Puebla y Estados Unidos

Leigh Binford

314 ■ La migración internacional reciente de los indígenas del Valle de Atlixco / María da Gloria Marroni

- 327** ■ La migración de San Miguel Acuexcomac, Sierra del Tentzo, a Estados Unidos / *María Eugenia D' Aubeterre*
- 336** ■ San Marcos Tlacoyalco: un pueblo popoloca en constante transformación / *Rosalba Ramírez*

CAPÍTULO 8 **349**

El cuerpo de las poblaciones poblanas: una mirada desde la antropología física
Anabella Barragán, Mónica Ballesteros, Javier Rivera, Felipe Ramos, María de J. Brito, Yessmin Antillón, Marcela Flores, Edson Chávez, Adrián Alvarado y Vicente Aguilar

- 356** ■ El “mal de ojo”, un padecimiento que tratan los médicos tradicionales / *Antonella Fagetti*
- 368** ■ Prácticas terapéuticas de los popolocas de Los Reyes Metzontla, Zapotitlán Salinas / *Abigail Gris*

CAPÍTULO 9 **381**

La música de Puebla
Thomas Stanford

- 388** ■ Historia de vida de un músico mixteco de Santa Catarina Tlaltempan / *María de J. Brito y Marcela Flores*
- 396** ■ El carnaval popular urbano en los barrios de Puebla: el testimonio de un *huehue* de antaño / *Nancy Churchill*
- 404** ■ La danza de los Locos en Santa Ana Tepejillo / *Rosalba Tadeo*
- 410** ■ Danzas de Acatlán: los *tecuanis* y el *Baile de la Flor* / *Efraín Castelán y Pascual Martínez*

CAPÍTULO 10 **417**

Producción artesanal en el estado de Puebla
Georgina Vences

- 420** ■ Experiencias de vida de una artesana mixteca / *Anabella Barragán*
- 428** ■ El bordado en la Sierra Norte de Puebla / *Verónica Vázquez*
- 434** ■ Recolección y elaboración de materiales para la construcción de la teja en Tejupa / *Alejandra García*
- 440** ■ Artesanas y músicos: el oficio en torno al género / *Mónica Ballesteros y Yessmin Antillón*

455

Bibliografía

467

Identificación de imágenes



MAPA 1. Localización del estado en la República.

Unidos de América





Tocando el cielo, totonacos



Danza Xochipilli



Talavera poblana (plato)

Introducción



LA OBRA QUE ESTAMOS PRESENTANDO ES EL RESULTADO DE UN ESFUERZO interdisciplinario y multidisciplinario dirigido a explicar la configuración histórica y contemporánea de los pueblos indígenas de Puebla. Con este propósito se convocó a un grupo de destacados especialistas en el estudio de los distintos grupos étnicos, quienes han descrito muchos de los aspectos totales de su vida. Por su amplitud, el texto representa una puesta al día del conocimiento etnográfico del estado, encaminado a familiarizar al lector con la diversidad y complejidad de la vida de los indígenas de Puebla.

Se inicia con un artículo que presenta una caracterización general de las regiones y los grandes agroecosistemas que configuran la diversidad natural, social y cultural del estado, cuyo propósito es que el lector conozca su impresionante variedad. Se trata de “Los indígenas, las regiones poblanas y sus agroecosistemas”, de Elio Masferrer y Miguel A. Martínez, quienes exponen en forma apretada un panorama general de las relaciones de los distintos grupos humanos y particularmente de los indígenas en los ecosistemas agro-silvo-pastoriles. El ensayo muestra la configuración de los diferentes hábitats que se articulan en la geografía política del estado y nos da un panorama de los espacios en donde se desenvuelven los pueblos indígenas.

Con un giro diferente, el equipo de etnobotánicos coordinado por Miguel Ángel Martínez Alfaro aporta en “Flora alimentaria de la Sierra Norte de Puebla” una visión general del empleo que de los recursos bióticos hacen los distintos grupos étnicos. Contó con la participación de Virginia Evangelista, Francisco A. Basurto, Myrna Mendoza y Miguel A. Martínez y fue complementado con “La jícara serrana”, de Verónica Vázquez Valdés.

En “La estratificación social de los indígenas poblanos”, Elio Masferrer Kan analiza los contrastes resultantes de diversas formas de estratificación social en el interior de las comunidades indígenas; nos recuerda que estos sistemas no son socialmente homogéneos, sino que han sufrido agudos procesos de estratificación social. Añade que la migración a otras partes de México y a Estados Unidos genera nuevas formas de estratificación y jerarquización en los grupos indígenas de Puebla.

En “Educación, gestión y procesos de significación ambiental en San Pedro Cholula”, Bodil Andrade y Benjamín Ortiz ponen de relieve otro aspecto pocas veces estudiado: que la lucha política y la defensa de los derechos humanos tienen gran importancia en la devastación sistemática de los ecosistemas, consecuencia de la expansión del capitalismo salvaje.

Una visión más particular, donde se describen los distintos grupos etnolingüísticos, está contenida en una serie de ensayos —“Un acercamiento a los pueblos indígenas de Puebla”— donde se aborda un conjunto de características generales y distintivas de los nahuas, otomíes, totonacos, tepehuas, mixtecos, mazatecos y popolocas. Aquí son Michel Duquesnoy, David Lagunas, Alejandra Gámez, Elio Masferrer, Ivan G. Deance, Norma Barranco y Jaime Mondragón quienes refieren una serie de aspectos generales y distintivos de los mismos.

Enriquecen esta descripción en varios trabajos en que se analizan aspectos puntuales de los grupos etnolingüísticos; entre ellos conviene mencionar “El núcleo duro de la cultura y las identidades múltiples en una comunidad náhuatl de la Sierra Norte de Puebla”, de María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera, “El río Zempoala: frontera simbólica de los totonacos de la Sierra”, de Leopoldo Trejo Barrientos, “Género y vida cotidiana en la comunidad popoloca de San Felipe Otlaltepec, Puebla”, de María Luisa Estefan Barrientos, y “Los rituales funerarios como emblemas identitarios entre tepehuas y totonacos de Mecapalapa, Pantepec”, de Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez.

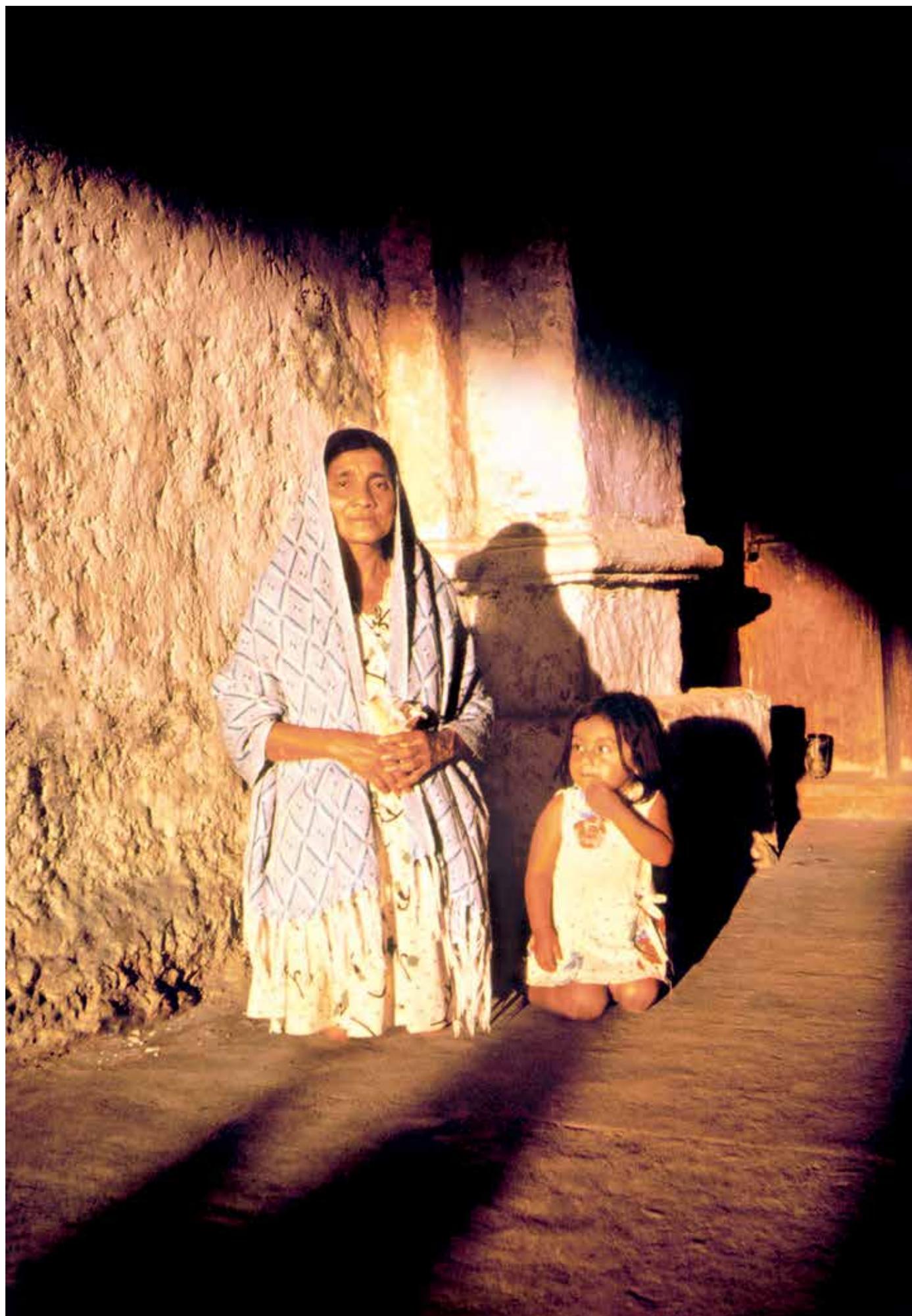
La historia de los pueblos indígenas de Puebla se desarrolla en el ensayo colectivo “Etnohistoria del estado de Puebla. Convergencias y divergencias”, elaborado por Alejandra Gámez, Ernesto Licona, Elio Masferrer e Israel Lazcarro, quienes exponen un panorama arqueológico y prehispánico, etnohistórico y republicano del norte, el centro y el sur del estado. Este documento nos lleva a comprender los desarrollos paralelos de las diferentes regiones y a entender cómo afectan a las poblaciones indígenas las políticas que suelen aplicarse desde la capital del estado y el centro del país.

Matiza este enfoque etnohistórico la excelente información documental de las historias de los distintos grupos etnolingüísticos de Puebla. Cabe destacar el trabajo de Antonio Rimada Oviedo, quien analiza el impacto sobre ellos del proyecto liberal de la segunda mitad del siglo XIX y del proyecto civilizatorio de los liberales, así como la configuración de ciertos personajes paradigmáticos del mismo, en “Juan Francisco Lucas y su importancia en la Sierra Norte de Puebla”. En el capítulo sobre “El Zócalo de Puebla. Puebla en el Porfiriato”, de Gloria A. Tirado Villegas, se explican con agudeza la configuración del imaginario mestizo y la construcción histórica del “otro”.

Francisco Javier Gómez Carpinteiro, en “Indígenas y campesinos: etnohistoria del suroeste de Puebla (1800-1940)”, describe el proceso histórico de configuración de las clases sociales en el sur de Puebla entre 1800 y 1940, y explica los procesos de mestizaje y de resistencia étnica con la transición de indio a campesino en el sureste del estado.

Anabell Rodríguez Apreza, con el análisis de un caso en Temalacatzingo —“Señor Santiago en la frontera”—, que podría aplicarse a muchos más por la similitud del relato, describe las estrategias de configuración de las identidades locales y regionales durante el periodo colonial mediante la imposición de santos y vírgenes como iconos identitarios. Como contraparte María Luisa Estefan recoge el mito de origen de los popolocas, “Mazatzin”, y nos explica la importancia del mismo en la configuración de los sistemas étnicos e identitarios y en la construcción de los procesos de resistencia étnica.

El cuarto capítulo está dedicado a explicar aspectos simbólicos profundos de los grupos étnicos estudiados. En “Una forma particular de ver el mundo: la



Mujer totonaca orando con niña, Nanacatlán.



Para alabar a Dios los jóvenes participan en la danza, Cuetzalan del Progreso.

cosmovisión de los pueblos indígenas de Puebla”, Laura Elena Romero López hace una reseña de las concepciones del mundo de los distintos grupos étnicos con una maestría que evidencia un amplio conocimiento del tema. Este panorama sirve de contexto para los subsiguientes trabajos, que lo enriquecen y complementan, como “Apuntes para un tipo de chamanismo en la Sierra Norte de Puebla”, de Michel Duquesnoy, “El culto a los volcanes” de Julio Glockner Rossainz y finalmente “Tawilate: un ritual de bienestar agrícola”, de Iván G. Deance Bravo, quienes se refieren al papel de los especialistas religiosos y la simbolización de la naturaleza y los ritos de paso en la construcción de los sistemas simbólicos.

Los sistemas simbólicos no pueden darse al margen de las lenguas ni de su sentido semántico, pues muchas veces la aculturación lingüística se concibe como una estrategia etnocida. Son varios los trabajos que muestran que el ámbito de la lingüística es un espacio de poder y de disputa política; entre ellos lo evidencian

los aportes de Jaime Mondragón Melo en “El uso de la lengua indígena y educación en Puebla. De la integración estatal a las alternativas indígenas”. Guillermo Garrido Cruz muestra la importancia de los sistemas clasificatorios y de nominación en el control y el poder, en su trabajo “Los nombres de lugar en lenguas indígenas del norte de Puebla”. En “Los prefijos consonánticos del náhuatl de San Miguel Tenango, Zacatlán”, Petra Schroeder K. y David Tuggy T. nos informan sobre la complejidad del trabajo del lingüista. Todo esto es complementado por el trabajo sobre “Tradición oral en la Sierra Norte de Puebla”, de Omar F. Ramírez, Rubén Linares y Anabella Barragán.

Un aspecto notable de la investigación abarcó un análisis de las tácticas de supervivencia de los indígenas sometidos a la dominación colonial, la cual desarrolló estrategias de desorganización étnica para articularlos en los últimos estratos de la sociedad novohispana, sin dejar de mencionar los mecanismos que se instrumentaron en las sociedades mestiza y criolla después de la Independencia.

Si bien algunas cuestiones análogas fueron expuestas en los capítulos etnohistóricos, Norma Barranco Torres desarrolla un corte situacional en “La organización social entre los pueblos indígenas. Parentesco, compadrazgo y sistemas de cargos”, donde se refiere al desarrollo de los sistemas omnilineales, la configuración de grupos domésticos y la constitución de redes supradomésticas, además de la configuración de sistemas de parentesco que combinan la descendencia, la alianza y la residencia con el reconocimiento de líneas comunes de ancestros-descendientes; estas redes se refuerzan con el compadrinazgo, tanto el referido al

El tejido de palma es una actividad que complementa el ingreso de algunas unidades domésticas serranas, mujeres nahuas de Ahuacatlán.



ciclo de vida como a los distintos aspectos de la vida social y al sistema de cargos. Esta etnóloga describe también el surgimiento de estrategias de compadrazgo y padrino referidas a aspectos laicos del ciclo de vida como las graduaciones en los sistemas escolarizados, mostrándonos así la vitalidad de la organización social que busca nuevas respuestas al cambio religioso y cultural.

Es interesante que también las alternativas al catolicismo étnico tradicional asuman los ritos de paso; Maribel Pacheco Galindo expone en forma clara y sucinta en “Los rituales del ciclo de vida entre los popolocas de la Luz del Mundo en San Marcos Tlacoyalco” cómo se plantea la configuración de nuevas relaciones sociales, que evidentemente emplean parte de la cultura tradicional.

Cabe mencionar que los grupos indígenas solían desarrollar formas de organización que les permitieran competir dentro del marco legal y constitucional, a la vez que empleaban como recurso estratégico su etnicidad y la organización social tradicional. A esto se refiere Georgina Vences Ruiz en “Organizaciones indígenas de Puebla”; explica la configuración de nuevas formas de organización indígena, algunas de las cuales tratan de negociar con los partidos políticos —como la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske y la Organización Independiente Totonaca o el Consejo Universal de Ancianos—; en otros casos identificamos el papel que desempeña la Iglesia Católica Autóctona, como en el de la misma OTT y el de la Unión Indígena Totonaca Nahua.

Marissa Montiel Cabanzo, en “Mayordomía de San Nicolás Tolentino en San Pablo Zoquitlán”, expone el funcionamiento tradicional de una mayordomía y el sistema de cargos que se articula en torno a la misma, lo cual nos permite ampliar nuestro conocimiento sobre las formas de articulación social y resistencia étnica.

En una serie de ensayos temáticos se analizan otros aspectos de la vida de los indígenas del estado en que los procesos migratorios afectan la situación de los grupos indios. Leigh Binford proporciona un cuadro general en “Los paradigmas de la migración internacional entre Puebla y los Estados Unidos”, que se complementa con algunos estudios de caso sobre la migración a Estados Unidos de los pueblos del sur del estado: “La migración internacional reciente de los indígenas del Valle de Atlixco”, de María Da Gloria Marroni; “La migración de San Miguel Acuexcomac, Sierra del Tentzo, a los Estados Unidos”, de María Eugenia D’aubeterre Buznego; y “San Marcos Tlacoyalco: un pueblo popoloca en constante transformación”, de Rosalba Ramírez Rodríguez. En ellos las autoras nos explican los procesos de migración “sin desorganización”, como planteara en su momento Óscar Lewis, implicando el desarrollo de estrategias que nos muestran su capacidad para abordar las nuevas situaciones con los recursos culturales disponibles, a la vez que se proponen nuevas tácticas e instituciones culturales para abordar los desafíos.

Las prácticas medicinales y las concepciones del cuerpo son importantes en las poblaciones indígenas, ya que cuentan con un rico patrimonio en la materia. Éste es el centro del análisis de Anabella Barragán, Mónica Ballesteros, Javier Rivera, Felipe Ramos, María de J. Brito, Yessmin Antillón, Marcela Flores, Edson Chávez, Adrián Alvarado y Vicente Aguilar en “El cuerpo de las poblaciones poblanas: una mirada desde la antropología física”, texto que se complementa con los aportes de Antonella Fagetti, quien completa este análisis con su estudio “El ‘mal de ojo’, un padecimiento que tratan los médicos tradicionales” y con “Prácticas



Indígenas totonacas con sombreros y rebozos junto a un árbol, retrato de grupo, Puebla.

terapéuticas de los popolocas de Los Reyes Metzontla, Zapotitlán Salinas”, de Abigail Gris Castillo.

Al aspecto musical en las sociedades indígenas se refiere el ensayo “La música de Puebla”, elaborado por uno de los expertos más calificados en la materia, Thomas Stanford; se presentan también los aportes más breves de María de J. Brito y Marcela Flores, quienes en “Historia de vida de un músico mixteco de Santa Catarina Tlaltémpan” exponen las formas de complementación de este oficio con la vida campesina. Lo complementa Nancy Churchill Conner con “El carnaval popular urbano en los barrios de Puebla: el testimonio de un huehue de antaño”, texto muy interesante y útil para entender algunas cuestiones relativas al teatro de evangelización, su impacto y su presencia en los sectores populares. Los trabajos

Casa entre la milpa, nahuas de San Miguel.



de Rosalba Tadeo Castro, “La danza de los Locos en Santa Ana Tepejillo”, y de Efraín Castelán y Pascual Martínez, “Danzas de Acatlán: los tecuanis y el Baile de la Flor”, abordan un tema similar.

En “Producción artesanal en el estado de Puebla”, Georgina Vences Ruiz describe el papel de esta estrategia productiva en la reproducción de los grupos domésticos indígenas y los procesos de especialización comunitaria que generan una división social del trabajo, tanto intracomunitaria como intercomunitaria; cabe destacar que con el desarrollo del turismo en ciertas comunidades indígenas se intensificó la transformación de las artesanías en mercancías, que con frecuencia se rigen por las reglas del mercado y por los “gustos” de los consumidores nacionales e internacionales, que inciden en los diseños y en otros aspectos productivos. Enriquecen este ensayo “Experiencias de vida de una artesana mixteca”, de Anabella Barragán Solís; “Bordado en la Sierra Norte de Puebla”, de Verónica Vázquez Valdés y “Recolección y elaboración de materiales para la construcción de la teja en Tejupa”, de Alejandra García Sánchez, que estudios nos informan sobre la diversidad e importancia del trabajo artesanal. “Artesanas y músicos: el oficio en torno al género”, de Mónica Ballesteros y Yessmin Antillón, trata sobre la construcción de varios roles sociales y las estrategias de relación en el interior de las comunidades, donde hombres y mujeres desarrollan distintas formas de vinculación entre ellos y con el mundo externo.

El atlas se complementa con un conjunto de anexos, apoyos visuales y cartográficos que le dan fortaleza y amplitud y que facilitan al lector no familiarizado con las regiones indígenas de Puebla, su ubicación en el contexto y un mejor conocimiento de la realidad etnográfica de nuestro país.

El *Atlas etnográfico de Puebla* es producto del esfuerzo colectivo de nuestro equipo de investigación. Pudo realizarse gracias al apoyo de un numeroso grupo de estudiosos que aportaron toda la riqueza de sus investigaciones en un marco de amistad y solidaridad académica, lo que se percibe en sus páginas. Confiamos en que proporcionará a los lectores elementos para mejorar la convivencia intercultural y étnica y será un instrumento idóneo para los planificadores dispuestos a optimizar las condiciones de vida de los pueblos indígenas del estado.



Estudios básicos



Los indígenas, las regiones poblanas y sus agroecosistemas*

ELIO MASFERRER** Y MIGUEL A. MARTÍNEZ (†)***



LAS REGIONES POBLANAS Y LOS GRUPOS INDÍGENAS

LA TAREA QUE NOS OCUPA EN ESTE VOLUMEN —LA DESCRIPCIÓN DE LOS pueblos indígenas de Puebla— conlleva dos inconvenientes importantes en términos de presentación. Por un lado, la amplia extensión del estado con su abigarrada geografía, que consecuentemente ha producido muy diferentes condiciones, tanto culturales y climáticas como económicas. Por el otro y como secuela, en cierta manera, del primero, la desigual distribución de las comunidades indígenas. Así pues, entendemos que sólo seccionando el estado podremos acercarnos a entender su problemática cultural. La regionalización, como todo modelo, no es una tarea que obedezca a patrones absolutos; al contrario, Puebla puede dividirse en tantas regiones como temas e intereses se busquen. Es factible partir de la producción agropecuaria o industrial, de la fisiografía, del clima, de la distribución de los sistemas religiosos, de la configuración electoral o partidista, o quizá de la urbanización y las dinámicas migratorias. Para efectos del Atlas hemos debido adoptar una regionalización que obedeciera a factores socioeconómicos y que no complicara la comprensión de los temas culturales; así, dividimos el estado en seis regiones, a saber: Sierra Norte, Llanos de San Juan y San Andrés, Valle poblanos, Valle de Tehuacán, Valles de Atlixco y Matamoros, y Mixteca.

Tal regionalización se pondera en cada uno de los ensayos para que al lector le resulte fácil adoptarla y una vez familiarizado con estos territorios pueda seguir la lógica de la argumentación. Presentamos algunos ensayos que, por su propia naturaleza, deben tomar otras regionalizaciones para dar claridad a su argumentación; en estos casos —por ejemplo, el ensayo sobre la historia de los pueblos indígenas con su “región popoloca”, o este propio escrito en el apartado de los agroecosistemas— tratamos de que la escritura sea clara para no confundir al lector.

REGIONES POBLANAS, SUBREGIONES NATURALES Y CENTROS RECTORES

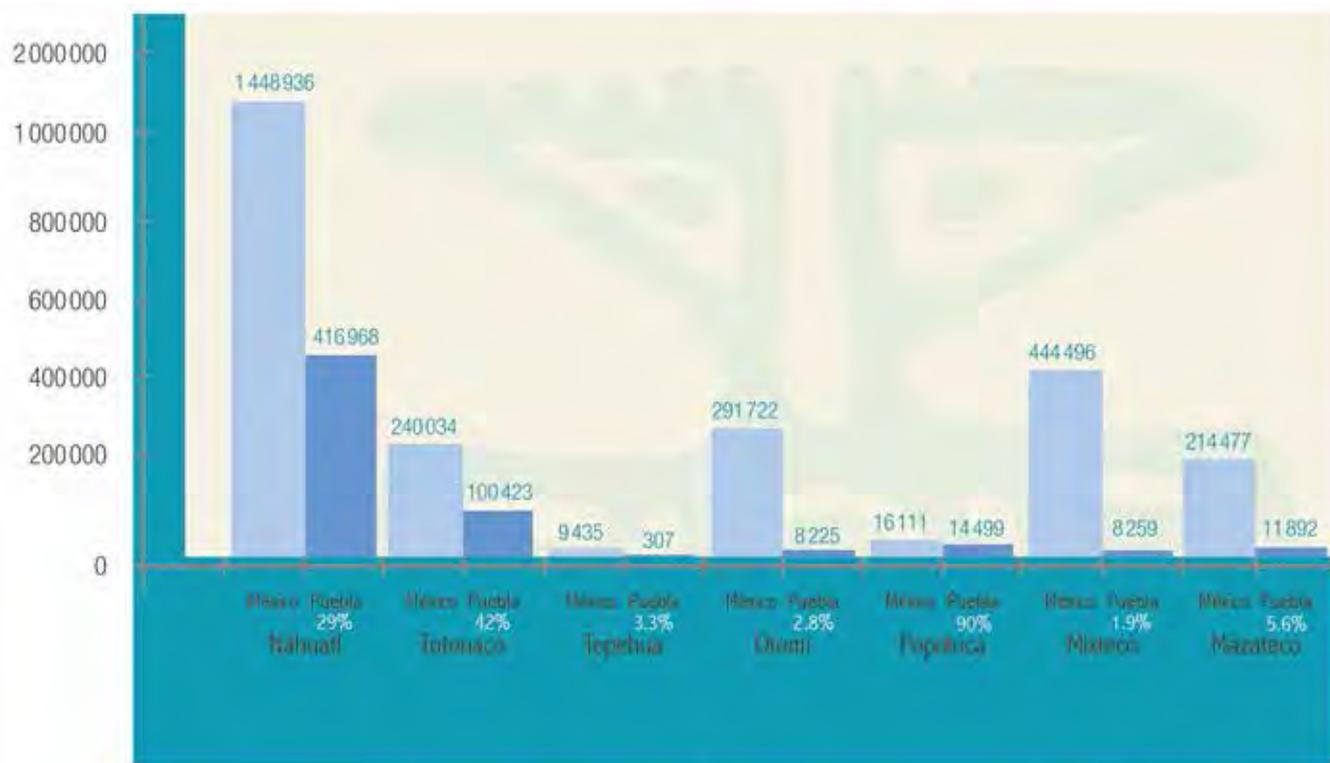
Una primera aproximación a las regiones poblanas, y en este caso a los agroecosistemas, debe partir del conocimiento de las subregiones naturales y de los centros rectores en ellas que controlan un *hinterland*, es decir, un espacio sobre el cual

* Agradecemos la colaboración de Lourdes Báez Cubero, Alexis Juárez Cao Romero y Sergio Sánchez.

** Profesor-investigador, ENAH. Presidente de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones.

*** Investigador, Jardín Botánico, Instituto de Biología, UNAM.

GRÁFICA 1*
PORCENTAJE DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN PUEBLA Y EN EL PAÍS



	México	Puebla	Porcentaje de población en Puebla con respecto de México
Población total	97 483 412	4 337 362	4.5%
Población Indígena	6 044 547	565 509	9.5%
Población total de las siete lenguas indígenas	2 665 211	560 573	21%

* En todo el Atlas, pero particularmente en este apartado, tomaremos como base el censo del INEGI —que enumera los *hablantes* de lengua indígena con más de 5 años de edad— valiéndonos de los diferentes cruces estadísticos del INI-Conapo (“Estimaciones de la población indígena a partir de la base de datos de INEGI XII Censo general de población y vivienda”, México, INI-Conapo, 2000), lo cual nos dará una idea clara al respecto. El estado de Puebla cuenta con una población de 565 509 indígenas nahuas, totonacos, popolocas, otomíes, mixtecos, mazatecos y tepehuas —lo que representa 13% de la población total—, asentados tanto en las comunidades originarias como en los puntos de atracción migratoria. El siguiente ensayo se refiere a una ubicación minuciosa por municipios, por lo que en éste obtendremos de las ilustraciones estadísticas datos claros para conocer ciertas coincidencias y desigualdades, mientras todos los siguientes ensayos nos darán un análisis más cualitativo.

ejercen influencia y control. Los mismos poseen una infraestructura urbana bastante compleja: oficinas gubernamentales, centros educativos de todos los niveles, servicios asistenciales especializados y otros servicios. Son cabecera de estructuras gubernamentales, algunos lo son también de distritos políticos, y ejercen una influencia determinante sobre las otras poblaciones en los aspectos económico, político y social.

La Sierra Norte, que es la región más compleja en muchos sentidos, contiene la *Sierra Alta* o *Bocasierra*, que es el área de ingreso en la región desde el Altiplano poblano-tlaxcalteca y que se encuentra entre 1 500 y 2 500 msnm. Esta subregión la habitan mayoritariamente mestizos, junto a una escasa población nahua y totonaca. En la Bocasierra están ubicados los principales centros rectores de la Sierra, con excepción de Xicotepec de Juárez, el más reciente. Las principales ciudades

que se encuentran en esta franja son Huauchinango, Zacatlán, Chignahuapan, Tetela de Ocampo, Zacapoaxtla, Zaragoza y Teziutlán.

La *zona cafetalera* está ubicada entre 200 y 1 500 msnm. Sus localidades principales son Cuetzalan, Tuzamapan, Huehuetla, Xochitlán de Vicente Suárez, Zapotitlán de Méndez, Hueytlalpan, Ahuacatlán, Olintla, Xicotepec de Juárez, Jopala, La Unión (Zihuateutla), Pahuatlán y Naupan. Estos municipios cuentan con un alto índice de población indígena, en su mayoría totonaca y nahua, además de pequeñas poblaciones otomíes y tepehuas.

La *Sierra Baja* o *Declive del Golfo* corresponde a las tierras ubicadas a menos de 200 msnm; podemos mencionar como localidades importantes La Ceiba, Francisco Z. Mena, Venustiano Carranza, Pantepec, Jalpan y Tenampulco. La zona está muy vinculada al oeste con Xicotepec de Juárez y Poza Rica (Veracruz) y al este con Teziutlán. En estos municipios sólo habita una minoría totonaca y otomí.

La cuarta subregión es el *Declive Austral de la Sierra*: la ladera de la Sierra Madre Oriental que *mira* hacia el Altiplano Poblano-Tlaxcalteca y sufre del fenómeno de sombrilla pluvial. Allí se encuentran localidades como Ixtacamaxitlán, Cuyoaco, Tepeyahualco, Libres y Ocotepic, estas cuatro últimas pertenecientes a los Llanos de San Juan y San Andrés. Dado su desarrollo económico, esta subregión ha desplazado a las poblaciones indígenas y sólo quedan pocos reductos nahuas hacia el norte.

Estos llanos, como extensión del Declive Austral de la Sierra Norte, tienen la característica de estar bordeados al norte por la Sierra, al este por el Pico de Orizaba, hacia el occidente por La Malinche, y al sur por la Sierra Zongolica, con

Tejedoras mixtecas, Santa Catarina Tlaltempan.



una pequeña elevación, la Sierra de Tecamachalco, en su parte sur central. Estas alturas impiden de forma sustancial las precipitaciones, y por lo tanto una producción agropecuaria importante; los pocos escurrimientos permiten embalses como El Salado y Totolcingo, además de desaguar hacia el Valle de Tehuacán. Sus ciudades principales son Tecamachalco, por supuesto, además de Ciudad Serdán, Acatzingo y una ciudad-mercado importante: Huixcolotla. Las extensiones con que cuenta fueron atractivas para los españoles, por lo que su antigua población indígena fue prácticamente erradicada.

El Valle poblano forma parte de la depresión que se conoce como el *Valle Puebla-Tlaxcala*. Se forma justo en medio del Eje Transvolcánico, como los Llanos en cierta manera, y está flanqueado hacia el este por las sierras de Río Frío y Nevada, es decir, por el cerro Mirador, del Parque Nacional Zoquiapan, y los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, del Parque que lleva sus nombres. Hacia el norte se levantan las elevaciones de la Sierra Madre Oriental, de las que la Sierra Norte forma parte. Todo el Valle desagua el líquido que reúne de las elevaciones hacia el sur, formando la presa Manuel Ávila Camacho que iniciará al Atoyac, al igual que los cauces Nexapa y Huehuetlán, que tributarán más al sur a aquél.

Es, por mucho, la región más importante del estado en términos económico-políticos. Alberga a la capital del estado, además de las ciudades de San Martín Texmelucan, notable centro industrial; Huejotzingo, con su carnaval; las dos Cholulas, Amozoc y Tepeaca; estas tres ciudades forman una especie de satélites de la capital. Aun con el alto nivel de desarrollo que ha alcanzado la región por su cercanía con la capital, perviven asentamientos nahuas. El alto porcentaje de indígenas reportado en las estadísticas obedece en parte al elevado índice de migración hacia la capital.

El Valle de Tehuacán es uno de los dos más importantes desagües de las regiones del centro y sur del estado. Se halla bordeado por dos sierras: al oriente por la Sierra de Zongolica, conocida en Puebla también como Sierra Negra, que constituye una estribación de la Sierra Madre Oriental, y por el occidente por la Sierra de Zapotitlán, lo que da lugar a que el Valle de Tehuacán sea ancho y largo, al correr paralelamente en la dirección que tienen los pliegues de la Sierra. Los escurrimientos de las elevaciones dan lugar al río Tehuacán y después al Salado, que desemboca finalmente en el Golfo. Las ciudades más significativas en esta importante región son Tehuacán, Ajalpan, San Gabriel Chilac, Tlacotepec y

CUADRO 1
PORCENTAJE DE HABLANTES DE LENGUAS INDÍGENAS POR REGIÓN

Mun.	Región	Población total	Población indígena	Porcentaje relativo	Porcen. absoluto
63	Sierra Norte	945 416	319 345	33.80	56.4
24	Atlixco y Matamoros	318 262	15 060	4.70	2.7
31	San Juan y San Andrés	476 787	7 539	1.60	1.3
45	Mixteca	225 118	14 397	6.40	2.6
21	Valle de Tehuacán	464 661	147 275	31.70	26
33	Valle Poblano	1 907 118	61 893	3.24	11
217	Estado de Puebla	4 337 362	565 509	13.03	100



La sombra de la experiencia de la mujer nahua.

Miahuatlán. Es, junto con la Sierra Norte, una de las dos regiones con un índice más elevado de asentamientos indígenas. Hallamos en su parte central la mayor población popoloca, además de algunos asentamientos mixtecos. En su extremo oriental, en plena Sierra Negra, habitan grupos nahuas que cohabitan con algunos reductos mazatecos.

Los Valles de Atlixco y Matamoros figuran entre los más bajos del estado, particularmente Izúcar. Están formados por la pendiente sureña del Popocatepetl, en su parte norte, y por la influencia de la Sierra Madre de Oaxaca, que entroniza por el sureste en la Mixteca. La corriente del Nexapa, que ladea Atlixco y cruza decisivamente Izúcar, impulsa la economía de las dos ciudades más importantes de esta región y de la Mixteca: Atlixco con su floricultura, e Izúcar con la siembra de caña destinada al ingenio de Atencingo. Entre las pocas poblaciones importantes podemos citar Huaquechula, Chietla y Tochimilco. Estos dos valles mantienen en sus fronteras comunidades nahuas en toda su extensión, desde las frías colinas del Popocatepetl, hasta las calientes hondonadas de Izúcar. Cerca de Izúcar hay población mixteca diezmada.

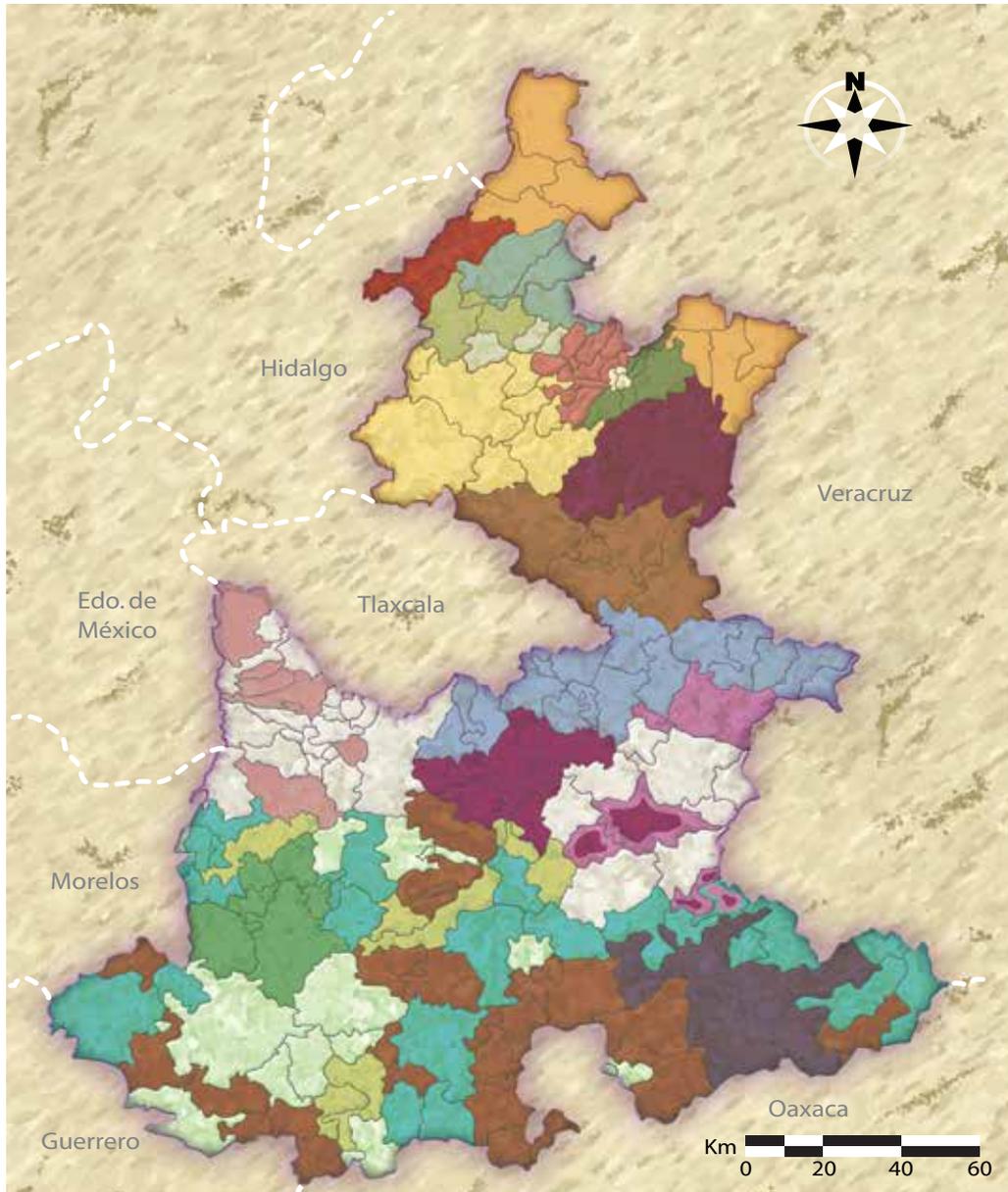
La Mixteca, sobre todo su parte este, hacia la sierra de Zapotitlán, es la región más pobre, ya que carece de precipitaciones, su suelo es árido, con pocas posibilidades de producción agrocomercial y además es nula su infraestructura. No sólo no recibe el agua del Golfo, que es acaparada por las barreras serranas del oriente, sino que además sus alturas, formadas por la Sierra Madre de Oaxaca, que surge desde el sureste, dejan una larga extensión poblana en aridez y con una vegetación arbustiva y espinosa.

De cualquier manera, su parte occidental se ve beneficiada por la cuenca del Atoyac y las tierras bajas, lo que permite cierta producción en los pueblos de la ribera. No hay que olvidar hacia el septentrión la Sierra del Tentzo, con una gran importancia simbólica para los pueblos vecinos. Vierte todas las aguas que la cruzan provenientes de los valles centrales y las que logra retener por sus elevaciones, hacia el suroeste. Entre las ciudades conocidas podemos recordar a Acatlán, Petlalcingo, Chiautla, Tecamatlán, Tulcingo y Tepexi de Rodríguez. Es, junto a los Llanos de San Juan y San Andrés, una de las dos regiones más desertificadas, aunque siguen existiendo importantes poblaciones nahuas y mixtecas hacia el norte y mixtecas y popolocas hacia el centro sur.

LOS AGROECOSISTEMAS POBLANOS

Durante nuestra investigación hemos definido la existencia de 19 agroecosistemas en el estado, lo cual configura, a su vez, formas muy distintas de explotación de la tierra y de organización para la producción. En términos generales, los agroecosistemas implican un conjunto de condiciones naturales de humedad, temperatura, tipos de suelos, flora y fauna y otros elementos naturales que se articulan con las diversas formas de producción desarrolladas por los grupos humanos que sobre ellos se asientan y los transforman. Se configuran así complejos específicos de relaciones hombre-naturaleza, donde a su vez se definen relaciones de producción entre los distintos grupos humanos y clases sociales.

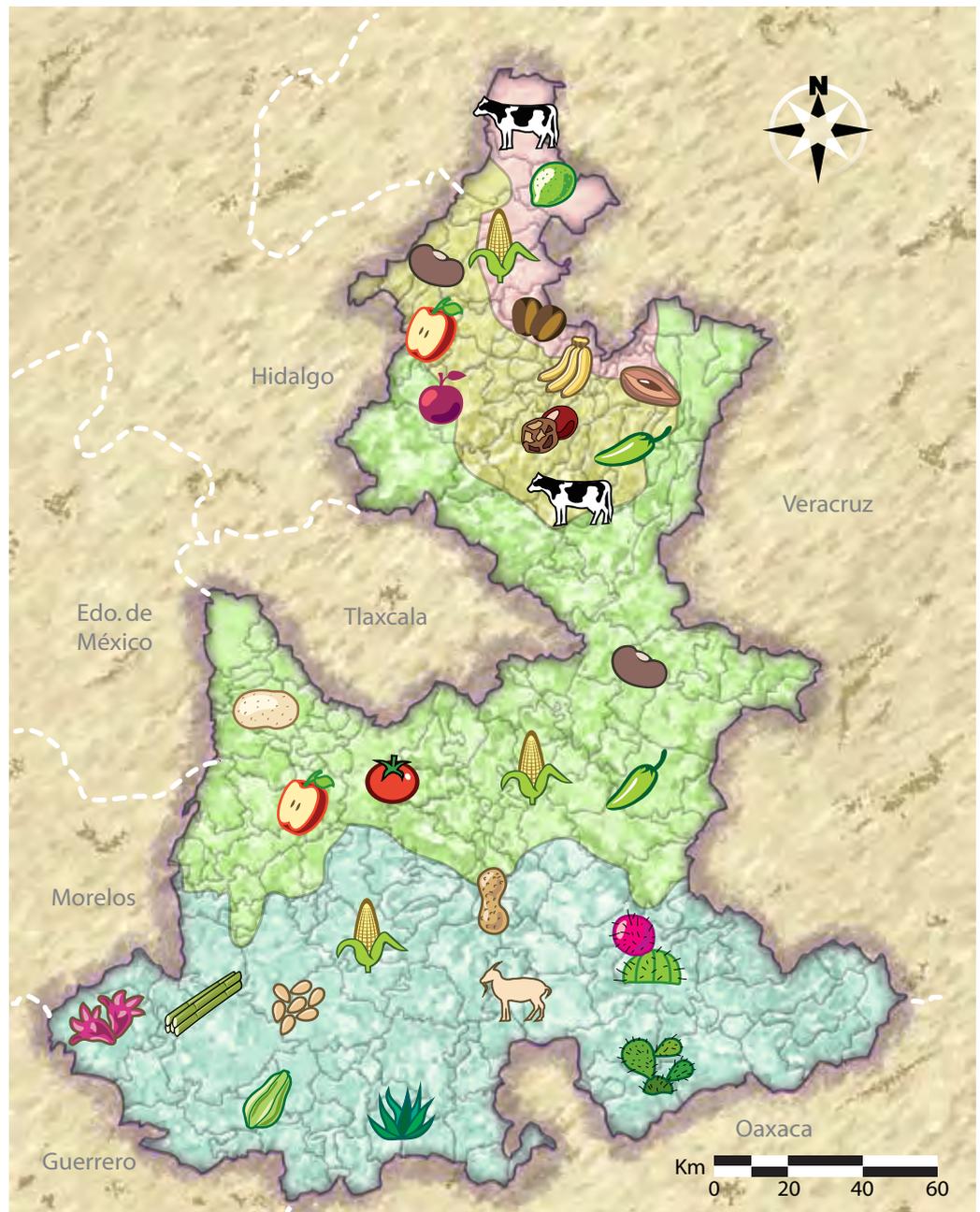
En el caso de la Sierra Norte, los cambios de altitudes y con ellos las condiciones de temperatura, que a su vez implican precipitaciones diversas, han configurado una multiplicidad de agroecosistemas. En las regiones centrales, que se



Agroecosistemas

- Declive del Golfo
- Zona cafetalera de alta tecnología
- Bocasierra Occidental
- Sector cafetalero en proceso de diversificación
- Bocasierra Central
- Café de baja tecnología
- Café de baja tecnología de la Sierra Totonaca
- Café con diversificación productiva y organización campesina
- Bocasierra oriental
- Declive austral de la sierra
- Valles de San Martín-Puebla-Atlixco
- Valle de Tepeaca
- Llanos de San Juan
- Llanos de San Andrés
- Agropecuario industrial de Tehuacán
- Azucarero hortícola de Izúcar de Matamoros
- Agroecosistema de temporal con riego escaso y ganadería de cría
- Agroecosistema hortícola de riego con agricultura de temporal
- Agroecosistema árido con agricultura incipiente y ganadería extensiva

MAPA 2. Agroecosistemas.



Producción agropecuaria

 Ganado vacuno

 Ganado caprino

 Llanura Costera del Golfo

 Sierra Madre Oriental

 Eje Neovolcánico

 Sierra Madre del Sur

 Mamey

 Tomate

 Chile

 Pitahaya

 Calabaza

 Ajonjolí

 Jamaica

 Pimienta

 Maíz

 Papa

 Frijol

 Café

 Ciruela

 Manzana

 Plátano

 Cítricos

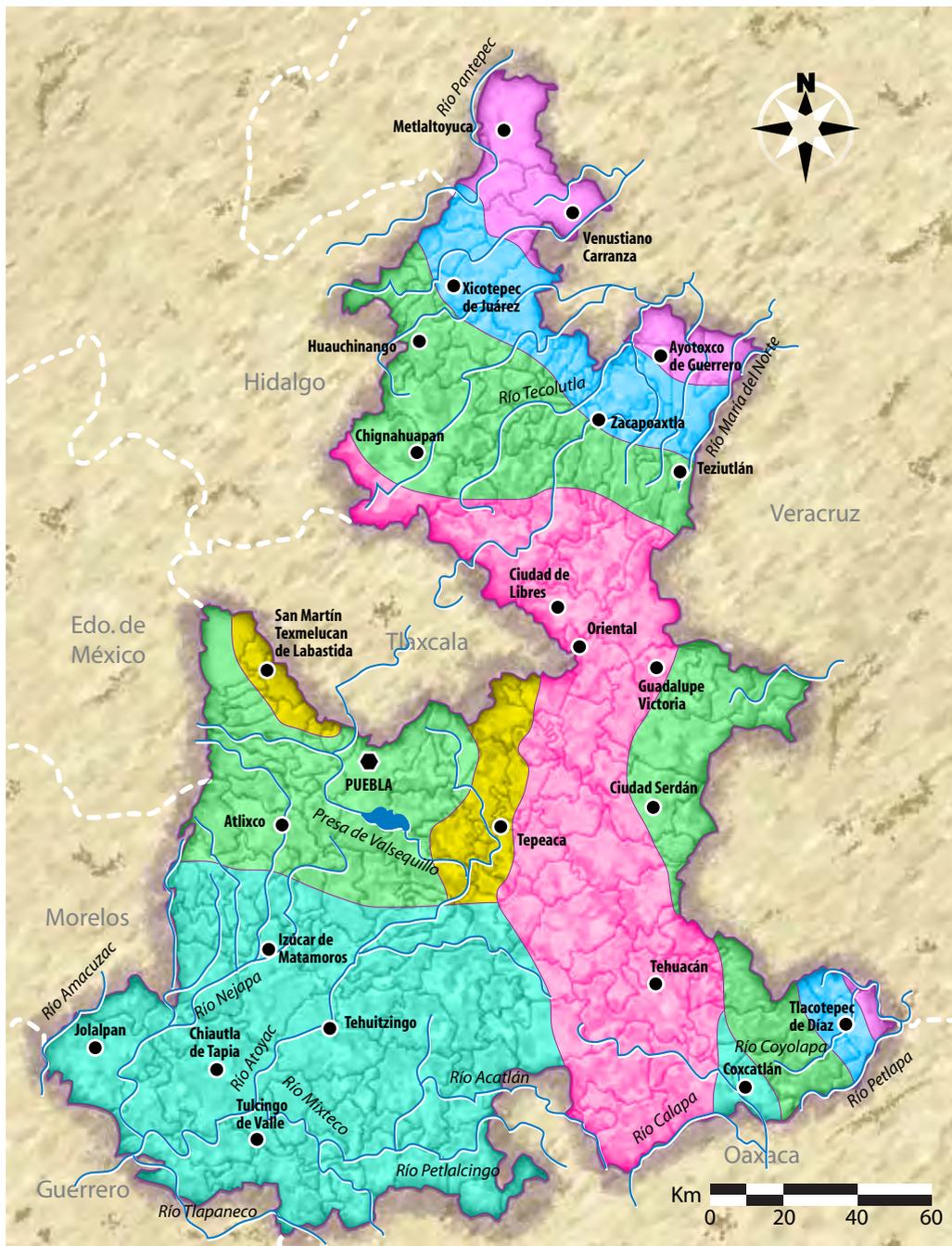
 Cacahuete

 Agave

 Nopal

 Caña de azúcar

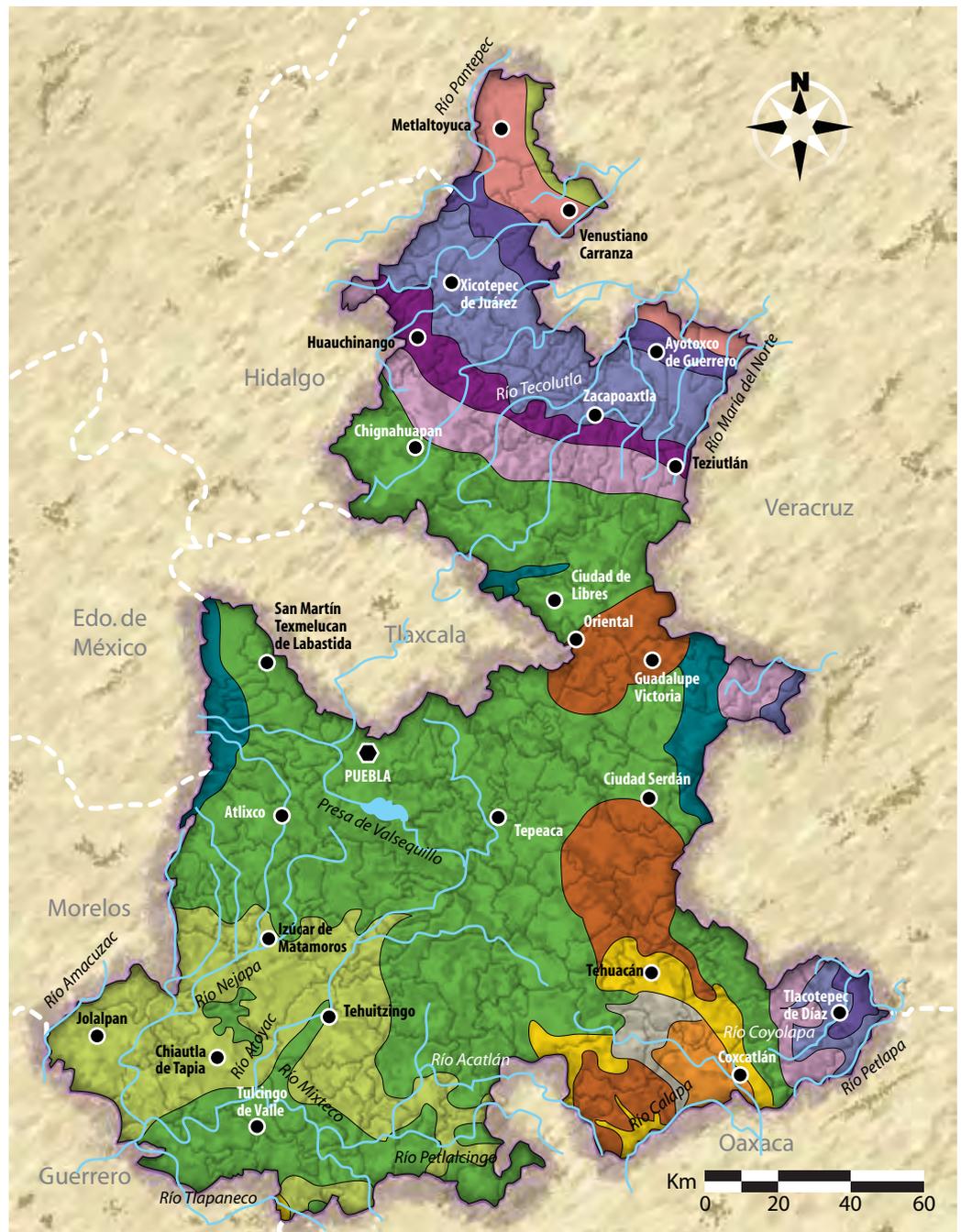
MAPA 3. Producción agropecuaria.



Tipos de vegetación

- Bosque tropical perennifolio
- Bosque mesófilo
- Bosque de pino y encino
- Bosque tropical caducifolio
- Matorral xerófilo
- Pastizal
- Cuerpo de agua —
- Ciudades ●

MAPA 4. Tipos de vegetación.



Climas

- | | |
|--|--|
| ● Cálido húmedo con lluvias todo el año | ● Templado húmedo con lluvias en todo el año |
| ● Cálido húmedo con abundantes lluvias en verano | ● Semifrío subhúmedo con lluvias en verano |
| ● Cálido subhúmedo con lluvias en verano | ● Seco muy cálido y cálido |
| ● Semicálido húmedo con lluvias todo el año | ● Semiseco semicálido |
| ● Templado subhúmedo con lluvias en verano | ● Semiseco templado |
| ● Templado húmedo con lluvias en verano | ● Seco semicálido |
| | Ciudades ● |
| | Cuerpo de agua — |

MAPA 5. Climas.

imaginan habitualmente como una planicie entre dos cadenas montañosas, las características de sus valles, la disponibilidad de riego, la diversidad de las precipitaciones, coaligadas con la presencia de fuertes concentraciones urbano-industriales en la zona de Puebla-Cholula, Atlixco, Tlaxcala y San Martín Texmelucan, configuran paisajes humanos diversos en condiciones naturales semejantes. Algo similar sucede en el sur del estado. En estas diversidades naturales, económicas, sociales, culturales y étnicas, se articulan los diversos grupos de indígenas que trabajan, preponderantemente, en la agricultura, aunque llegado el momento pueden diversificar sus estrategias de supervivencia hacia la ganadería, la silvicultura, la minería, la industria, las artesanías y los servicios. Es importante destacar que el incremento demográfico llevó al desarrollo de los cultivos agrocomerciales, para que en el marco de las llamadas “ventajas comparativas”, los productores agrícolas indígenas incrementaran sus recursos dejando los productos de autosubsistencia, para que compraran sus alimentos básicos con el rédito de productos mejor remunerados. Esto llevó al desarrollo de economías basadas en el café, los productos tropicales y las rosáceas (pera, ciruela, durazno, manzana); más adelante, la crisis de los precios derivada de la apertura de los mercados a la importación, junto con otras variables naturales, las pusieron en crisis.

Los agroecosistemas son expresión de heterogeneidad natural, productiva y humana y no constituyen sistemas aislados; las variables naturales, económicas, sociales, políticas y étnicas existentes en las regiones representan desafíos para la población campesina, que ha desarrollado una diversidad de estrategias en el manejo de los ecosistemas, de acuerdo con lo que Murra ha denominado

Mujeres mixtecas desvenando chile, Santa Catarina Tlaltempan.



complementariedad ecológica, que define como “el control simultáneo por un determinado grupo étnico de muchos pisos ecológicos geográficamente dispersos”.¹ Por ello es pertinente una subregionalización basada en la articulación de los agroecosistemas, tomando en cuenta los tipos de clima y de vegetación y el uso del suelo, las prácticas agrícolas desarrolladas, las rutas de desplazamiento, las formas de organización de grandes productores, jornaleros y campesinos, sin descuidar su expansión poblacional hacia centros externos a las regiones indígenas, que por razones metodológicas no incluiremos en este capítulo.

Las grandes extensiones de tierra son, por lo general, propiedad de mestizos ricos que desarrollaron explotaciones ganaderas, agrocomerciales o forestales, según el caso. Complican cualquier generalización los distintos conceptos de los mismos sobre el empleo de nuevas tecnologías y la inversión de capitales en el campo, aunque es precisamente este comportamiento uno de los indicadores significativos para definir los microagroecosistemas.

La población campesina posee entre media y cuatro hectáreas en promedio, con baja tecnología y escasos recursos para trabajar la tierra. Los que cuentan con menos de dos hectáreas tienen cultivos de autosubsistencia, como maíz, frijol, chile, y algunos excedentes para la venta en condiciones desiguales. Los que poseen más de

¹ John Murra y Ramiro Condarco, *La teoría de la complementariedad vertical ecosimbiótica*, La Paz, Bolivia, HISBOL (Breve biblioteca de bolsillo), 1987, p. 87.

FLORA ALIMENTARIA DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

VIRGINIA EVANGELISTA, FRANCISCO A. BASURTO,
MYRNA MENDOZA Y MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ (†)*

EN LA ACTUALIDAD LA DIETA habitual de los pobladores de la Sierra Norte de Puebla, al igual que en tiempos prehispánicos, está basada en maíz, frijol, chile y calabaza, que se complementa con un gran número de plantas comestibles, cuyos grados de manejo son diferentes: domesticadas, cultivadas, toleradas, y las silvestres, que solamente se recolectan.

Todos los grupos culturales, indígenas y mestizos, han mantenido y desarrollado el sistema agrícola cono-

cido como milpa. Este agroecosistema está conformado en la Sierra por la asociación de maíz (*Zea mays*) de las razas Tuxpeño, Cónico y Arrocillo Amarillo principalmente, con cuatro especies cultivadas de frijol (*Phaseolus vulgaris*, *P. coccineus*, *P. dumosus*, *P. lunatus*), el chile serrano (*Capsicum annuum*) y varias especies de calabazas (*Cucurbita pepo*, *C. moschata* y *C. ficifolia*). En la milpa también se desarrollan y manejan más de 30 especies de plantas arvenses que son útiles en diversas comunidades de la Sierra.

Del total de 750 especies vegetales útiles que se han registrado para esta

región del país, 254 se utilizan para la alimentación. Estas plantas crecen en huertos, en parcelas de cultivo (maíz, frijol, chile, cacahuate, jícama, papa, trigo, cebada, caña de azúcar), en cafetales, en terrenos en descanso o con vegetación secundaria, así como en los pequeños manchones de bosques tropicales que aún perviven, en bosques nublados de montaña y en bosques de pino y encino. La mayoría son hierbas (152), pero también hay una buena cantidad de árboles (76) y algunos arbustos (26).

De las estructuras vegetales que se aprovechan como alimento, princi-

* Investigadores del Jardín Botánico, Instituto de Biología, UNAM.

dos hectáreas suelen agregar cultivos agrocomerciales, y si superan las cuatro están en posibilidades de introducir mejoras tecnológicas. Hay casos en que los campesinos prefieren migrar a las ciudades, cultivar productos agrocomerciales y capitalizar los salarios urbanos en inversión agrícola; ello les da la posibilidad de comprar más tierras, introducir innovaciones tecnológicas y recibir mayores ingresos, en la perspectiva de volver con mejores condiciones de vida. Esto suele incluir la construcción de una vivienda de tabique y estructuras de cemento, lo que implica una inversión significativa. La agricultura que se practica es predominantemente de temporal, con muy pocas hectáreas de riego.

Los agroecosistemas configuran espacios que tendrían una escala similar a lo que en geografía se denomina comarca, donde se combina un medio natural peculiar con diversos grupos de hombres que en muchos casos poseen distintos bagajes culturales y étnicos y diferentes grados de acumulación de capital y recursos técnicos y humanos. En las comunas o comarcas existen asimismo microagroecosistemas, que son el espacio productivo por excelencia de los grupos domésticos, que se dan en menor escala una estrategia productiva orientada a desarrollar actividades en diferentes microagroecosistemas, disminuyendo así el impacto de las contingencias climáticas. En ciertos casos han logrado mantener el acceso a distintos pisos ecológicos en magnitudes similares a las prehispánicas, y para este caso podemos asimilarlos a los diferentes agroecosistemas. Estos municipios tienen gradientes altitudinales muy diversos y llegan a integrar en su te-



Niñas desgranando elotes.



Las sequías y la emigración dificultan que se mantenga la tradicional siembra de maíz, quedando los graneros mixtecos vacíos, Santa Catarina Tlaltempan.

CUADRO 2
ESPECIES DE LAS PLANTAS COMESTIBLES DE LA SIERRA NORTE
POR PARTE USADA Y FORMA DE VIDA

	Nativos	Exóticos	Frutos	Hojas y tallos	Semillas	Flores	Raíces y camotes
Árboles	59	17	59	14	14	6	0
Arbustos	21	5	15	5	3	2	2
Hierbas	98	54	45	82	20	9	17
TOTAL	178	76	119	101	37	17	19

CUADRO 3
ESPECIES DE PLANTAS COMESTIBLES DE LA SIERRA NORTE
POR FORMA DE PREPARACIÓN Y PARTE USADA

Parte usada	En crudo	Cocidas	Guisadas
Frutos	74	28	29
Hojas	18	30	40
Raíces	3	9	4
Total	105	67	69

palmente se consumen los frutos (118 especies), casi todos en fresco, y son tanto especies introducidas de otras regiones del mundo —como los cítricos, mango, manzana, ciruela, etc.—, como nativas de América tropical —como la anona, la chirimoya, varios tipos de capulines y zapotes, negro (*Diospyros digyna*), blanco o borracho (*Casimiroa edulis*), amarillo (*Pouteria campechiana*), cabello (*Licania platypus*), mamey (*Pouteria sapota*), domingo (*Mammea americana*)—. Los frutos se consumen estacionalmente y aportan vitaminas y minerales a la dieta serrana. También se utilizan para preparar bebidas alcohólicas de sabor, aguas frescas, atoles y tamales, como los de zapote negro. Frutos muy usados en la cocina son el chile, el tomate y el jitomate, principalmente en la elaboración de salsas picantes.

De 101 especies se usan las hojas y los tallos; se comen en fresco o cocidos, guisados en variados platillos y en tamales. Algunos son condimentos y saborizantes, como el epazote, la

pimienta (*Pimenta dioica*) y las hojas de aguacate, que se utilizan para preparar *tayoyos*. También están los quelites, plantas cuyas hojas y tallos tiernos se consumen como verdura y de los cuales existe una gran variedad, cerca de 80 especies, como los quintoniles (*Amaranthus* spp.), el soyo (*Ipomoea* spp), el quitacalzón (*Phytolacca icosandra*), la mafafa (*Xanthosoma robustum*), el chayoquelite (*Sechium edule*), la hierbamora (*Solanum americanum*) y los xocoyolis (*Begonia* spp).

El número de especies cuya semilla se consume es menor, pues sólo son 37, pero en esta categoría se encuentran las plantas más importantes en la alimentación: el maíz y varios tipos de frijoles. El maíz se consume todos los días, siempre nixtamalizado, en un sinnfín de formas, como tortillas, tamales (de mole, de elote, agrios, de frijol o de alverjón, de bola rellenos de frijol guisado con chile y cilantro con carne de puerco o de pollo), pintos, *tayoyos*, atoles —como el de mora, de cacahuate, de pinole,

de *axocopac* (*Gualtheria acuminata*), agrio o fermentado— y es la fuente principal de carbohidratos (energía). En la Sierra se cultivan cuatro de las cinco especies domesticadas de frijoles, se comen de 4 a 5 veces por semana y son una importante fuente de proteínas. De ellos se aprovechan lo mismo la flor, el follaje, la raíz de alguna especie y principalmente el grano, tanto verde o tierno como maduro y seco. Algunas semillas aportan a la dieta las grasas —como el cacahuate (*Arachis hypogea*) y el pipián (*Cucurbita argyrosperma*), utilizados en la preparación del pascal—, y otras semillas como el ajonjolí (*Sesamum indicum*), el piñón (*Jatropha curcas*), el bienvenido (*Tapirira mexicana*) y el pipiancillo (*Alchornea latifolia*) se emplean como ingredientes en las salsas.

Son 19 las raíces o camotes que se usan como alimento en la Sierra Norte; algunas constituyen un alimento cotidiano en la temporada en que se encuentran disponibles. Entre éstas figuran la yuca (*Manihot esculenta*),

ritorio espacios de por lo menos tres subregiones de la Sierra, como en los casos de Hueytamalco o Zihuateutla.

Los microagroecosistemas facilitan una estrategia de complementariedad ecológica en pequeña escala de los grupos domésticos; los campesinos tratan de tener acceso a parcelas ubicadas en diferentes alturas, o que miran hacia el norte o al sur. Los cambios en la insolación o en el escurrimiento de humedad según la altura de la ladera o las posibilidades de que una helada afecte en diferente medida según la altura o el grado de desarrollo del cultivo de la parcela son todas estrategias para diversificar el calendario agrícola y lograr así un mejor aprovechamiento de la fuerza de trabajo familiar, para disminuir el impacto de las contingencias climáticas.

Conviene aclarar que a sabiendas de que los agroecosistemas se sobreponen a las regiones y que a veces en un solo municipio existen varios, mencionamos en cada caso a qué región pertenecen.

DECLIVE DEL GOLFO (SIERRA NORTE)

Los municipios de esta región son: Francisco Z. Mena, Pantepec, Venustiano Carranza, Jalpan, Tenampulco, Acateno, Hueytamalco y Ayotoxco de Guerrero, ubicados en la parte baja de la Sierra, en los extremos nororiente y noroccidente, con altitudes inferiores a 300 msnm, exceptuando el municipio de Hueytamalco, cuya altura va de 80 a los 1 800 msnm. Posee clima cálido-húmedo, y en Hueytamalco es semicálido subhúmedo, característico de las tierras que se ubican hacia

el chayoteste (*Sechium edule*), el camote (*Ipomoea batatas*) y la jícama (*Pachyrhizus erosus*). Otras son más bien alimentos de emergencia que se consumen en épocas de escasez y mezcladas con masa de maíz para hacer tortillas, como el sagu (*Martia arundinacea*), la pezuña de burro (*Marattia weinmannifolia*), la pesma (*Lophosoria quadripinnata*) y el camote de plátano (*Musa acuminata* x *Musa balbisiana*).

Las flores de varias especies también se utilizan como alimento; entre ellas se encuentran las flores de calabaza (*Cucurbita* spp.), de frijol *tacuahuaquet* (*Phaseolus coccineus*), de yuca o izote (*Yucca aloefolia*), de gasparito o colorín (*Erythrina caribaea*) y de *coyoamatl* (*Cercis canadensis*), muchas de las cuales se venden en los mercados de la Sierra

Los condimentos y saborizantes (20 especies) también se incluyen entre las plantas comestibles y contribuyen de manera importante a la riqueza culinaria de la región apor-

tando olores y sabores a las comidas. Varias fueron introducidas luego del contacto con el Viejo Mundo, pero otras muchas son nativas de América; se usan cocidas en el propio platillo y pueden ser ingeridas o no, y también como acompañamiento de las comidas consumiéndolos en fresco, como el papaloquelite (*Porophyllum rudérale*) y el cilantro (*Coriandrum sativum*).

La manera de transformarlas para el consumo y la preparación de los alimentos también es variada. Las plantas o sus estructuras comestibles pueden utilizarse en crudo o cocidas de distintas maneras: hervidas, herventadas, asadas, fritas, al vapor, en horno. Las hay también que se usan fermentadas.

Los alimentos derivados de estas plantas se preparan de muy diversas maneras: en sopas, chilpozontes, guisados, salsas y moles; como tamales, tortillas o *tayoyos*; como atoles, en infusión o té, en dulce, de tal modo que la riqueza culinaria de la Sierra Norte

se debe tanto al gran número de especies de plantas comestibles como a las diversas formas de preparación.

Existen platillos característicos de algunas áreas y grupos humanos de la Sierra, por ejemplo el *paxnicac*, un guiso elaborado con hojas de mafafa, *xocoyol*, ajonjolí o piñoncillo y chile verde, características principalmente de las zonas bajas centro-orientales de la Sierra, mientras que el pascal, guiso a base de cacahuate molido y en ocasiones de pepita de calabaza, se prepara y consume en la parte occidental de la misma, en los municipios de Pahuatlán y Naupan, por ejemplo.

El conocimiento, manejo y uso de las plantas alimenticias por los grupos indígenas y mestizos de la Sierra Norte de Puebla es una valiosa herencia que bien vale la pena conservar y difundir, tanto por el valor intrínseco de este conocimiento, como porque estas especies constituyen recursos fitogenéticos con potencial para desarrollarse como nuevos cultivos.



el declive del Golfo. Los suelos tienen vocación agrícola y poseen fertilidad entre moderada y alta. Aún quedan áreas con selva alta perennifolia con algunas especies de pinos, asociada a vegetación secundaria arbustiva, y en las partes bajas existen grandes extensiones de pastizal cultivado como la “estrella africana”, apto para la ganadería. Los cultivos de forrajeras terminan convirtiéndose en un monocultivo que agota los suelos.

Predominan los cultivos de frutas tropicales, como papaya, piña y mango; los *citrus* (naranja, limón, lima y toronja), que en su mayor parte se cultivan con fines comerciales; algo de café, vainilla y pimienta, además del maíz y frijol para el autoconsumo. El sistema de tenencia de la tierra está conformado por la pequeña propiedad, así como por la propiedad ejidal. A principios del siglo xx la población indígena asentada fue despojada de sus tierras.²

ZONA CAFETALERA DE ALTA TECNOLOGÍA (SIERRA NORTE)

Predominan dos climas: semicálido-subhúmedo y húmedo y en las partes más bajas cálido húmedo, y hay lluvias todo el año. Hay algunos manchones de vegetación primaria de bosque tropical subperennifolio y bosque mesófilo de montaña; en las partes altas se encuentra el bosque de encinos. Xicotepec, Zihuateutla y Jopala se ubican en una cota que oscila de 200 a 1 500 msnm, con clima templado-cálido, que favorece el cultivo del café. Tienen una población flotante considerable, sobre todo en noviembre, diciembre y enero, pues es la temporada de corte del café.

La mayor parte de la producción cafetalera que aquí se genera se exporta, preferentemente a Europa (Alemania), donde se tiene asegurada la compra del grano,

A pesar de las nuevas tecnologías y el avance de la modernidad, doña Lucía prefiere la cocina tradicional, pues el olor y los sabores que deja el fogón enriquecen los alimentos, Tlacuilotepec.

² Gustavo Verduzco, *Campesinos itinerantes. Colonización, ganadería y urbanización en el trópico petrolero de México*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1982.



Mujer mixteca preparando comida, Santa Catarina Tlaltémpan.

LA JÍCARA SERRANA

VERÓNICA VÁZQUEZ*

UNO DE LOS UTENSILIOS MÁS sobresalientes de la Sierra Norte es la jícara serrana; se elabora de guaje, perteneciente a la familia de las leguminosas. El árbol del guaje llega a medir desde dos hasta tres metros de altura; por eso es común verlo cerca o alrededor de las casas de la Sierra. Es de sus frutos de donde se obtienen las jícaras, cuya forma es esférica, casi perfecta, y alcanzan de 15 a 20 centímetros de diámetro. Se cortan longitudinalmente a la mitad

con una segueta para obtener dos recipientes semiesféricos, después se ponen a hervir y posteriormente se les quita el relleno con mucho cuidado, procurando que no se dañe el interior de la jícara, de manera que no se reviente dicho relleno, pues de lo contrario se oscurece en su interior y se echa a perder, debido a que el relleno mancha lo que toca y es de mal olor.

La pulpa del fruto se hierve en una olla aparte con tres a cuatro litros de agua para tomarse como agua de tiempo tres veces al día durante cinco días. Este remedio alivia

males como los dolores de cabeza, dolores musculares y otros dolores en el cuerpo; puede usarse también para curar golpes. Popularmente, se le atribuye otro tipo de curas no comprobadas, como el cáncer y la gota. Sin embargo, conforme a la cultura de los totonacos, los resultados serán más eficientes si lo ha elaborado un curandero.

La jícara serrana suele utilizarse como recipiente para beber agua; por ende, los campesinos acostumbran cargarlas en su morral cuando van a sus milpas o parcelas. Asimismo, los serranos que montan a caballo o

* Alumna del Posgrado Integrado en Historia y Etnohistoria, ENAH.

del cual se producen variedades de la mejor calidad, utilizando alta tecnología para su procesamiento. A estas fincas la integración vertical les permite insertarse directamente en los mercados europeos.

BOCASIERRA OCCIDENTAL (SIERRA NORTE)

Tanto Huauchinango como Tlaola y Juan Galindo se ubican en tierras con altitudes entre 400 y 2 500 msnm. Poseen clima templado húmedo y semicálido subhúmedo, con lluvias todo el año. Los suelos son propicios para el uso agrícola y su fertilidad va de moderada a alta. En cuanto a la flora, existen bosques mixtos de pino-encinos y bosques mesófilos de montaña. También tiene importancia el desarrollo de la floricultura.

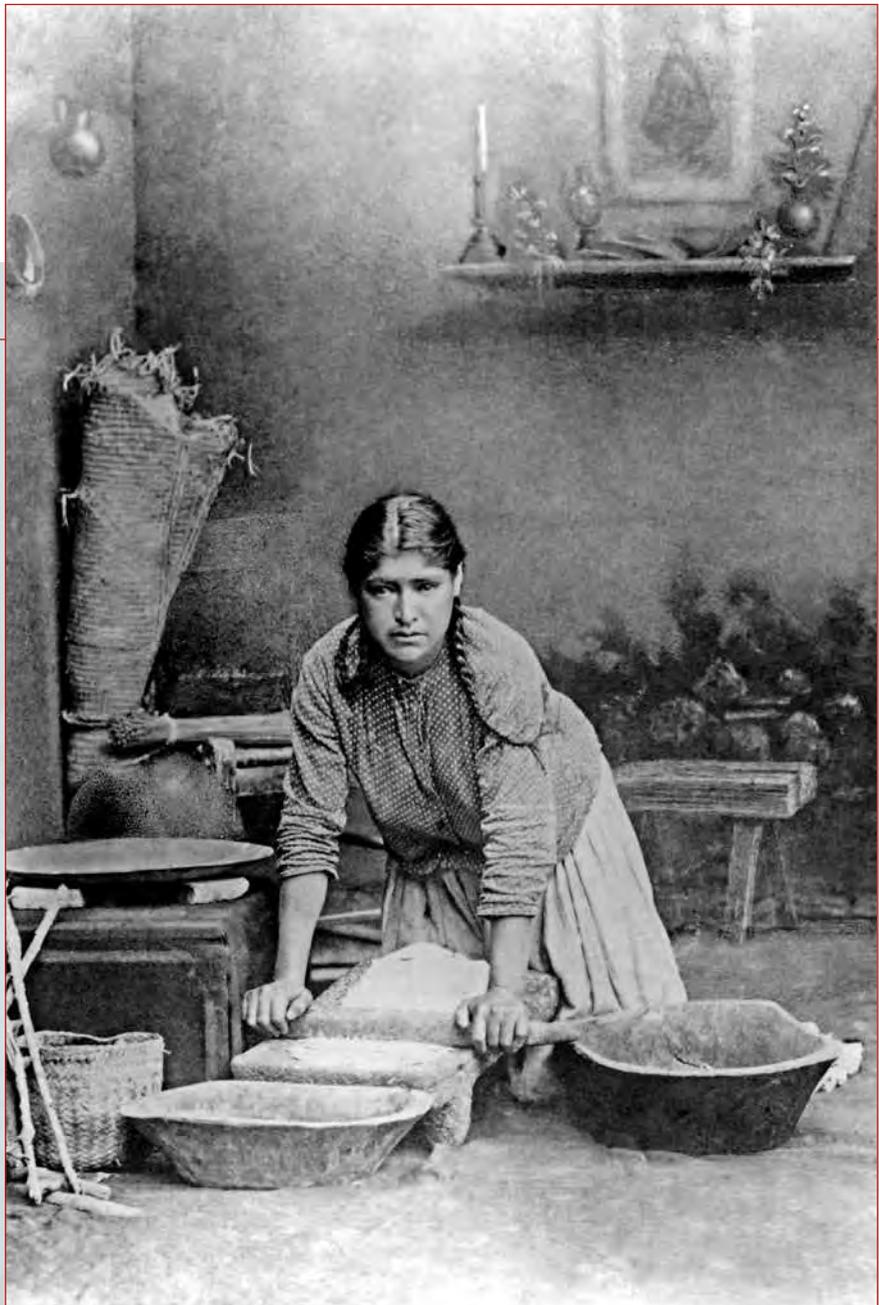
El área urbana de Huauchinango atrae población de otros municipios y funcionarios de gobierno para sus oficinas; a la vez expulsa población urbana hacia áreas metropolitanas, como las ciudades de México o Veracruz y Estados Unidos. El municipio de Juan Galindo (Nuevo Necaxa) es un caso especial, pues la población está constituida por trabajadores y jefes de la Compañía de Luz y Fuerza del Centro; hay alrededor de 1 500 personas entre activos y jubilados.

mula llevan por lo regular una jícara para beber agua o para bañar a su animal en el río.

Además, a lo largo de la sierra existen pozas pequeñas abastecidas con agua de manantial, y el dueño de la poza, en atención a los caminantes, coloca alguna jícara con la finalidad de que quienes pasan por ahí puedan beber agua y lavarse las manos y la cara para mitigar el calor, siempre con la condición de que coloquen de nuevo la jícara en su lugar para que otros la puedan utilizar.

Durante la Semana Santa la mayoría de los serranos acostumbra pasear por el río para convivir con la familia y los compadres. Las mujeres preparan los alimentos que se compartirán a la hora de la comida; los niños y jóvenes alistan su ropa para meterse al río y poderse bañar, y entre sus cosas no puede faltar una jícara para darse un refrescante baño. Actualmente ésta comienza a ser desplazada por el plástico.

La jícara también suele emplearse para guardar monedas, semillas



Indígena moliendo nixtamal, Puebla.

SECTOR CAFETALERO EN PROCESO DE DIVERSIFICACIÓN (SIERRA NORTE)

Corresponde a los municipios de Tlacuilopec, Naupan, Pahuatlán, Tlaxco y Chila-Honey. Este agroecosistema tiene terrenos entre 200 y 2 000 msnm. Es un caso muy interesante de acceso a una diversidad de pisos ecológicos. Abarca varios microclimas con lluvias todo el año, desde semicálido subhúmedo, hasta templado húmedo y frío-templado. Existen varios tipos de suelos, aptos para las actividades agrícolas y cuya fertilidad va de moderada a alta. La vegetación natural de bosques mesófilos de alta montaña asociados a vegetación secundaria arbustiva ha sido prácticamente eliminada. Se cultiva café y recientemente se ha introducido el chile en pequeña escala. No se cuenta con tecnologías muy complejas y a los productores les resulta muy difícil insertarse en el mercado en forma competitiva, lo cual ha generado una crisis significativa.

BOCASIERRA CENTRAL (SIERRA NORTE)

Los municipios de Zacatlán, Ahuazotepec, Tetela de Ocampo, Ahuacatlán, Chignahuapan, Aquixtla, Tepango de Rodríguez, Tepetzintla y Cuautempan tienen como centros estratégicos tanto a Zacatlán como a Chignahuapan. En el Porfiriato tuvo mucha importancia en esta región la red ferroviaria que iba hasta Beristáin y de allí a Chila-Honey, vinculándose con Veracruz y la ciudad de México. También es punto de paso entre la carretera México-Tuxpan y los accesos a Teziutlán, el puerto de Veracruz, Zaragoza (punto ferroviario) y el estado

u otros objetos pequeños, o simplemente como adorno para los altares en la Fiesta de Todos Santos.

En algunos rituales, sobre todo agrícolas, se usan jícaras para depositar las ofrendas. Por lo regular tienen que ser nuevas, pues debido a su carácter vegetal sólo éstas son dignas de recibir las ofrendas de la tierra.

La elaboración de estas jícaras representa una fuente importante de ingresos para algunas familias, ya que se venden mucho entre la población local para las labores cotidianas y como curiosidad nativa entre los turistas, que llegan a pagar una alta suma por una jícara que adquieren como supuesto objeto ritual.

En algunos lugares estas jícaras se pintan de colores y se adornan con motivos indígenas, lo cual aumenta su valor para los mestizos. Las podemos encontrar en tiendas de prestigio entre calabazas huecas y otros objetos decorados a mano, como costureros, cajas de joyería, etcétera.

Por otra parte cabe mencionar que existen otras dos variedades de frutos del árbol del guaje: uno es periforme con una breve cintura en el centro de su longitud. Fresco y cortado se le hace un agujero en el sitio donde está el péndulo para extraer la pulpa y las semillas; una vez limpio se le curte o cura, metiéndolo en el agua de nixtamal para que endurezca y se le pueda utilizar amarrado con un lazo al hombro como cantimplora para la jornada en el campo.

La otra variedad del guaje que se cosecha en la sierra forma frutos delgados y alargados de los que, partidos longitudinalmente, resultan dos utensilios con forma de cucharas, las cuales se emplean para servir líquidos. Éstas, por su forma, se usan para servir el café o el atole. Entre las variedades de atole destacan las más tradicionales: de capulín, también llamado *acáchul*, de chocolate, de arroz, de masa dulce y de masa agria. Este último se prepara por lo regular en las fiestas del santo pa-

trón para ofrecerlo a los participantes de la danza de los voladores. Se sirve en platos para comerse como sopa y se le agrega una salsa muy picosa preparada con chile chiltepín y ajonjolí. Con una jícara se trazan sobre el atole líneas horizontales y verticales de salsa, que quedan en forma de cuadrícula. Anteriormente se realizaban figurillas representando flores o animales en lugar de la cuadrícula, pero lo que nunca cambia es la jícara utilizada para servir, la cual se dice que da mejor sabor a los alimentos y conserva el recuerdo de los antiguos.

Cuando un totonaco muere se tiran todas sus pertenencias, y si es mujer se rompe su comal, se destruye su fogón y se queman sus jícaras para que el alma pueda irse en paz y no deje cosas pendientes en este mundo.

de Tlaxcala. Además, es uno de los puntos de ingreso a la carretera interserrana, lo que le ha permitido articular la parte central de la Sierra media y baja a su sistema comercial, debilitando el control que antes ejercían Tetela y Zacapoaxtla. Su altura oscila entre 1 500 y 2 500 msnm. Posee varios microclimas: por un lado es la zona de transición entre los climas templados de la sierra a los cálidos del Golfo, es decir, desde cálido húmedo, semicálido subhúmedo, templado húmedo, templado subhúmedo hasta semifrío subhúmedo, con lluvias todo el año. También linda con el árido Declive Austral de la Sierra y con el Altiplano Poblano-Tlaxcalteca. Como puede verse es sitio de articulación tanto natural como humana de ecosistemas muy diversos, lo cual le permite a su vez ser punto de confluencia de los productos de muchos agroecosistemas, así como espacio de comunicación entre la vertiente oriental y la occidental de la Sierra.

Los suelos son apropiados para las actividades agrícolas y su fertilidad va de moderada a buena y de moderada a alta. Aun se encuentran extensiones de bosque mesófilo de montaña donde predominan algunas especies, como liquidámbar y asociaciones de pino y encino en áreas poco susceptibles de transformarse en potreros o en plantaciones de rosáceas. Existen plantaciones de rosáceas (durazno, ciruela, manzana y pera) y aguacate, que son los principales productos agrocomerciales de la región. También se cultivan comercialmente cebada, trigo, alfalfa, avena, papa, haba, arvejón y cacahuete. La ganadería es importante en la región y el ganado vacuno es de mejor calidad que el de las zonas tropicales.



Dependiendo de la naturaleza para ganar un poco de dinero.

También se aprovechan el borrego y su lana para una industria textil artesanal bastante significativa.

Zacatlán tiene pequeñas industrias bastante exitosas. En Ahuazotepec, Chignahuapan y Aquixtla existen fábricas de esferas navideñas, que arrojan sus desechos. La tala de bosques ha sido intensa y, dadas las características del suelo, la erosión fue devastadora. A pesar de que se aplicó un programa de veda forestal, éste no dio resultados. Ahuacatlán constituye también una plaza principal que a su vez se articula con un sistema de plazas secundarias a través de la Interserrana y sus desviaciones hacia la parte baja. Se requiere hacer una mención especial de Tepango de Rodríguez, una plaza secundaria que fue la base de una importante red de comerciantes y arrieros totonacos, ahora motorizados, que cubren una zona extensa de la Sierra media y baja totonaca. Tetela de Ocampo es otro caso digno de mención, pues de ser un centro muy importante, sede de los Juanes y del control político de la Sierra durante años, hubo una evidente política de debilitamiento de este centro en función de Zacatlán y Zacapoaxtla. Lo más notable es que no se construyeron ni se pavimentaron las carreteras que hubieran potenciado este centro rector, que podría ser definido incluso como plaza principal.

Mayordoma de la fiesta patronal de San Antonio Huejonapan, encargada de la bebida ritual, San Antonino Huejonapan, Tepexi de Rodríguez.

AGROECOSISTEMA DE CAFÉ DE BAJA TECNOLOGÍA (SIERRA NORTE)

Este agroecosistema, que incluye a Tlapacoya, Chiconcuautla y San Felipe Tepatlán, es semejante a las demás zonas cafetaleras. Dichas localidades se ubican





Ante la falta de agua entubada, Albina recorre largos trechos para llevar el vital líquido al hogar, Cuetzalan.

entre 200 y 1 500 msnm. Se identifican tres climas: semicálido húmedo, semicálido subhúmedo y templado húmedo. Los suelos son propicios para las actividades agrícolas y su fertilidad se considera de moderada a alta. Por sus características, soportan las fuertes lluvias. La estrategia económica de los habitantes está centrada en la producción para autosubsistencia, aunque no es suficiente, pues es escaso también el desarrollo de productos agrocomerciales para con su venta cubrir las necesidades básicas, y es preciso completar los ingresos con el trabajo jornalero migrante, tanto rural como urbano. El café y el chile son los principales productos agrocomerciales. Predomina la pequeña propiedad y sólo hay algunos ejidos en San Felipe Tepatlán y Tlapacoya. La ganadería no es significativa y el comercio está controlado por acaparadores. Los servicios son escasos.

CAFÉ DE BAJA TECNOLOGÍA EN LA SIERRA TONACA (SIERRA NORTE)

Este agroecosistema corresponde a los municipios de Amixtlán, Camocautla, Caxhuacán, Coatepec, Hermenegildo Galeana, Huehuetla, Hueytalpan, Huitzilán de Serdán, Ixtepec, Olintla, Zapotitlán de Méndez y Zongozotla. La altura oscila entre 160 y 1 700 msnm y se encuentra en la transición del declive del Golfo. Posee varios microclimas, del cálido húmedo, semicálido húmedo, semicálido subhúmedo al templado húmedo. En cuanto a los suelos, en este grupo se presenta un solo tipo clasificado como Litosol (I), no apto para la agricultura pero sí para la ganadería, de fertilidad moderada. Sólo Zapotitlán y Zongozotla cuentan

LA ESTRATIFICACIÓN SOCIAL DE LOS INDÍGENAS POBLANOS

ELIO MASFERRER*

LOS INDÍGENAS POBLANOS SUELEN mostrar gran versatilidad y diversidad en sus estrategias de subsistencia. Aunque por razones estructurales y modo de vida han trabajado la tierra, pueden complementar sus ingresos con otras actividades. Ocupan diferentes estratos sociales en el interior de sus comunidades. En su mayoría, en tanto campesinos con o sin tierras, han sufrido una profunda crisis como resultado de la baja de los precios de sus productos agrocomerciales, particularmente del café.

La crisis de los sistemas agrícolas en el sur del estado como resultado de las sequías y la erosión de las tierras los ha llevado a participar en procesos migratorios hacia las ciudades mexicanas, las regiones agrocomerciales del norte de México y del sur de Estados Unidos. La migración ha ocasionado fuertes cambios en la estratificación social indígena porque las remesas implican una reformulación de los grupos sociales tradicionales en esas regiones.

En este contexto, a los jornaleros indígenas, considerados como trabajadores rurales que sólo disponen de su fuerza de trabajo para su reproduc-

ción, se les agregan las características del campesinado, que en muchos casos y por condiciones estructurales se ve afectado porque sus tierras y recursos productivos entran en obsolescencia productiva, en términos de la sociedad mayor, y no garantizan la producción y reproducción de sus propios grupos domésticos campesinos.

Teniendo en cuenta estos factores, nuestra investigación muestra que en el estado de Puebla se encuentran varias categorías sociales, a saber:

Población indígena jornalera sin tierras. Existen grupos significativos de jornaleros agrícolas sin tierras, quienes deben incluso rentar pequeños

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

con dos tipos de suelo; además del anterior hay otro que es adecuado para la agricultura. El café es el principal producto agrocomercial local. Con la crisis de este grano muchos productores no encontraron otras alternativas y hubo algunos que convirtieron sus cafetales en potreros. Para su subsistencia siembran maíz, frijol y otros productos de autoconsumo. El problema mayor en estos municipios es que habían centrado sus esfuerzos en el café y al caer los precios en el mercado internacional y desaparecer el Inmecafé, se vieron seriamente afectados y su situación empeoró. Es en la actualidad la zona más deprimida y en donde los salarios para los jornaleros son más bajos; también es la zona de mayor concentración indígena, en su mayoría totonaca. La forma dominante es la pequeña propiedad y hay muy pocos ejidos.

El monte ha sido prácticamente talado y es muy difícil encontrar terrenos no utilizados en la agricultura o la ganadería. Sólo en áreas muy abruptas quedan pequeños manchones de bosque mesófilo de montaña. La ganadería es una estrategia productiva de corto alcance en esta zona. Por lo abrupto del terreno, el ganado es de mala calidad y sólo puede destinarse al mercado de consumo local, que está deprimido.

CAFÉ CON DIVERSIFICACIÓN PRODUCTIVA Y ORGANIZACIÓN CAMPESINA

(SIERRA NORTE)

Cuetzalan del Progreso, Jonotla, Zoquiapan, Nauzontla, Xochitlán de Vicente Suárez y Tuzamapan de Galeana presentan características similares a las de los



Hombre nguiguà arando la tierra, San Marcos Tlacoyalco, Tlacotepec de Juárez.

municipios anteriores en cuanto a clima, flora y fauna y tienen como elemento característico un intenso desarrollo de organizaciones campesinas, lo que les confiere una situación peculiar, además del predominio de los nahuas sobre los totónacos. Su altura oscila entre 400 y 1 460 msnm, por lo que su orografía lo ubica en la transición del declive del Golfo a la Sierra. Se distinguen varios climas, desde el subtropical templado al cálido húmedo y al semicálido húmedo; los suelos son también de varios tipos, desde Litosol (que no es apto para la agricultura sino más bien para la ganadería) hasta suelos de fertilidad moderada a alta, que sí son adecuados para la agricultura. En esta región ha desaparecido la vegetación original; sólo quedan manchones de selva alta perennifolia, asociada a vegetación secundaria arbustiva.

La migración tiene aquí otras variantes; si bien en la mayoría de los municipios hay jornaleros agrícolas que trabajan tanto dentro del municipio como en otros municipios y estados, la migración se dirige preferentemente hacia las ciudades y hacia Estados Unidos.

Lo particular de este agroecosistema son sus condiciones estructurales dentro del mercado. Los principales cultivos son el maíz y el frijol para el autoconsumo y el café, la pimienta y la vainilla para el comercio; no existen grandes fincas, sino sólo algunas en Santiago Yancuitlalpan y en Cuetzalan del Progreso, donde se encuentra la sede de una de las organizaciones de campesinos indígenas más notables de la región: la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske

solares en donde tienen sus viviendas, que actualmente están en pésimas condiciones. Asimismo venden su fuerza de trabajo a grandes y medianos productores que les pagan salarios muy bajos. Viven en condiciones de extrema pobreza.

Población indígena jornalera con escaso acceso a tierras. Vende su fuerza de trabajo. En muchos casos son propietarios de pequeños solares donde tienen sus viviendas y pequeños huertos familiares; de igual manera están en posibilidades de rentar tierras, conseguir las prestadas o celebrar contratos en pequeña escala. Se encuentran también en situación de pobreza extrema, aunque sus condiciones de vida son ligeramente mejores que las del grupo anterior.

Indígenas en condiciones de pobreza relativa. Es un sector que vive habitualmente en los valles centrales del estado. Ha desarrollado cierta especialización que le permite vender en mejores condiciones su fuerza de trabajo. Por las características de los cultivos requiere

ciertas destrezas y capacidades. A este sector se le agregan en muchos casos algunos miembros de la familia con salarios urbanos.

Campesinos indígenas pobres. Poseen pequeñas parcelas de tierra que por sus dimensiones o por sus posibilidades de rendimiento no alcanzan a cubrir las necesidades familiares durante periodos significativos, por lo que deben vender su fuerza de trabajo para cubrir las necesidades de subsistencia. En muchos casos este sector combina el trabajo agrícola con el urbano.

Campesinos indígenas pauperizados en tierras áridas. Un caso particular de este sector social son los campesinos de las tierras áridas de la Mixteca y el Valle de Tehuacán y del declive austral de la Sierra Norte. En estas zonas las condiciones de aridez implican la combinación del pastoreo extensivo de caprinos y bovinos, la recolección de ciertos productos y una incierta agricultura de temporal. Todo esto en un marco de desertificación creciente y

de erosión de las tierras como resultado del sobrepastoreo. Están en muchos casos en peores condiciones que los jornaleros sin tierras, mencionados en primer término.

Campesinos indígenas medio empobrecidos por la crisis de sus productos agrocomerciales. Son los productores medios de café y otros productos agrocomerciales que ante la crisis de los precios de sus productos y las dificultades para insertarse en espacios urbanos trabajan en ciertos periodos como jornaleros agrícolas o asalariados urbanos.

Población indígena campesina con subsidios gubernamentales. Como resultado de los programas Oportunidades y Progreso y de la crisis de los precios agrocomerciales, se han desarrollado grupos familiares generalmente controlados por los abuelos, quienes cuidan a sus nietos que asisten a la escuela mientras los padres viven en forma casi permanente en medios urbanos o haciendo trabajo jornalero en el norte de México. Estas familias sobreviven

(CARTT), cuya influencia es importante en la región, que agrupa a 6 500 socios y cuenta con 60 filiales en 10 municipios. Sus miembros han formado varias cooperativas agropecuarias y artesanales que han comercializado el café y la pimienta. Han introducido una nueva variedad, la “pimienta Quetzal”, que han registrado como propia y ha tenido buena acogida en el mercado internacional.

En Cuetzalan los grupos mestizos han incrementado una estrategia de diversificación económica vinculada con el turismo y la atracción de ciertos programas gubernamentales; asimismo, ha sido vigorosa la presencia de la Tosepan. Aunado a otros factores, esto ha colocado a Cuetzalan como una plaza importante con cierto control sobre la zona. Esta combinación hace de Cuetzalan, en su momento definido como plaza principal, un nuevo tipo de centro rector. El elemento clave no es el control de un grupo (político-económico-social) sobre un *hinterland*, sino la disputa de dos grupos, que lleva a la movilización de todos los factores de la estructura.

Hay allí pocos ejidos y la mayoría de los terrenos es pequeña propiedad. La deforestación ha sido intensa y ha ocasionado fuertes modificaciones en el ecosistema. El ganado no es numeroso y sirve para abasto del mercado local. La actividad industrial no es relevante: en Nauzontla hay pequeños aserraderos, en Jonotla se explota la caliza, en Cuetzalan funciona una fábrica de mosaico o azulejo que utiliza mármol de la región, y en Xochitlán hay una fábrica de aguardiente en donde además se producen licores de frutas.



Granos, café o pimienta: Esperanzas al sol.

BOCASIERRA ORIENTAL (SIERRA NORTE)

Este agroecosistema de Zacapoaxtla, Xochiapulco, Zautla, Xiutetelco, Chignautla, Hueyapan, Yaonáhuac, Tlatlauquitepec, Teziutlán, Zaragoza, Atempan y Teteles de Ávila Castillo tiene como elemento diagnóstico una articulación de pisos ecológicos muy diversos, definidos por su relación con Teziutlán, el tercer centro urbano del estado, que se encuentra en la Bocasierra y ha sido en este siglo un centro de atracción económica. Presenta distintas alturas que van desde 58 msnm (Hueyapan) hasta 3 000; por ello tiene una variedad de microclimas, desde el semicálido subhúmedo, el templado semidesértico, el templado subhúmedo, el templado húmedo hasta el semifrío subhúmedo. Predominan los templados subhúmedos, es decir, el clima de la Bocasierra. Por el variado gradiente altitudinal, los suelos son de distintos tipos y de fertilidad moderada a alta, aptos para diferentes cultivos. La flora original se ha perdido; sólo se conservan algunas zonas boscosas de pino-encino y algunos bosques más abundantes con liquidámbar y jaboncillos. Se han desarrollado áreas de pastizal inducido que crecen a costa de los bosques. En Zaragoza y Zacapoaxtla funcionan algunos aserraderos.

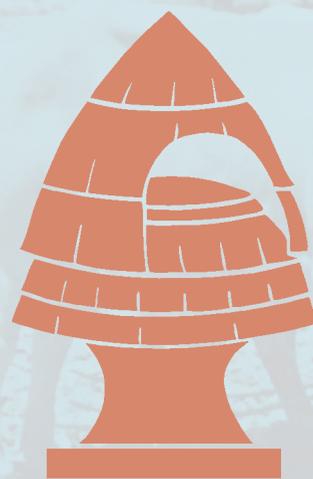
La superficie cultivada es mayormente para autoconsumo. Los productos agrocomerciales son algunas rosáceas (manzana, ciruela, durazno, pera), aguacate, cebada, papa, café, haba, arvejón y trigo. La cebada, el trigo y la avena se utilizan como forrajeros. Lo accidentado del terreno dificulta la introducción de tractores y maquinaria agrícola.

gracias a los subsidios y a los esporádicos envíos de dinero de los padres, que en muchos casos están en calidad de desocupados por la crisis de la industria maquiladora, la baja del empleo urbano y las crisis agrícolas del norte de México.

Población indígena con remesas en dólares. En los últimos diez años se

ha incrementado notablemente la migración indígena y mestiza, en su mayoría joven, a Estados Unidos. Estos migrantes introducen recursos en divisas fuertes en las comunidades indígenas y surge un nuevo sector cuya prosperidad deriva de su alto poder adquisitivo. En términos generales los migrantes no están en condicio-

nes de establecer nuevos negocios agrícolas; prefieren hacer mejoras en sus viviendas y adquirir artículos de confort. Las remesas han generado un importante desarrollo de la construcción y el comercio. Este sector social es sumamente vulnerable, pues depende de las políticas migratorias estadounidenses.





Un mar de flores.

En Teziutlán hay una burguesía agraria fuerte, que aliada con los comerciantes locales ha respaldado el desarrollo de maquiladoras textiles y algo de minería. Este factor, junto con las alianzas políticas como resultado del ávila-camachismo, hace que la plaza amerite un análisis especial. La mayor parte de la tierra es de pequeña propiedad, con pocos ejidos. Hay explotaciones ganaderas en las tierras bajas de este agroecosistema, pero están dedicadas al consumo local.

La actividad industrial está concentrada en Teziutlán, donde hay varias industrias maquiladoras. Como ya mencionamos, Teziutlán es el principal centro comercial y cuenta con toda la infraestructura de una urbe importante: oficinas de gobierno, instituciones bancarias, todo tipo de comercios e industrias. Otro centro comercial destacado es Zacapoaxtla, un centro rector regional.

DECLIVE AUSTRAL DE LA SIERRA (LLANOS DE SAN JUAN Y SAN ANDRÉS, Y SIERRA NORTE)

Ixtacamaxtitlán, Libres, Ocoatepec, Cuyoaco y Tepeyahualco forman un agroecosistema árido. Su altitud oscila entre 2 000 y 3 400 msnm. Es lo que se llama una *sombrilla pluvial*: habitualmente los vientos pasan sin descargar la escasa humedad que han logrado transportar después de precipitar sobre la ladera de la Sierra Madre que *mira* hacia el Golfo. Hay distintos climas, desde los templados subhúmedos y el templado seco hasta el semifrío. Existen varios tipos de

EDUCACIÓN, GESTIÓN Y PROCESOS DE SIGNIFICACIÓN AMBIENTAL EN SAN PEDRO CHOLULA

BODIL ANDRADE* Y BENJAMÍN ORTIZ**

A PARTIR DE LA PREMISA DE QUE los sujetos se apropian del medio ambiente urbano a través de procesos simbólicos,¹ aquí analizamos las narraciones de los ciudadanos de San Pedro Cholula sobre las transformaciones que ha sufrido su medio ambiente.²

* Profesora-investigadora, Universidad Iberoamericana-Puebla.

** Maestría en estudios regionales en medio ambiente y desarrollo, Universidad Iberoamericana-Puebla.

¹ En este trabajo se utilizó la semiótica, disciplina que se encarga de estudiar formas en que se llevan a cabo los procesos de significación en las culturas.

² Nuestro interés se centra en indagar lo que desde un nivel profundo, desde lo que no se ex-

Con este enfoque cualitativo de investigación, nos interesa buscar posibles respuestas al reto de afrontar el crecimiento y la modernización de San Pedro sin perder los valores ambientales y culturales locales. Se investigó acerca de los cambios ambientales que han ocurrido en los últimos 50 años, sobre los actores que han intervenido en tales transformaciones, el papel que

plicita en el discurso de las personas, constituye la raíz y da sentido a lo que aparece en la superficie, es decir, lo que podemos apreciar a través de lo que se dice y de las actitudes que adoptan diferentes sujetos sociales de Cholula ante el medio ambiente.

cada uno de ellos ha desempeñado en el proceso, así como los procesos de significación ambiental existentes en la cultura local.

El municipio de San Pedro Cholula, como parte de la Zona Metropolitana de la Ciudad de Puebla, ha experimentado en las últimas décadas un acelerado crecimiento, lo que ha provocado la fragmentación y especialización del espacio y una fuerte segregación social, así como cambios en la vocación del uso del suelo, por lo que aún se observa que coexisten las localidades rurales y las áreas de reciente urbanización.



Como parte del proselitismo político llevado a cabo por el PRI, el Día Internacional de la Mujer constituye un punto de reunión entre comunidades popolocas y nahuas en las cuales se expone su problemática, San Juan Ixcaquixtla.

En los últimos años el crecimiento demográfico que ha experimentado San Pedro Cholula, ligado a la falta de un ordenamiento territorial, ha generado una compleja problemática ambiental en el municipio, a partir de un incremento en la demanda de servicios de infraestructura hidráulica, un creciente establecimiento de industria ligera, contaminación de los ríos por descargas domésticas e industriales, contaminación del agua subterránea por un inadecuado almacenamiento de la basura, así como asentamientos irregulares en áreas de preservación ecológica, como es el caso del Cerro de las Zapotecas.

Aunado a lo anterior, en San Pedro Cholula se mantienen un intenso intercambio comercial y una gran riqueza cultural producto de su profunda herencia cultural como centro ceremonial y ciudad sagrada durante la época prehispánica. En este municipio aún se pueden observar organizaciones sociales estructuradas a partir de los sistemas de

cargos religiosos, las fiestas patronales, las mayordomías y los *calpullis*, entre otros.

En Cholula hoy día el sistema tradicional de cargos indica quiénes son las autoridades morales, y por tanto sociales de la población, a quienes dota de un capital simbólico específico y bien estructurado. El sistema tradicional de cargos permite definir una unidad social, organizando una red de relaciones jerarquizadas que definen y dan identidad al grupo y también refuerzan su cohesión social.

La investigación encontró diversas y reiteradas oposiciones de valores que crean una tensión en los discursos desde el nivel profundo de la cultura local, por ejemplo: atraso-progreso, respeto-abuso, ignorancia-educación, corrupción-honestidad, suciedad-limpieza, conciencia-inconciencia y precariedad-modernidad. Estas oposiciones o ejes de tensión permean la construcción de todos los espacios sociales cotidianos. Por ejemplo, en el campo religioso se contrastan el des-

pilfarro económico en fiestas religiosas, el fanatismo y la conservación de sus valores y tradiciones.

Dentro del campo de conocimiento social se identificó una transformación de los valores en la juventud y una actitud cerrada hacia lo externo, que se considera causante del deterioro social. En lo político se identificó la mala administración, la corrupción del gobierno y la rotación del mismo entre pocas familias. En lo urbano, la inadecuada planeación del espacio, que ha traído consigo cierto estancamiento de la infraestructura local. Dentro del campo económico se identificaron dos principales actividades: el turismo y el comercio, con la permanencia del trueque. En lo que respecta al campo ambiental, se observó la contaminación y la basura como problemas importantes, y se hizo referencia a la disminución de campos de cultivo, la tala de árboles y la escasez de agua.

Dentro de los polos de tensión se observó, por ejemplo, que el atraso

suelos, desde los no aptos para el cultivo hasta los de fertilidad moderada a alta. En esta zona hay riego tradicional y se están introduciendo pozos con riego por aspersión. Gran parte de la vegetación original ha desaparecido con la incorporación de terrenos para el cultivo, aunque hay aún bosques de pino y oyamel, y magueyeras que se explotan para la extracción de pulque.

La población es mayoritariamente mestiza, pero existen varias comunidades nahuas. En estos municipios es mucha la actividad comercial, especialmente en Libres, que es un centro rector importante y punto de enlace de la Sierra con el Valle de Puebla-Tlaxcala. Por otro lado, conviene mencionar que en Cuyoaco algunas haciendas cultivan cebada. Las fábricas de carrocerías de camiones de Tepeyahualco son una alternativa ocupacional y hay también una población jornalera que se desplaza hacia Veracruz al corte de café. En Tepeyahualco y Libres se cría ganado vacuno, bovino, porcino y caprino, utilizando técnicas intensivas para comercializar los derivados, la carne en canal y la leche.

En este agroecosistema, los grupos domésticos enfrentan la aridez de los terrenos, lo que ha obligado a los campesinos a buscar alternativas muy diversas para poder reproducirse, ya que los cultivos de temporal son realmente inciertos dada la escasez de lluvia; asimismo, la producción comercial de los grandes productores los ha colocado en desventaja frente al mercado, ya que no pueden competir con lo que producen.



Recolector totonaco de miel, Tuzamapan.



Las mujeres nahuas sobreviven combinando trabajo, quehacer y creatividad.

se asocia con la ignorancia, la precariedad, la pequeñez, la suciedad, la indiferencia, el descuido, la incomunicación vial, el despilfarro, la cerrazón, la corrupción y el estancamiento. El progreso se identifica con el crecimiento, la comercialización, la inmigración, el desarrollo urbano, el acceso a bienes, el cambio, la novedad, el avance, la calidad, el embellecimiento, la renovación, el bienestar y la mejoría de la imagen urbana.

En cuanto al espacio, en los relatos la periferia de Cholula (del espacio cholulteca) se relaciona con lo nuevo, lo desconocido, lo ajeno, la agricultura, la Universidad de las Américas, los fuereños, Puebla, San Andrés Cholula, Tlaxcala, el deterioro y el desorden. En contraste, lo religioso, la provincianidad, la tranquilidad, la festividad, el dominio político y económico, la conservación de valores, el egoísmo y la cerrazón que están dentro de la comunidad, representan la cholultecalidad, que se encuentra en el centro de la percepción colectiva.

Así, la llamada cholultecalidad marca el “nosotros”, en contraste con lo externo: “ustedes”, seleccionando así los valores culturales que construyen la identidad de la comunidad y que al mismo tiempo marcan los límites de ésta.

En cuanto al pasado, se encontró que la limpieza, la existencia de árboles, el agua del Popocatepetl y los pozos se ligan a valores positivos, como seguridad, amabilidad, tranquilidad, sencillez, belleza, confianza, libertad, familiaridad, nobleza, festividad, moral, respeto a mayores, humildad y comunicación entre padres. En contraste, las calles precarias y oscuras, las casas rústicas y los caminos sucios se ligan a valores negativos, como el atraso, la pobreza, la oscuridad y la precariedad.

En el presente se percibe que la transformación del medio ambiente natural está ligada a la contaminación atmosférica, la escasez de árboles y agua, la contaminación, la ausencia de ríos, así como a los campos de cultivo

escasos y a las áreas verdes descuidadas; pero por otra parte, a aspectos positivos como el progreso, el empleo, el mejoramiento de las comunicaciones con la capital, la tranquilidad, la belleza y la tradición.

El medio ambiente social se asocia en la actualidad con el transporte, el aumento de casas, los automóviles, el turismo, el alumbrado, el servicio público, el comercio, las calles pavimentadas, el crecimiento poblacional, la basura, los medios de comunicación, todo lo cual está relacionado con la desconfianza, una menor amabilidad y la suciedad en la ciudad.

Cabe destacar que conforme a la percepción del cholulteca, los factores que han desatado esta transformación ambiental del pasado al presente se relacionan con el comercio, el turismo, la Universidad de las Américas, el crecimiento urbano, las fábricas y los medios de comunicación.

Respecto al futuro, observamos la ausencia del medio ambiente natural, que se transforma en el esce-

VALLES DE SAN MARTÍN-PUEBLA-ATLIXCO (VALLE POBLANO Y VALLES DE ATLIXCO Y MATAMOROS)

Estos valles configuran un agroecosistema cuya actividad económica y productiva está altamente diversificada. Sus polos son Puebla, San Martín Texmelucan, San Pedro Cholula y Atlixco. Lo conforman 26 municipios: Tlahuapan, San Matías Tlalancaleca, San Salvador el Verde, San Martín Texmelucan, San Felipe Teotlalcingo, Chiautzingo, Huejotzingo, Domingo Arenas, Tlaltenango, San Miguel Xoxtla, San Nicolás de los Ranchos, Calpan, Juan C. Bonilla, Coronango, Cuautlancingo, Puebla, San Pedro Cholula, San Andrés Cholula, San Gregorio Atzompa, Santa Isabel Cholula, Ocoyucan, Nealtican, San Jerónimo Tecuaniapan, Tianguismanalco, Tochimilco y Atlixco.

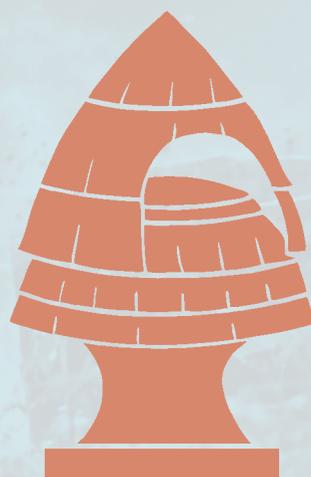
Las poblaciones se ubican entre 2 000 y 2 500 msnm y su clima es templado subhúmedo con lluvias en verano. Las que están arriba de 2 500 msnm tienen clima semifrío con lluvias en verano. En los volcanes hay pradera de alta montaña y en las faldas inferiores de la Sierra bosques de pino, encino y ayomel. En las tierras de los valles la producción agrícola es cíclica y permanente, con riego y temporal.

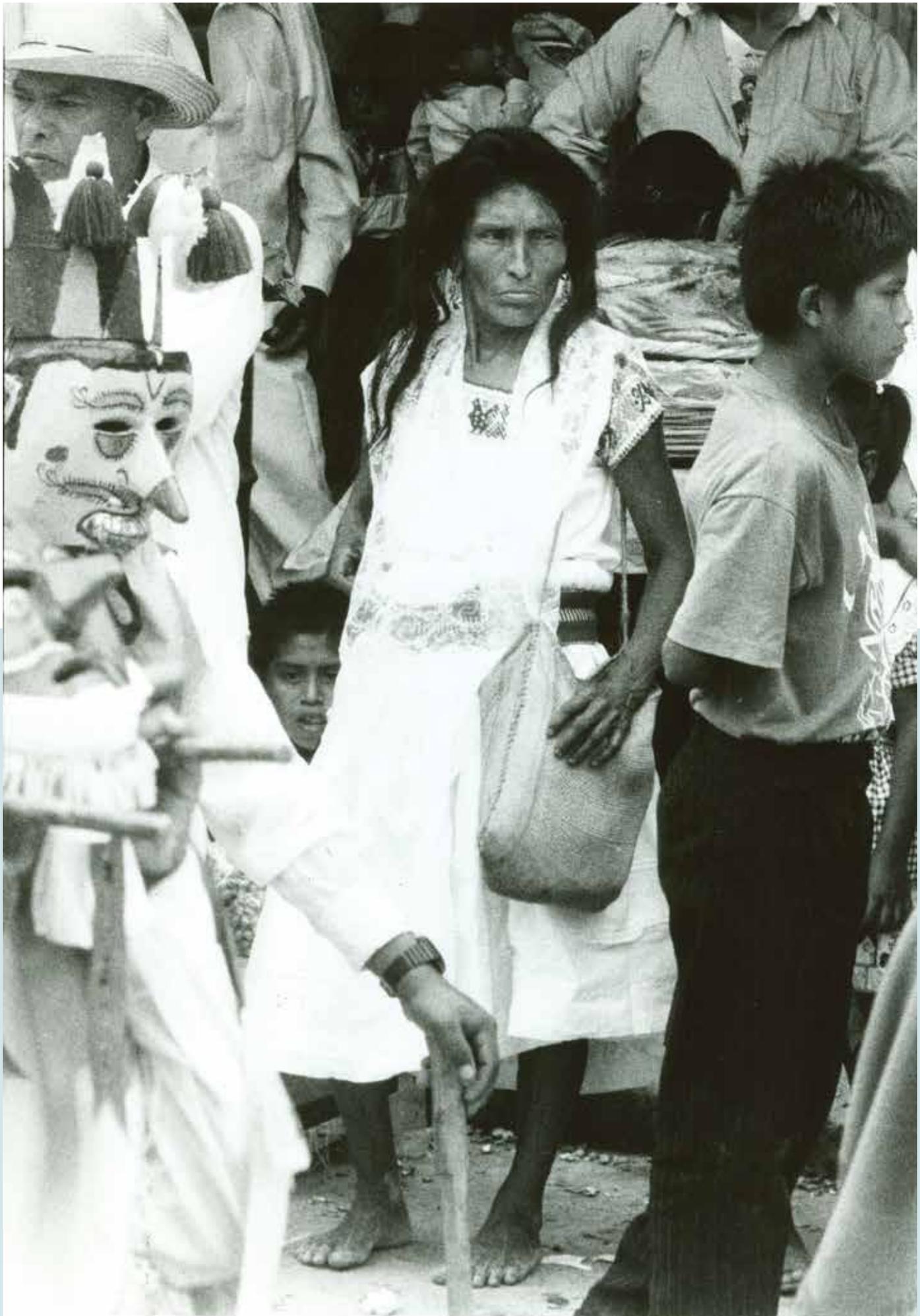
Estos valles concentran la mayor parte de la población y de las actividades políticas, comerciales e industriales del estado. Si bien existen comunidades nahuatlas, los centros urbanos han recibido fuertes contingentes migratorios que marcan una gran diversidad de indígenas en la ciudad.

nario pronosticado. Aparecen el crecimiento poblacional, el tráfico, el desempleo y la pobreza, ligados a la inseguridad, la violencia y la intranquilidad de Cholula. En contraste con esto, el futuro deseado se plasma en una imagen en que aparecen los árboles y el agua en el medio ambiente natural, relacionados con va-

lores positivos como la belleza, la seguridad, el orden de la juventud, la sencillez, el trabajo, la honestidad, la paz, la tranquilidad, el respeto, la unión y la apertura; pero también, por otra parte, el alumbrado, la limpieza, el turismo y la educación, como aspectos relevantes del medio ambiente social.

Tras obtener tales resultados, se propone crear círculos de reflexión y gestión ambiental comunitaria en donde se cuestione a los sujetos respecto a cómo integrar los cambios del progreso y el crecimiento urbano sin deteriorar el medio ambiente local a partir de la propia identidad cholulteca.





Máscaras.

VALLE DE TEPEACA (VALLE POBLANO, LLANOS DE SAN JUAN Y SAN ANDRÉS, Y VALLE DE TEHUACÁN)

Lo configuran 17 municipios: Tepeaca, Cuautinchán, Tecali de Herrera, Mixtla, Cuapiaxtla de Madero, Los Reyes de Juárez, San Salvador Huixcolotla, Santo Tomás Hueyotlipan, Tochtepec, Tecamachalco, Tlanepantla, Quecholac, General Felipe Ángeles, Acatzingo, Yehualtepec, Palmar de Bravo y Chapulco. No tiene ríos de importancia, pero cuenta con extensos sistemas de regadío. Posee clima templado subhúmedo con lluvias en verano. Su altura oscila entre 2 000 y 2 500 msnm. Tiene suelos calizos. Se produce maíz, frijol, cebada y centeno y cultivos perennes, como alfalfa, manzana, durazno, limón y aguacate. La avicultura industrial es muy importante y le sigue en menor grado la cría de ganado bovino y porcino. La población indígena prácticamente desapareció, pero se han asentado núcleos de migrantes en los centros urbanos.

LLANOS DE SAN JUAN (LLANOS DE SAN JUAN Y SAN ANDRÉS, Y VALLE POBLANO)

Se encuentra en el centro del estado, al este de la capital, e incluye 16 municipios: Amozoc, Tepatlaxco de Hidalgo, Acajete, Nopalucan, San José Chiapa, Rafael Lara Grajales, San Salvador el Seco, Soltepec, Mazapiltepec de Juárez, Oriental, San Nicolás Buenos Aires, Guadalupe Victoria, Chilchotla, Lafragua, Quimixtlán y Chichiquila. Están en una cuenca endorreica que no tiene ríos importantes y su clima es templado subhúmedo con lluvias en verano; cerca del Pico de Orizaba es semifrío subhúmedo con lluvias en verano. La flora original fue sustituida por cultivos comerciales y pastizales. Cuenta con pozos para riego. Existe una buena producción lechera. Tiene algunos establecimientos industriales de escasa importancia. Carece de población indígena.

LLANOS DE SAN ANDRÉS (LLANOS DE SAN JUAN Y SAN ANDRÉS)

Sus actividades principales son las agropecuarias y lo forman siete municipios: Tlachichuca, Aljojuca, San Juan Atenco, Chalchicomula de Sesma, Atzitzintla, Cañana Morelos y Esperanza. Sus recursos hidráulicos son escasos y posee una gran variedad de climas: semifrío subhúmedo (volcán), templado subhúmedo en los llanos y semiseco templado en el sur; todos los climas tienen lluvias en verano. Es una región de la meseta poblana que presenta suelos arenosos, con praderas de alta montaña y bosques de oyamel, pino y encino en las cumbres del volcán; bosques de pino, encino y tascate con arbustos en las faldas de la Sierra, y matorrales desérticos y pastizal inducido, así como cultivos comerciales cíclicos y permanentes en las partes centrales. Se emplea maquinaria agrícola y su producción de maíz es grande, además producen frijol, trigo, hortalizas y rosáceas. Existen pocos establecimientos industriales, que habitualmente son textiles. Actualmente carece de población indígena.

AGROECOSISTEMA AGROPECUARIO INDUSTRIAL DE TEHUACÁN (VALLE DE TEHUACÁN)

Es el de mayor preponderancia económica entre las regiones del sur, ya que en él se desarrollan las principales actividades agrocomerciales, pecuarias y agroindustriales, y con los municipios conexos a Tehuacán representa el mayor foco de atracción de mano de obra. Se produce mayormente maíz, hortalizas y caña de azúcar. La avicultura de esta zona es la de mayor presencia en el sur del país y al ganado vacuno le corresponde un orden secundario.



El tejido de sombrero es una de las actividades económicas complementarias de los ancianos mixtecos de Tonahuixtla que deja magras ganancias, Santo Domingo Tonahuixtla, San Jerónimo Xayacatlán.

Está conformado por los municipios de Tehuacán, Altepexi, Zinacatepec, San Gabriel Chilac, San José Miahuatlán, Ajalpan y Coxcatlán. Se halla a 1 600 msnm; las estribaciones serranas llegan a una altitud de 2 700 a 2 900 msnm. De la misma manera, el valle va descendiendo en forma gradual de noroeste a sureste, de 1 600 en el municipio de Tehuacán a 1 100 msnm en el de San José Miahuatlán.

Los sistemas climatológicos reinantes varían de templados subhúmedos en el municipio de Tehuacán a secos semicálidos en Altepexi, San Gabriel Chilac y Ajalpan, y se convierten en secos muy cálidos en Zinacatepec, San José Miahuatlán y Coxcatlán. Pertenece a la cuenca del Papaloapan y lo recorren dos ríos principales, el Zicaxtla y el Tehuacán, que provienen de los manantiales cercanos a Santa María del Monte en la sierra de Zapotitlán.

Su orografía configura un desarrollo dual en la población. En las partes serranas hay alta marginación, mientras que en el valle están las concentraciones urbanas que cuentan con todos los servicios —proporcionados por el Estado— y se desarrollan cultivos de granos básicos de riego intensivo, hortalizas, caña de azúcar y café; allí existe asimismo una infraestructura de granjas avícolas de grande y mediana escala, así como ganado bovino de establo (en Tehuacán y Zinacatepec).

La ciudad de Tehuacán posee industrias manufactureras que forman el corredor agrocomercial e industrial más importante del sur del estado.

AGROECOSISTEMA AZUCARERO HORTÍCOLA DE IZÚCAR DE MATAMOROS

(VALLES DE ATLIXCO Y MATAMOROS)

Incluye los municipios de Izúcar de Matamoros, Chietla, Tilapa, Tlapanalá, Atzala, Tepeojuma y Epatlán. El área se encuentra situada en el Valle de Matamoros, un valle amplio y regular en donde la altitud oscila entre 1 000 msnm en el municipio de Chietla y 1 144 msnm en Atzala, 1 229 msnm en Tilapa, 1 300 msnm en Izúcar, 1 340 msnm en Epatlán, 1 140 msnm en Tlapanalá y 1 480 msnm en Tepeojuma.

En la cuenca del río Atoyac, los ríos Atotonilco y Nexapa recorren los valles del norte, en tanto que al sur llegan los tributarios temporales del Atoyac, que forman barrancas considerables. Los ríos Ahuehuevo y Atila, tributarios de la subcuenca del río Nexapa, que nacen de las faldas del Iztaccíhuatl, bañan el área de norte a sur.

Los climas son semicálidos y cálidos subhúmedos, y sólo en el municipio de Chietla reina el cálido húmedo, todos los cuales tienen lluvias en verano y su temperatura media anual es superior a 22° C, y en el mes más frío rebasa 18°. La flora es de selva baja caducifolia asociada a una vegetación arbustiva en las zonas montañosas; las partes planas se han deforestado por los cultivos de temporal o los destinados al ganado bovino.

La actividad principal es la agricultura, con cultivos de temporal y de riego. En los de temporal se siembra maíz y frijol para autoconsumo, y sorgo y cacahuete para comercialización. Los cultivos de riego son todos comerciales: la caña de azúcar, las hortalizas (jitomate, tomate, cebolla, calabacita, ejote y cilantro), las flores y el aguacate.

AGROECOSISTEMA DE TEMPORAL CON RIEGO ESCASO Y GANADERÍA DE CRÍA (MIXTECA, VALLES DE ATLIXCO Y MATAMOROS, Y VALLE DE TEHUACÁN)

Incluye la mayoría de los municipios del sur; se dedican a las cosechas de temporal, principalmente maíz y frijol, y en forma aislada calabacita, intercalada la mayoría de las veces con el maíz. Este complejo de cultivos se complementa con el



En vísperas del comienzo de la ceremonia.

ciclo agrícola del cacahuete y de forrajeras como la cebada y el sorgo, entre otras. En su mayoría los cultivos son de subsistencia y corresponden a comunidades que expulsan mano de obra en alto índice. El pastoreo del ganado caprino y bovino es de carácter doméstico.

Incluye los municipios de Acatlán de Osorio, Acteopan, Ahuatlán, Atzitzihuacán, Cohuecán, Chiautla de Tapia, Chinantla, Eloxochitlán, Guadalupe, Ixcamilpa de Guerrero, Jolalpan, Juan N. Méndez, Molcaxac, Nicolás Bravo, San Antonio Cañada, San Juan Ixcaquixtla, San Pedro Yeloixtlahuaca, Santiago Miahuatlán, San Sebastián Tlacotepec, Tepemaxalco, Tepexi de Rodríguez, Tepanco de López, Tepexco, Teopantlán, Vicente Guerrero, Xochiltepec y Zoquitlán.

Tiene una altitud promedio que fluctúa entre 700 y 1 800 msnm. En toda el área hay terrenos abruptos y zonas cerriles; los terrenos planos propios para la agricultura son pequeños. Los climas son de tres tipos: seco, semiseco y semiseco muy cálido con temperatura media anual superior a 22° C, y en el mes más frío de 18°; cálidos y semicálidos húmedos y subhúmedos, con temperatura media anual de 18° a 22° C; templado y templado subhúmedo con temperatura media anual promedio de 12° a 18° centígrados.

Existe una gran diversidad de suelos, muchos de ellos fértiles, pero por la escasez de agua su explotación es muy baja. Dominan los cultivos de temporal. Una zona cafetalera está ubicada al sureste del estado, entre los municipios de Eloxochitlán, San Sebastián Tlacotepec y Zoquitlán. La agricultura es de autosubsistencia (maíz y frijol), complementada con cultivos comerciales de hortalizas (tomate, jitomate, cebolla y ejote), de temporal en su mayoría, y de gramíneas como el sorgo y el cacahuete. El ganado es poco y para el autoconsumo; ovino, caprino y mular; también crían gallinas, guajolotes y patos.

AGROECOSISTEMA HORTÍCOLA DE RIEGO CON AGRICULTURA DE TEMPORAL (MIXTECA, VALLE POBLANO, Y VALLES DE ATLIXCO Y MATAMOROS)

Está integrado por los municipios de Atoyatempan, Coatzingo, Huaquechula, Huehuetlán el Chico, Huitziltepec, Piaxtla, Tecamatlán, Tepeyahualco de Cuauhtémoc, Xochitlán de Todos Santos y Zacapala. Sus altitudes son cercanas a 940 msnm en Tecamatlán y a 2 000 en Xochitlán de Todos Santos. Todos estos municipios se encuentran en planicies con declives ligeros. Predominan tres sistemas climatológicos: cálido y semicálido subhúmedo con lluvias en verano, con temperaturas que oscilan entre 22° y 18° C; semiseco muy cálido; y templado subhúmedo, con lluvias en verano y fríos de hasta 3 grados.

Todos están en la cuenca del río Atoyac, sus suelos son susceptibles de aprovecharse para actividades agropecuarias, y se encuentran en áreas de temporal con una mediana o pequeña infraestructura de riego. Se observa la monopolización del agua y de las tierras fértiles por un sector de la población, ya que ésta se localiza básicamente en las cabeceras municipales. Combinan los cultivos de temporal con otros, como papaya, melón, tomate, jitomate, cebolla, aguacate, flores, y otros de menor importancia.

AGROECOSISTEMA ÁRIDO CON AGRICULTURA INCIPIENTE Y GANADERÍA EXTENSIVA (MIXTECA Y VALLE DE TEHUACÁN, Y VALLES DE ATLIXCO Y MATAMOROS)

Está conformado por 29 municipios: Acatlán, Acteopan, Ahuatlán, Atzitzihuacán, Cohuecán, Chiautla, Chinantla, Eloxochitlán, Guadalupe, Ixcamilpa de



Mujer mixteca que muestra su vestimenta característica usada actualmente por pocas ancianas en Petlalcingo.



Entre más pobres más gustosos.

Guerrero, Jolalpan, Juan N. Méndez, Molcaxac, Nicolás Bravo, San Antonio Cañada, Ixcaquixtla, San Pedro Yeloixtlahuaca, Santiago Miahuatlán, San Sebastián Tlacotepec, Huehuetlán el Grande, Tepemaxalco, Tepexi de Rodríguez, Tepanco de López, Tepexco, Teopantlán, Vicente Guerrero, Xochiltepec y Xochitlán Todos Santos. Se trata de las zonas de mayor marginalidad y que expulsan más población. La ganadería caprina es de menor importancia y la complementa una agricultura incipiente que mayormente sirve como forraje (maíz). La recolección de diversos productos como frutos de cactáceas y fibras sirve para la manufactura artesanal; se cultivan además algunas leguminosas.

Predominan tres climas: semicálido húmedo con lluvia en verano, que oscila entre 22° y 18° C; cálido subhúmedo, con una media superior a 22°; y semiseco muy cálido con escasas lluvias en verano, con una media de 18° a 22°, con temperaturas inferiores a 18° C en invierno. Son áreas de alta expulsión de población y existe un arraigo notable en las comunidades de origen. La población residente es menor de cinco años o mayor de 35.



Gallo, Sierra Norte, textil otomí

Un acercamiento a los pueblos indígenas de Puebla

MICHEL DUQUESNOY,* ELIO MASFERRER,** IVÁN G. DEANCE,*** DAVID LAGUNAS,****
ALEJANDRA GÁMEZ,***** JAIME MONDRAGÓN***** Y NORMA BARRANCO*****



COMO SE EXPUSO EN EL ENSAYO ANTERIOR, MIENTRAS QUE LOS NAHUAS se hallan dispersos por todas las regiones del estado, sobre todo en la Sierra Norte, el Valle de Tehuacán y los Valles de Atlixco y Matamoros, los demás grupos se han concentrado en tres regiones. Los totonacos, otomíes y tepehuas habitan en la Sierra Norte; los popolocas, mixtecos y mazatecos tienen sus asentamientos en el Valle de Tehuacán —mayoritariamente— y en la Mixteca. En este ensayo pretendemos mostrar una panorámica de las características culturales de estos grupos lo cual sirve de introducción a los siguientes ensayos, mucho más detallados.

LOS NAHUAS

EL QUE HABLA CON AUTORIDAD

Una etimología posible hace del nahua “el que habla con autoridad o conocimiento”. El *nahuatlaca* es “la persona superior, que manda”. Es un Señor.¹ Probablemente tal autoridad se deriva del hecho de que los nahuas antiguos afirmaban tener una procedencia de los cuatro (*nahui*) rumbos del universo que habían organizado en cuatro regiones geopolíticas. Vemos de igual manera que el que afirma detentar una autoridad por la economía de la palabra, afirma sencillamente su humanidad y, por lo tanto, se distingue del reino animal y del reino bárbaro no nahua.

DE UNOS ASPECTOS GENERALES

Los nahuas actuales gozan de mucha fama en la República. Su alto número de población, que se estima alrededor de 1 400 000 hablantes (es decir, un promedio de 27% de la población indígena total), la justifica, ya que su rol histórico ha sido fundamental en el desarrollo de México. Sus aportes a la evolución socioantropológica

* Profesor-investigador, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, UAEM.

** Profesor-investigador, ENAH. Presidente de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones.

*** UIEV. Alumno del Posgrado Integrado en Historia y Etnohistoria, ENAH.

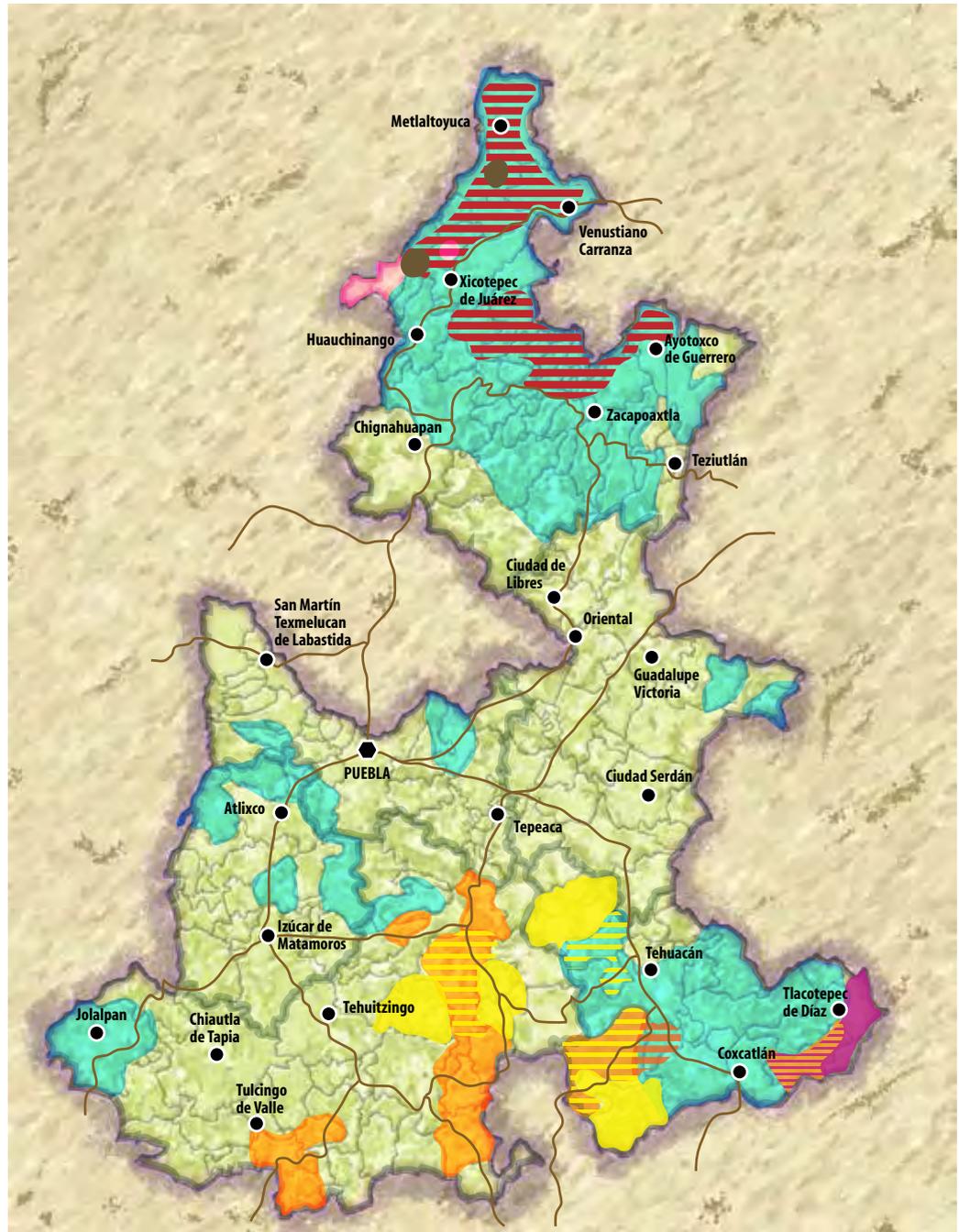
**** Profesor-investigador, Área Académica de Historia y Antropología, UAEM.

***** Profesora-investigadora, Colegio de Antropología Social, BUAP.

***** ITESUR-UAEM. IFTE. Alumno del Posgrado Integrado en Historia y Etnohistoria, ENAH.

***** Profesora-investigadora, Colegio de Antropología Social, BUAP.

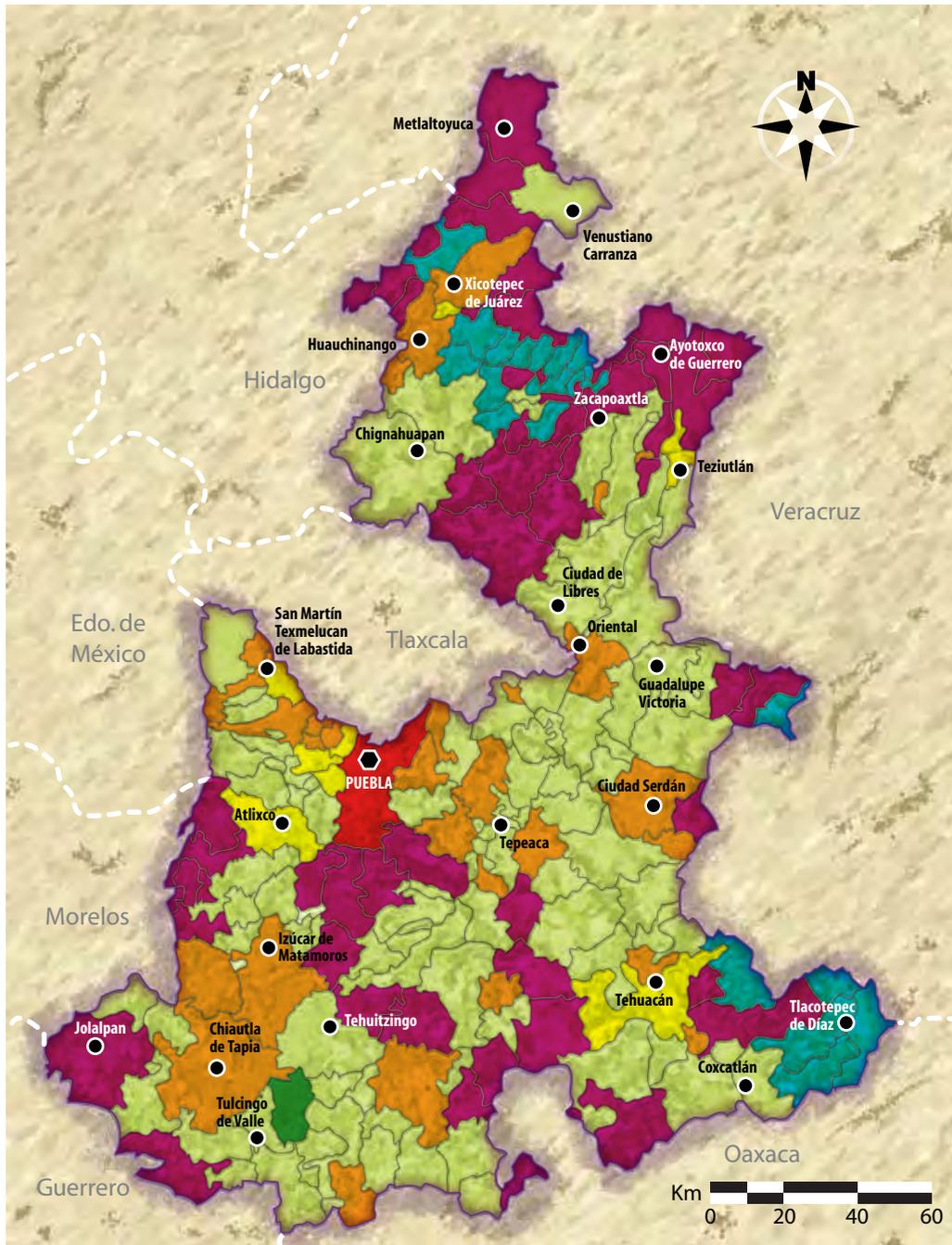
¹ Véase D. Brinton, *On the Words “Anahuac” and “Náhuatl”*, citado por Vargas Ramírez en “Los nahuas de la Huasteca veracruzana” en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región oriental*, México, INI/Sedesol, 1994, pp. 115-117.



Asentamientos indígenas

Nahuas	●		
Mixtecos	●		
Chocho-popolocas	●		
Tepehuas	●	División interregional	—
Totonacos	●	División municipal	—
Mazatecos	●	Ciudades	●
Otomíes	●	Carreteras	—

MAPA 6. Asentamientos indígenas.



Niveles socioeconómicos

En orden descendente:

Nivel	%	Municipios
7	26.53	1
6	15.24	10
5	10.02	34
4	0.03	1
3	24.63	91
2	11.00	59
1	4.86	21

El porcentaje se refiere a la concentración de población (obsérvese que la capital, que forma un solo municipio, tiene la mayor concentración y es el municipio con mejor nivel socioeconómico)

Ciudades 
 División municipal 

MAPA 7. Niveles socioeconómicos.



Además de cumplir con las labores domésticas, las mujeres totonacas aprovechan la lavada en el río para convivir y platicar, Caxhuacan.

EL SINCRETISMO DUAL EN UNA COMUNIDAD NÁHUAT DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

MARÍA EUGENIA SÁNCHEZ*

EL EJE CENTRAL DE LA CULTURA de San Miguel Tzinacapan está constituido por dos ámbitos de creencias y de prácticas relativamente independientes, uno arraigado en la tradición prehispánica, el otro en un catolicismo colonial modernizado. Los dos se combinan, sin confundirse, para enfrentar aspectos distintos de la vida de la comunidad indígena. El concepto del diablo y la práctica de las danzas parecen vincular lo prehispánico y lo católico-colonial. Sin

* Profesora-investigadora, Universidad Iberoamericana-Puebla.

embargo, a lo largo de la historia de la localidad se han ido conformando diversas identidades “modernas” que curiosamente parecen adquirir su fuerza al injertarse en ese eje central dual.

Al mundo de creencias y prácticas relacionadas con el *Talokan* le corresponde garantizar la vida, la salud y el alimento mediante su gestión de los mecanismos de agresión y defensa. La estructura de curandería y brujería favorece el funcionamiento de este subsistema. El *Talokan*, nuestra madre-padre tierra, es un mundo subterráneo, “otro” mundo y “otro” tiempo que abarca toda la tierra;

es *kampa yetok mero tonaluayo*, “en donde se encuentra nuestra verdadera raíz”. En el *Talokan* habitan los *Amotokniuan*, seres sobrenaturales o “hipernaturales” que cotidianamente penetran en la vida de los sanmigualeños a través del “susto” y la “maldad” impactando las entidades anímicas del ser humano como el *tonal*. El curandero-brujo desempeña un papel central en esta dinámica. Pero el *Talokan* es no solamente el lugar donde habitan los seres sobrenaturales, es sobre todo la bodega del mundo; en él hay “ollitas” con la esencia del agua, del aire, de los rayos y del maíz. Es

de Mesoamérica fueron de suma importancia. No se puede reducir la población nahua a la sola cuenca del Valle de México ya que migró, por varias razones, no sólo hacia varios lugares del territorio mexicano, sino también hacia tierras remotas del subcontinente centroamericano, como Honduras, El Salvador y Nicaragua.

Es un error común confundir a los nahuas con los aztecas o, peor, confundir el mexicano con el azteca. De hecho los aztecas constituyeron una ola tardía de las migraciones nahuas; entre ellos encontramos a los mexicas que lucieron en la bella Tenochtitlán.² ¡Hoy día ya no existen *físicamente* los aztecas ni los tenochcas ni los mexicas! Además, ningún hablante de una variable dialectal del náhuatl afirmará ser azteca. Sin embargo, nada justifica negar a los remotos descendientes de los antiguos movimientos migratorios nahuas la pertinencia y las riquezas culturales que les singularizan hasta la fecha. En la actualidad todos los nahuas son políticamente mexicanos, pero no todos los mexicanos son culturalmente nahuas.

En varias zonas del estado de Puebla, los nahuas suelen autodenominarse *maseualmej*, es decir, “campesinos”, “gentes de la tierra”. Es muy probable que esta denominación —que para nada es inocente— tenga su origen en la antigua estratificación social de los aztecas, que distinguieron entre los *pilli*, los señores, la clase de élite y los *macehualtin*, el pueblo. Se acepta en la actualidad que esta manera de

² Si seguimos a Duverger, *azteca* no es un sinónimo de *mexica* ya que “*mexica* sólo aparece después de la instalación del poder *mexica* en Tenochtitlan” (*Lorigine des Aztèques*, Paris, Seuil, 1983, p. 117).



Los niños entre juegos y tareas domésticas aprenden los quehaceres de la casa y del campo.

nombrarse a sí mismos refleja el carácter campestre de esta cultura.³ Eso se resiente en toda su cosmovisión, que considera a la tierra el centro fundador del ciclo vital. Real y literalmente, es al ras del suelo donde gira su visión del mundo y del ser humano. Como asegura Jesús Morales: “Después de su existencia nómada, entendieron que *ellos mismos eran tierra*, que eran maíz...”⁴ No se puede negar y menos olvidar que la realidad cotidiana de la cultura de los nahuas depende esencialmente de los ciclos agrícolas y de las relaciones entrecruzadas, buenas o malas, con la naturaleza, que se encuentra en el teatro privilegiado de las entidades extrahumanas; sin embargo, es menester afirmar que tal preocupación hacia la tierra no impide a los nahuas insertarse, a veces con dificultades, en las mutaciones geopolíticas nacionales e internacionales. No escapan a la globalización, sea económica, religiosa, cultural, etcétera.

Hay que admitir que el conocimiento que tenemos del México antiguo se restringe en gran parte al de las ciudades. En ese sentido, los historiadores y los arqueólogos documentan con mucho éxito los datos primordiales relativos a lo que era la aristocracia militar, religiosa, política, económica. Pero al ir más lejos, los datos resultan insuficientes para proporcionar una idea precisa y amplia de lo que eran los modos de pensar y organizarse de los campesinos. Es posible que solamente las investigaciones sobre los nahuas contemporáneos nos proporcio-

³ Por ejemplo, en el estado de Guerrero los nahuas se vanaglorian de ser “hombres del campo”, “rancheros”.

⁴ En *On o t'ian. Antigua palabra. Narrativa indígena chol*, Azcapotzalco, UAM, 1984, p. 115. El subrayado es nuestro.

el lugar de la abundancia. Este ámbito de la religiosidad, arraigada en el universo prehispánico, enfatiza el bienestar en el “más acá”, y su funcionamiento está poco ligado al comportamiento ético.

En el subsistema vinculado al catolicismo colonial lo central es el Santo Patrón. Los sanmigueleros veneran a San Miguel, que con su traje de conquistador fue capaz de vencer al diablo, ese que aplastado a sus pies todos saben que está vivo. El diablo se muestra como el enlace simbólico entre el subsistema de creencias prehispánico y el católico. El 29 de septiembre es el eje del tiempo sanmiguelero y nada funciona en San Miguel de manera tan regular y excelente como el ciclo ceremonial, incluso en tiempos de intensas fricciones políticas internas y de crisis económicas severas. Al menos eso hemos observado desde 1973 hasta 2002. Las danzas, que son una de las manifestaciones más importantes de la fiesta, aparecen como un puente entre

los ritos prehispánicos y el culto católico. Las creencias y los rituales relacionados con San Miguelito se orientan a celebrar la vida comunitaria y a asegurar la salvación eterna, su interés está en el “más allá” y se relacionan más con el comportamiento moral. Entre ambos subsistemas, el de origen prehispánico y el de origen colonial, hay un flujo de ida y vuelta, pero cada uno tiene su propia dinámica. Se trata de un sincretismo dual que hace presente la fisura entre lo prehispánico y lo colonial y que paradójicamente ha permitido a la vez la resistencia y la movilidad de la cultura sanmiguelera.

Las efervescencias de la historia nacional durante los siglos XIX y XX afectaron profundamente a la comunidad de Tzinacapan y a toda la zona. Aún está viva la memoria de su participación en las luchas contra los franceses invasores del territorio, que llegaron hasta la Sierra Norte. La influencia del general indígena Juan Francisco Lucas, originario de Xochiapulco y miembro

de la Logia de la Montaña, arraigó en la zona el espíritu liberal y modificó la fisonomía psicosocial de las comunidades. La Ley Lerdo de 1867 dio inicio a una serie de despojos de tierras y a una feroz lucha por defenderlas. Las arbitrariedades que continuaron a principios del siglo XX al arribar grupos de mestizos atraídos por las posibilidades mercantiles del cultivo del café están grabadas en la memoria colectiva. La Revolución mexicana, en la que los mestizos cuetzaltecos eran villistas y las comunidades indígenas carrancistas, dejó una profunda huella en la región. El dinamismo combativo de numerosos maestros que llegaron a la zona en el periodo posrevolucionario y que enfrentaron a los caciques que hasta los años setenta controlaron el poder formal marcó el ámbito de la política local.

El surgimiento de un grupo de testigos de Jehová en los años cuarenta a raíz de las dificultades habidas durante el reparto agrario; las migraciones a partir de los años se-



Para los niños totonacos es una obligación ayudar en el oficio familiar, convirtiendo el trabajo en diversión, Tlacuilotepec.

senta a las ciudades de Puebla y México, como albañiles los hombres, como empleadas domésticas las mujeres; las “cuadrillas” orientadas hacia la costa del Golfo para participar en la zafra de la caña, o la inserción en el ejército introdujeron nuevos patrones culturales.

La interacción intensa con organismos no gubernamentales, como Prade A.C. (Proyecto de Animación y Desarrollo, Asociación Civil), que a partir de la década de los setenta favoreció el surgimiento de numerosos dirigentes de organizaciones hombres y mujeres,

de maestros y de investigadores locales; la acción conjunta de la comunidad con grupos de profesionistas como los del Colegio de Posgraduados de Chapingo, con asociaciones de mujeres como la *Maseualsiuamej*, con programas asistencialistas gubernamentales; y ahora la migración creciente ya no sólo a Puebla o México sino también a Estados Unidos han hecho que la cultura y la identidad de los indígenas de la región hayan estado en constante reelaboración.

Nuevas identidades grupales se fueron tejiendo en todos estos proce-

sos: de maestros, de dirigentes de organizaciones, de líderes intelectuales, de mujeres organizadas, de migrantes. Sin embargo, el núcleo fundamental de la cultura sanmigueléña, el sincretismo dual del *Talokan* y San Miguel no solamente ha subsistido, sino que en los últimos 30 años parece haberse reforzado como eje cultural de la colectividad, al mismo tiempo que la vida cotidiana se ha modificado y que las nuevas identidades grupales se han injertado en ese núcleo mediante diversos mecanismos.



Sobrevivientes de la deforestación.

nen posibilidades de perspectiva acerca de las tradiciones del *maseual* precortesiano, lo cual no implica que la población indígena nahua no cambiara en el transcurso de los cinco últimos siglos. Es obvio que en lo que fueron las conquistas militares y espirituales, incidieron ciertos factores irremediables de cambio en los modos de pensar y de concebir. Pero la estructura cultural se alteró poco, integrando, rechazando o modificando nuevos rasgos culturales que llegaron con los españoles o fueron impuestos por ellos. La cuna cultural se modificó poco, tal como la cuna de un río que se enriquece con los numerosos afluentes que la fecundan. Así, la cuna cultural de los nahuas contemporáneos queda esencialmente determinada por su relación original con la tierra-madre, la *taltikpaknana* de los *maseualmej* de la Sierra Norte de Puebla. Es obvio que investigar sobre las representaciones de su cosmovisión singular, para luego descifrarlas, nos encamina a una posible comprensión de lo que *era* su antigua visión. Pero siempre es preciso considerar la evidencia de las mutaciones y de sus posibles consecuencias de carácter cultural.

Los diversos grupos nahuas se dispersaron por el México antiguo antes de la Conquista y este movimiento de dispersión física ha seguido hasta los tiempos actuales. Hoy se encuentran nahuas en casi todos, si no en todos, los estados de la República, aun cuando sean unos centenares. Principalmente se hallan en 13 de ellos, sobre todo en Puebla, Veracruz, México, Distrito Federal, Tlaxcala, Jalisco y Nayarit. Se puede observar que la ocupación territorial de los varios grupos nahuas ha determinado en gran medida su devenir en el proceso de la Colonia, así como sus respuestas culturales (desaparición física o cultural, asimilación, aculturación). Frente a los conquistadores, numerosas colectividades nahuas prefirieron refugiarse o quedarse aisladas en zonas poco hospitalarias.

O al revés: los colonos no vieron la utilidad de penetrar en estas regiones que el antropólogo Aguirre Beltrán llamó “zonas de refugio”. Tal dispersión justifica una relativa falta de homogeneidad entre los distintos grupos, pero es imposible negar que existen puentes culturales que unen a los nahuas entre sí. Se puede afirmar que su idioma, aun con numerosas variedades dialectales, aparece como el principal vínculo. Así, solamente las zonas rurales, relativa o totalmente aisladas de los centros urbanos, escaparon en gran parte hasta la segunda mitad del siglo XIX a la occidentalización hispánica y luego a los efectos de la mexicanización posrevolucionaria del territorio. Tal aislamiento favoreció una suerte de *casi* pervivencia de *ciertos* rasgos y de *ciertas* prácticas prehispánicas. Pero para estas fechas tal pervivencia es imposible, ya que los efectos del mestizaje cultural se hacen sentir en las zonas más remotas de las regiones ocupadas por los nahuas.

No pretendemos afirmar, sin embargo, que los nahuas estén desapareciendo. Existe entre ellos la fuerte y notable determinación de salvaguardar los moldes principales de su cultura. Pero entre los jóvenes se puede observar una valoración muy fuerte de las normas nacionales, ya que buena parte de ellos migran a las ciudades para encontrar empleos temporales o definitivos. También muchos hombres eligen salir de sus comunidades para trabajar por temporadas fuera de sus pueblos (sin hablar de las migraciones hacia Estados Unidos). Esto impide, entre otras cosas, la perpetuación de la repartición tradicional entre los géneros.

EL RÍO ZEMPOALA: FRONTERA SIMBÓLICA DE LOS TOTONACOS DE LA SIERRA

LEOPOLDO TREJO*

EL RÍO ZEMPOALA CONSTITUYE una frontera natural entre los grupos nahuas y totonacos de la Sierra Norte de Puebla. Nace cerca de la cabecera distrital de Tetela de Ocampo y corre de suroeste a noreste cruzando la sierra hasta llegar a Veracruz, donde con el nombre de río Tecolutla encuentra sus aguas con las del mar del Golfo de México. A lo largo de su accidentada trayectoria es testigo de una marcada diferenciación étnica entre totonacos y nahuas, diferenciación

que se expresa no sólo en la lengua y el vestido, sino también en los discursos míticos que justifican y refuerzan herencias culturales distintas. Sin embargo, esta frontera tiene una importante excepción: el municipio de Zongozotla de Bonilla. Si el azar, la necesidad o el capricho no hubieran colocado a Zongozotla en la orilla sur del Zempoala, entonces todas las comunidades totonacas de la Sierra de Puebla estarían asentadas en la ribera norte, mientras que las nahuas ocuparían la opuesta. Ahora bien, esta pequeña excepción, que echa por tierra la pureza de la frontera geográfica, debió preocupar desde

un principio a los pobladores de Zongozotla, pues así lo demuestra su mitología. Según algunos ancianos,

los totonacos se establecieron en lo que hoy es Papantla, cerca del Tajín. Estaban gobernados por tres sacerdotes, quienes tenían dividido todo el imperio totonaco. Eran sacerdotes pero tenían sus esposas y no permitían, ya desde entonces, que sus hijos e hijas se casaran con gentes que no fueran de su misma categoría. Sólo podían casarse entre ellos mismos, y por eso cuentan que una vez un muchacho se

* Profesor-investigador, Museo Nacional de Antropología, INAH.

Un factor importante de cambio en la actualidad es la “nueva conquista espiritual” que operan los varios grupos protestantes en las zonas tradicionales nahuas. En efecto, la evangelización de tipo estadounidense entre los nahuas genera notables mutaciones en varios tipos.

Cualesquiera que sean las causas de transformación que afectan a los nahuas (así como a todos los grupos étnicos del país), se advierte que ningún grupo puede quedarse eternamente parecido a sí mismo. Los préstamos, los rechazos y los reacomodos son parte de la dinámica cultural y aparecen como una garantía de sobrevivencia para determinado grupo cuando éste los integra dentro de su molde conceptual singular. Ésa es una garantía sólida para su porvenir.

En la actualidad se observa que los nahuas dan muchas pruebas de su vitalidad identitaria. Su cosmovisión sigue sumamente vigente entre ellos. Dimos el ejemplo sencillo de su relación con la tierra. También podríamos hablar de su constante referencia a los discursos de su medicina (la cual queda totalmente vinculada, como debe ser, con su cosmovisión), ya sea a través de sus curanderos o de sus chamanes. Numerosas son las pruebas en este sentido: su herbolaria, su cocina, su parentesco, sus mayordomías, su indumentaria, su vestimenta, etc. En la mayoría de los casos las mujeres siguen portando su *quekchemitl*, sus enaguas, sus largas trenzas coloridas por los listones, etc. Asimismo, aunque en una proporción menor, los hombres siguen vestidos “de calzón blanco”. Lo que, aseguran los *maseualmej*, los distingue de los *koyomej*, es decir, los mestizos.

enamorado de la hija de un sacerdote que estaba en el Tajín.

Los papás de ella se dieron cuenta y le dijeron que se buscara a otro, que si se quería casar tenía que fijarse en uno de los muchachos que venían de los otros sacerdotes. Como vieron que no les hacía caso, sino que seguía hablando con aquel escondidas, entonces se reunieron los sacerdotes llegando a la conclusión de que sólo matando al muchacho podían evitar que se casara con la hija del sacerdote.

Entonces su madrina del muchacho, que era de aquellas que dicen que son hechiceras, le dijo a su ahijado:

—Mira, hay esto, pasa esto, qué te parece si mejor te vas de aquí porque te van a matar.

Él preguntó a su madrina:

—Bueno y ¿cómo le voy a hacer para que no me encuentren, para librarme de que me maten?

La madrina le respondió:

—Mira, aquella punta de cerro que se ve allá [el Cozoltépetl] es una montaña muy grande, y allá en ese lugar, cerca de ese lugar debes irte; allá no te encontrarán y sólo así podrás librarte de que te maten. Él preguntó:

—¿Y cómo me voy?

La madrina respondió:

—Para que no dé tanto trabajo, vete por toda la vega de este río [el Zempoala] y vas agarrando el brazo de río más grande que vayas encontrando. Ese río nace un poco arriba de aquel cerro.

Y se vino con su abuelita, pues ella no lo quiso dejar solo. Llegó por ahí por Nanacatlán, donde vieron que era plano; pasaron un arroyo y como andaban buscando un lugar donde poder vivir, le dijo el muchacho a su abuela:

—Aquí este lugar está bueno para que vivamos, para que hagamos una casita; hay agua. Pero esto se lo dijo en el idioma: *Nana* que quiere decir abuela, *catlán* que significa

este lugar está bueno, y por eso se le quedó a ese lugar Nanacatlán. Vivieron ahí un tiempo, pero vieron que empezaron a venir gentes y pensaron que ellos los podían denunciar; entonces salieron de allá y pasaron el río Zempoala y llegaron a vivir de este lado del río [orilla nahua] hasta que llegaron adonde está el camino para Zapotitlán, allá donde da vuelta para llegar a casa de los muchachos Lima pusieron su jacalito.

La identidad lingüística y étnica que vincula a Zongozotla con el resto de los pueblos asentados en la orilla norte del río, y que los contrapone con sus vecinos nahuas, trae como consecuencia que su vida simbólica esté orientada hacia el noreste, es decir, hacia la costa totonaca de Veracruz. Así, su mito fundacional describe y delimita un territorio que se reconoce común, y cuyos polos, Papantla y el cerro Cozoltépetl, coinciden exactamente con el área de influencia toto-



La experiencia culinaria de mujeres nahuas sirve para allegarse algún ingreso con la venta de comida.



Petlalcingo, Puebla.

naca de la parte sur de la Sierra Norte de Puebla y de la costa veracruzana, así como con una de las tres variantes dialectales del totonaco, que es la de Zapotitlán-Papantla.

Pero estos polos, que son la salida y llegada del relato anterior, no sólo se corresponden lingüística e históricamente, sino también simbólicamente, pues si bien se reconoce a Papantla o el Tajín como la matriz cultural, en el imaginario de los zongozontlecos la vida y el sostenimiento de Papantla y el Tajín (es decir, la región de la costa) depende de su cerro, del Cozoltépetl o "Príncipe de los vientos".

Conocido en la región totonaca de la sierra de Puebla como el "Cerro de Zongozotla", el Cozoltépetl se encuentra ubicado hacia el sur de la comunidad y funciona regionalmente como un santuario natural al que acuden indígenas nahuas y totonacos durante las celebraciones del 3 de mayo. Su inconfundible e imponente figura hace de él un punto de referencia obligado en la geografía serrana.

En la "Descripción del Pueblo de Gueytlalpan", que data de 1581, se hace referencia a él de la siguiente manera: "...y a la sierra del norte la llaman Cozoltotec, que quiere decir sierra de camarones, por lo que en lo alto de dicho cerro hay un manantial de agua donde se crían muchos camarones es vital para comprender el simbolismo que guarda, pues el Cozol es no sólo un cerro, sino también es el camarón de río. Los cozoles son crustáceos más pequeños que las acamayas y su pesca se realiza hacia finales de la estación seca, es decir, a principios de mayo. Según Ichon, a los camarones de río se les considera dueños de los torrentes y arroyos, y por lo tanto están en intrínseca relación con el agua, como se puede ver en la siguiente cita:

Antes de colocar el cadáver en el ataúd se le guarda bajo la axila izquierda un pedazo de carrizo lleno de agua y en ésta un camarón

de agua dulce (*maqasupi*): es la Dueña de los arroyos. Así nunca le faltará agua al difunto en su viaje al más allá.

Así, el simbolismo que envuelve a este cerro está estrechamente ligado con el agua, con la lluvia que alimenta la tierra y hace crecer los torrentes permitiendo así la pesca en los ríos y arroyos. Por esto se asocia al camarón de río con el cerro, pues mientras el primero anuncia la venida del temporal, la cima del segundo es el lugar en donde se hacen las plegarias para solicitar buen tiempo en el ciclo agrícola que comienza. En la Sierra Norte de Puebla el buen tiempo se entiende como lluvias y vientos moderados, pues las lluvias torrenciales provenientes del Golfo, es decir los huracanes, son una amenaza estacional pero cotidiana.

De esta forma, el Cozoltépetl es un cerro que refiere a dos de los tres elementos esenciales en el complejo meteorológico de la lluvia: el agua y el

NOTA SOBRE LA LENGUA NÁHUATL

Bernardino de Sahagún, el fraile franciscano bien conocido por su monumental *Historia general de las cosas de la Nueva España*, llamaba la atención —quizá por primera vez— en el siglo XVI sobre la diversidad de dialectos que contenía la lengua náhuatl.⁵ Ya presentía que tal diversidad lingüística reflejaba la historia particular de las migraciones anteriores. Los especialistas modernos consideran que el náhuatl pertenece a la familia yuto-azteca, que podría tener hasta 47 siglos de existencia. El náhuatl originario se divide en tres ramas: el pochuteco, el náhuatl clásico y las variables dialectales. En nuestros días sólo quedan estas últimas, ya que el pochuteco y el clásico desaparecieron. El idioma náhuatl actual tiene el aspecto de una vasta red de formas dialectales, lo que se explica porque es, ante todo, un idioma viviente, es decir, utilizado y sometido a los numerosos factores locales de su evolución interna. Conviene subrayar que ninguna forma actual de esta habla sería más “pura”, más “legítima” que las otras. Numerosas palabras españolas, e incluso algunas del inglés, entraron en el conjunto lingüístico general y siempre a partir de una “vulgata” antigua que permanece como el molde de este idioma. Dentro del náhuatl contemporáneo se registra la existencia de cuatro grupos mayoritarios: el náhuatl del este sería el de la Sierra Norte de Puebla, el de la Sierra Zongolica (el náhuatl de la Sierra Negra) y el pipil (hablado en América

⁵ Véase la edición de Porrúa, México, 1975, p. 601.

viento. El restante, el trueno, se ubica precisamente en el extremo opuesto, en el Tajín. La unidad geográfica y étnica entre los totonacos de la costa y de la sierra es validada y reforzada en el discurso mítico, el cual, aunque varía de comunidad en comunidad dependiendo de las características ecológicas específicas de cada asentamiento, reproduce un mismo sistema. Un buen ejemplo es la interpretación local que los zongozontlecos dan sobre el origen de la danza de “los voladores”, interpretación que funciona como “seguro de identidad”, pues a partir de ella refuerzan su herencia étnica dentro de la ribera nahua del río Zempoala:

Cuentan que los pobladores de Papantla sufrían mucho por los vientos que destruían sus cosechas. Entonces decidieron hacer ofrendas al cerro Rey de los Vientos para que fuera más benigno con ellos. Así que fueron hasta el cerro a dejar ofrendas y de regreso crearon lo

que se conoce como la danza de los voladores. Escogieron a los mejores jóvenes de Papantla y los vistieron de plumas, como el penacho del Cozoltépetl. Después se les hizo subir a un tronco tan alto para que desde ahí pudieran ver la cima del cerro Rey de los Vientos. Ahí en lo alto bailaron para él. El vuelo de los jóvenes simboliza el viento, el vuelo del Rey de los Vientos, Cozoltépetl. Desde entonces los vientos son benignos para la gente de Papantla.

Esta relación de dependencia simbólica entre Papantla-Tajín y el Cozoltépetl muy probablemente se expresó de manera concreta en visitas al cerro. Los ancianos de Zongozotla recuerdan las grandes peregrinaciones que la gente de Papantla hacía al Cozoltépetl; incluso algunos comentan que en realidad Zongozotla fue fundado por gentes de allá que ya no regresaron a su pueblo después de una de estas peregrinaciones. A con-

tinuación reproduzco un fragmento de entrevista que evoca aquellas largas travesías:

El Cozol está considerado como el Rey de los Vientos por la gente de por aquí y la de Papantla. Antes venía mucha gente de allá, hacían una peregrinación y subían allá arriba, al Cozol. Traían violines, guitarras, cohetes, guajolotes y se venían familias completas porque veíamos pasar a las señoras cargando sus criaturas. [Venía tanta gente] que un tío que era capitán del Ejército y que estaba en Totutla, cuando venía mucha gente mandaba un destacamento de soldados porque una vez dijeron que habían enterrado a un niño; que lo habían dejado ahí enterrado vivo, allá arriba en el Cozol.

Determinar históricamente la existencia o no de estas visitas, y sobre todo las fechas y razones por las que se dejaron de hacer, es una empresa que

central). Encontramos también el náhuatl del norte, del oeste y del altiplano central, pero vale decir que tal variedad no impide una comprensión general entre los varios hablantes.⁶ Tal reparto geográfico muestra la sinuosa y difícil historia del subcontinente centroamericano, así como el hecho de que los náhuatl hablantes se impusieron como uno de los grupos lingüísticos y culturales más fuertes. Eso también explica que si bien los varios grupos étnicos nahuas pertenecen a un mismo tronco cultural, no todos pueden pertenecer a la misma variedad cultural, lo cual resulta importante para quienes pretenden documentarse sobre este grupo o vivir con él.

LOS GRUPOS INDÍGENAS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA. LOS TOTONACOS

Los totonacos habitan en su mayoría en el declive del Golfo y en la llamada zona cafetalera. Hay varias opiniones sobre el origen del término *totonaco*, que es simultáneamente autodenominación y denominación externa. No debe confundirse con Totoncapán, una dominación externa que aplicaron los nahuas a la población de una parte de Guatemala y que quiere decir “gente de tierra caliente”.

⁶ Para una documentación más amplia véase S. de Pury Toumi, “Quand oui c’est non et non c’est où”, en *Amerindia*, núm. 7, pp. 23-38.

conviene emprender. De cualquier forma, a pesar de que queda abierta la incógnita sobre las relaciones entre los pueblos de Papantla y de la Sierra,

es un hecho que las fronteras étnicas dentro de la Sierra Norte de Puebla permanecen a pesar de las excepciones. Así, para la gente de Zongozotla

no hay duda alguna de que su pasado remoto se encuentra en Papantla, como tampoco la tienen sobre el poder del Rey de los Vientos.



El trabajo en la molienda de caña es bastante rudo, su única ayuda para cargar es el mecapal, Tlacuilotepec.



Recientemente los maestros bilingües totonacos plantearon que su denominación debía escribirse como Tutunacu, que quiere decir “tres corazones” y que se refiere a los tres centros ceremoniales más significativos: el Tajín, Yogualichan (cerca de Cuetzalan) y probablemente Zihuateutla, o Mecatlán, en Veracruz.

En términos lingüísticos, los totonacos forman una familia independiente junto con los tepehuas, aunque se les asimila al tronco macromaya. Esto influye notablemente en la cosmovisión totonaca y da características peculiares a un conjunto de elementos que los diferencian de sus vecinos, particularmente de los nahuas y otomíes.

Los mitos de creación del mundo totonaco están relacionados con el mito del quinto sol, según el cual los dioses deciden que haya luz para que se inicie el mundo; encienden una hoguera y llaman a dos hermanos. Uno se lanza a ella y sale hacia el cielo y será *Chichini*, “Sol”; el otro hermano, que estaba indeciso, se lanza tras de él, pero ya se apagó el fuego; se revuelca en las cenizas y sale también hacia el cielo, pero es *P’apa*, “Luna”, también llamado Manuel o Manoel. Luna, en la mitología totonaca, es un hombre vinculado con la fertilidad de las mujeres, de ahí que *Chichini* le permita visitarlas una vez al mes.

En este contexto simbólico, la Semana Santa se percibe como una confrontación entre *Chichini* y *P’apa*, un eclipse de Sol, pues durante los eclipses “se ve cómo los hermanos se pelean, se ve reflejado en el agua”, dicen los totonacos. El sistema de deidades es complejo e incluye las estrellas, que representan a las “nanitas”. También incluye una deidad para las aguas subterráneas y a otra para las del cielo y los accidentes geográficos; los cerros, cruces de caminos, manantiales de agua, el monte y los animales tienen sus respectivos dueños, un conjunto de deidades protectoras que con la deforestación y las agresiones a la fauna silvestre se han transformado, en muchos

La cuenca del río Tisa’ ha permitido la subsistencia de los pueblos mixtecos cercanos a Acatlán, Distrito de Acatlán.

casos, en personajes amenazantes. El carácter masculino de *P'apa* los diferencia de otros grupos étnicos e incluso permite identificar a la población totonaca nahuatlizada o castellanizada. También es un indicador étnico frente a la población mestiza.

El catolicismo totonaco implicaba una recreación de los sistemas de visión del mundo del periodo prehispánico con el aporte del catolicismo colonial. En Ixtepec la población está convencida de que debajo de la iglesia vive una criatura de siete cabezas que está en las aguas subterráneas, y en periodos de secas suele sacar a pasear a la Virgen con un jarrito para recoger sus lágrimas —la lluvia—, que ya no caen allí por muchas razones, entre ellas el desarrollo del protestantismo.

El interés por adueñarse de los ecosistemas en donde habitan los totonacos —principalmente en el declive del Golfo y la llamada zona cafetalera, en la Sierra Norte— ha provocado que recientemente se les presione para quitarles sus tierras. En el declive del Golfo han tratado de despojarlos algunos ganaderos mestizos interesados en desarrollar tierras de pastoreo y en establecer plantaciones de frutos tropicales, para lo cual necesitan apoderarse de las tierras indígenas. En la parte media, los totonacos han sido afectados por la crisis de los cultivos de

subsistencia, y ya no pueden mantener a sus familias por-

que la tierra que les dejaron los mestizos se fue reduciendo debido a las divisiones heredi-

tarias. Durante el siglo xx las tierras

se dedicaban al cultivo del maíz y

del algodón y luego el algodón

fue sustituido por caña de azú-

car, pero el subsidio puso en

crisis la producción artesanal

de azúcar o panela. La solución

fue convertirlas en plantaciones

de café, pero después de 1990,

con la caída de los precios de éste,

la Sierra Norte entró en una crisis

estructural de la cual no se ha repuesto,

ya que las tierras de subsistencia son insufi-

cientes para afrontar la expansión poblacional.

Tras la crisis del café y de los productos agrocomerciales no se ha hallado una posibilidad de sustitución de cultivos, lo que ha impulsado fuertes movimientos migratorios, tanto a escala nacional como internacional, hacia Estados Unidos. Actualmente algunos sistemas subsidiados, como el programa Oportunidades, llevan a que los abuelos críen a numerosos nietos cuyos padres se van a las grandes ciudades, a la franja fronteriza o a Estados Unidos.

ALGUNAS CONSIDERACIONES HISTÓRICAS

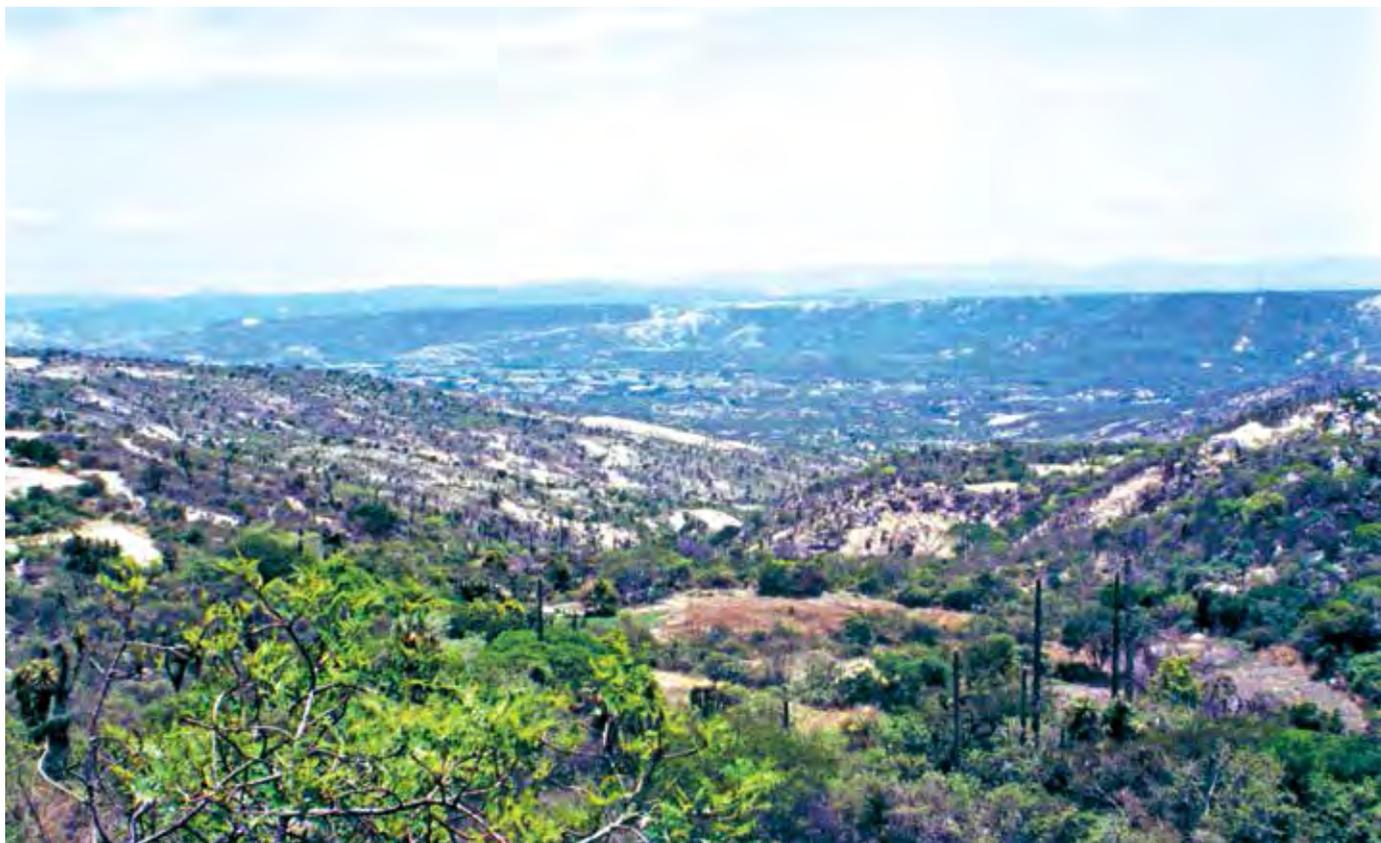
Los totonacos configuran uno de los grupos étnicos más numerosos de México; su hábitat tradicional está ubicado entre Puebla y Veracruz, aunque en sentido estricto tienen una continuidad territorial. Al inicio de la invasión europea y como una estrategia para eludir el férreo control al que los sometían los aztecas, entraron en negociaciones con Hernán Cortés y por eso participaron en el sitio de Tenochtitlán. Sin embargo, pronto sufrieron la presión de los españoles, interesados en sus excelentes tierras de cultivo; además, fueron víctimas de epide-



Volcán Popocatepetl.



Cuetzalan desde el cielo.



Vista panorámica, Santa Catarina Tlaltempan.

GÉNERO Y VIDA COTIDIANA EN LA COMUNIDAD POPOLOCA DE SAN FELIPE OTLALTEPEC

MARÍA LUISA ESTEFAN*

SAN FELIPE OTLALTEPEC SE ENCUENTRA en la parte sur del municipio de Tepexi de Rodríguez y pertenece geográficamente a la Mixteca. La comunidad es principalmente agrícola: se dedica al cultivo del maíz y de otros productos, como el frijol, el guaje, el mango y el aguacate, pero éstos son de menor importancia. También Otlaltepec ha sido reconocido por ser un pueblo de músicos: su fama ha llegado a estados como Tlaxcala, Oaxaca, México y, por supuesto, el estado de Puebla.

* Licenciada en antropología social, Colegio de Antropología Social, BUAP.

En la comunidad de Otlaltepec el manejo del tiempo entre los popolocas se da de un modo particular; ellos no ven el reloj para el ejercicio de sus actividades, prefieren fijarse en el sol: se levantan cuando el sol sale, haciéndole una reverencia por haber salido y dejarlos vivir un nuevo día, y duermen cuando oscurece. Otro dato interesante es que para referirse al tiempo pasado los felipeños utilizan la palabra “antier”, que puede significar ayer, hace 15 días, un mes y probablemente años.

Los felipeños comienzan sus actividades desde muy temprano. A las

cinco, o cinco y media de la mañana, hombres y mujeres se levantan para trabajar; ellas preparan su maíz y se van al molino para que la masa esté lista. Con ésta elaboran las tortillas para el desayuno. Mientras tortillan frente al fogón, los hombres sentados esperan a que les sirvan su café y la comida de la mañana. Las mujeres, mientras cocinan, comen y toman café o té.

Después de comer, los hombres se van al campo, donde trabajan como jornaleros en la cosecha de tomate de los lugares vecinos. Los niños y niñas asisten a la escuela, y las mujeres en

mias de diversas enfermedades para las que no tenían anticuerpos. En la situación colonial perdieron la mayor parte de los territorios de la costa del Golfo y los ubicados en la ruta hacia la ciudad de México.

En las serranías lograron mantener la mayoría de sus territorios tradicionales, pues con la tecnología de la época no eran susceptibles de una explotación agropecuaria. Para su fortuna no se encontraron allí minerales preciosos y resultaron poco atractivos para los europeos, lo que permitió a los totonacos reconstruir su población, fuertemente afectada por la baja demográfica del siglo XVI, y reformular su etnicidad en el contexto del catolicismo colonial y los pueblos de indios.

Hacia el siglo XIX la cuestión volvió a complicarse en el mundo totonaco. La expansión de la sociedad mestiza se hizo sentir sobre el mundo indígena y las insurrecciones totonacas se extendieron hasta 1890. Los despojos de tierras, el reclutamiento forzado de la población, la aplicación de las reformas liberales y otras medidas movilizaron a los totonacos en la defensa de sus derechos y sufrieron fuertes derrotas.

Después del Imperio de Maximiliano se afianzaron en la Sierra Norte estructuras caciquiles de inspiración liberal que implicaban una alianza entre nahuas y mestizos: los Tres Juanes de la Sierra Norte de Puebla, como se les conoce. La política liberal impulsó la aplicación de las Leyes de Reforma y la desestructuración de los sistemas de cargos político-religiosos; de ahí que la etnicidad totonaca

muchas ocasiones van al campo, pero por lo regular se quedan en la casa para hacer las labores del hogar y la comida, a tejer petates y al cuidado de los niños pequeños.

Ya después de que ha preparado la comida, si el hombre está trabajando en el campo, ella le lleva el alimento cuando el terreno no está muy lejos, pues de no ser así él se lleva la comida preparada. Si los hombres se tienen que quedar en los terrenos y no les alcanza la comida, cazan algún animal para alimentarse. También los hombres suelen llegar a comer, al igual que los niños que regresan de la escuela, y se repite el mismo patrón que en el desayuno: mientras las mujeres calientan o elaboran las tortillas, los hombres comen.

Después las mujeres lavan los trastes. Las niñas ayudan en algunas labores del hogar y los niños colaboran con su padre o hermano mayor a dar de comer y beber a los animales. Una vez que han hecho las "obligaciones",

se sientan frente a la televisión para ver sus programas favoritos. Las mujeres retoman el tejido de palma, y mientras ven el televisor platican de cómo les fue en el día y programan algunas actividades para el siguiente. Es pertinente mencionar que los patrones de comportamiento en el interior del grupo doméstico han cambia-

do porque, como comenta Justiniano Domínguez:

En la antigüedad las mujeres eran tratadas, por parte de sus padres, hermanos y maridos, como esclavas; ellas tenían que estar siempre dentro de la casa y el hombre era el que se encargaba de salir a la calle



Tlachiquero.



Haciendo leña, niño nahua,
Sierra Norte.

a trabajar, o por simple distracción. Los esposos tenían el derecho de regañar a su mujer, de pegarle y, si querían, de matarla.

En la actualidad estas reglas han cambiado, pues son pocas las mujeres que no salen a la calle o que tienen que pedir permiso para hacerlo. Pueden realizar ya más actividades, como estudiar y trabajar fuera del hogar.

Las actividades cotidianas suelen dividirse genéricamente. Las mujeres se dedican a las labores propias del

ámbito doméstico y privado, como cocinar, hacer el aseo y tejer la palma; los hombres se desenvuelven en espacios públicos, se encargan de llevar leña a sus casas, acarrear agua de los nacimientos cercanos (sólo en las casas que no cuentan con el servicio de agua entubada o si el agua falta por un tiempo prolongado), de trabajar el campo y, por supuesto, son los principales proveedores de dinero para la familia.

Cuando es tiempo de siembra o de cosecha, tanto los hombres como las mujeres trabajan la tierra; sólo que

las mujeres además tienen que cocinar para todos los que están laborando en el campo, mientras que los hombres se encargan de alimentar a los animales de la yunta, trabajo que según se dice es muy pesado si se tienen toros, ya que se les lleva a pastar por la mañana y por la tarde, al regresar de las cansadas jornadas de trabajo en el campo. Por eso muchos de los habitantes de este pueblo están cambiando los toros por burros, con lo cual se ahorran el trabajo de alimentarlos con puntualidad.

se refugiara en la configuración de un catolicismo étnico propio, fuertemente relacionado con un sistema de rituales agrícolas.

ORGANIZACIÓN SOCIAL, POLÍTICA Y RELIGIOSA

Su organización social está basada en un sistema omnilineal, en el que cada comunidad comparte un sistema de ancestros-descendientes,⁷ y tienen sistemas bilaterales con preferencia patrilineal, como describiera Robichaux. Sus alianzas están basadas en sistemas de *compadrazgo en línea* que abarcan en muchos casos hasta cuatro generaciones.⁸ Sin embargo, la organización social ha tenido dificultades para afrontar los cambios estructurales y los procesos migratorios. Los creyentes evangélicos han sido eficaces en la configuración de relaciones sociales generalizadas entre sus miembros, con lo que han generado nuevos sistemas de alianzas que reemplazan a los de *compadrazgo*.

La organización política de los totonacos fue desestructurada durante todo el proceso colonial español. Como respuesta, ellos desarrollaron sistemas político-religiosos de liderazgo que fueron mecanismos de resistencia étnica hasta el siglo XIX, cuando los liberales aplicaron las Leyes de Reforma y designaron jefes político-militares al margen del sistema de cargos, prohibiendo el culto público y los elementos del sistema de fiestas que apuntaban a la reorganización étnica. Tal política continuó hasta los años setenta del siglo XX.⁹

En este proceso, la crisis del Estado liberal-revolucionario llevó a éste a buscar nuevas fórmulas de cooptación política. Las corrientes de la Iglesia católica autóctona desarrollaron nuevas estrategias de reconfiguración étnico-religiosa, al igual que los evangélicos,¹⁰ quienes efectuaron movimientos para transformar sus redes religiosas en poder político, en un contexto donde los partidos políticos son simples mimbres dentro de los cuales transitan los líderes naturales (agrarios o político-religiosos) en busca de un reconocimiento formal en términos constitucionales. En muchos casos son las lealtades étnicas las que configuran la recomposición de nuevas estructuras de poder y redes de alianzas políticas en contextos altamente segmentados.

Los sistemas religiosos se han reformulado y así observamos que el catolicismo étnico totonaco está confrontado con el catolicismo mestizo. El catolicismo étnico entró en crisis como resultado de los procesos de modernización y cambio cultural, de ahí que se desarrollara el catolicismo autóctono o teología india: un movimiento carismático que engloba a mestizos e indígenas en proceso de desetnificación, frente a los protestantismos, evangelismos y pentecostalismos. Estos últimos tienen expresiones relacionadas con el protestantismo histórico, y también evangelismos étnicos que implican la fusión de las tradiciones religiosas étnicas con el discurso protestante.

LOS PROCESOS MIGRATORIOS Y LA CONSTRUCCIÓN DE NUEVOS ESPACIOS ÉTNICOS

Durante la primera mitad del siglo XX los totonacos se movían dentro de su espacio tradicional cuando acudían a trabajar en las plantaciones de la costa veracruz-

⁷ Juvenal Casaverde, "Comunidad andina y descendencia", en *América Indígena*, vol. XXXVIII, núm. 1, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1978, pp. 15-41.

⁸ Elio Masferrer Kan et al., "El compadrazgo entre los totonacos de la Sierra", en *América Indígena*, vol. XLIV, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1984, pp. 375-403.

⁹ *Idem*.

¹⁰ Carlos Garma Navarro, "Liderazgo protestante en una lucha campesina en México", en *América Indígena*, vol. XLIV, núm. 1, México, Instituto Indigenista Interamericano, enero-marzo de 1984, pp. 127-141.



na. En los años setenta, dado que la producción de café los obligaba a esperar tres años para que las plantas produjeran, y habían experimentado un fuerte crecimiento poblacional, los totonacos se vieron forzados a buscar nuevos espacios. Las ciudades y campos petroleros, las áreas metropolitanas de los estados vecinos y el Distrito Federal les dieron acogida. En muchos casos los primeros contactos fueron por intermediación de los grupos religiosos. Lo que se inició como un movimiento estacional se fue afirmando y constituyó un viaje sin retorno, lo que implica la urbanización del grupo, su articulación en nuevas realidades sociales que los obligan a reformular los lazos de solidaridad y la etnicidad, que en muchos casos son estrategias de supervivencia de la primera generación, aunque la segunda tenga ya otras propuestas culturales.

LOS OTOMÍES

Al pensar en los otomíes es muy probable que nos vengan a la mente las viejas crónicas de los frailes evangelizadores del siglo XVI, donde se hablaba de la “otomitis” o “los de (habla) otomí”, gente salvaje y alejada de la civilización; o tal vez la imagen del indio nómada y rudo que asediaba los nuevos asentamientos coloniales. Pero, ¿quiénes son hoy día los otomíes?

Los otomíes son los integrantes de un grupo etnolingüístico minoritario que habita en diversos estados. Sus principales asentamientos se encuentran en la par-



El Peñón de Jonotla, Sierra Norte, Jonotla.

te central de Hidalgo, el noroeste del Estado de México y en algunas regiones de Querétaro, Veracruz, Puebla, Guanajuato y Tlaxcala. Existen centenares de otomíes en otros estados de la República, como Michoacán y Morelos, además de las numerosas familias de migrantes que se encuentran en la ciudad de México y otras ciudades, e incluso en Estados Unidos. Debido a su presencia en diversos estados, su territorio posee diversas altitudes y climas, además de una vegetación diversa. En el estado de Puebla se asientan en una franja de la Sierra Madre Oriental. El mayor asentamiento se ubica en el municipio de Pahuatlán. Otros municipios poblados con población otomí son Pantepec, Honey, Tlacuilotepec y Tlaxco.

Su vivienda tradicional suele construirse con tablones y techo de tejamanil, o con paredes de vara y techo de palma o zacate; en algunos lugares tienen construcciones anexas, ya sea para graneros, corrales o temascales. Hoy día es común encontrar casas-habitación hechas con ladrillo o bloques de cemento y techo de lámina o de colado. Existe una contradicción en los patrones de construcción: por una parte el deseo de modernizar la vivienda abandonando los materiales perecederos, y por la otra el afán de conservar la vivienda típica para obtener beneficios turísticos.

Entre las actividades económicas más importantes destacan la siembra de temporal y la elaboración de artesanías. Los productos de siembra más comunes son: el chile, el café, la calabaza, el jitomate, la caña de azúcar y por supuesto el frijol y el maíz, que son la base de su alimentación. En las huertas familiares tienen árboles frutales como la guayaba y la lima, además de una infinidad de quelites que

se recolectan en la milpa; también se recolectan frutos silvestres como los de algunas cactáceas y el capulín. En la elaboración de artesanías destacan tres actividades: el bordado tradicional, los trabajos de chaquira y los de papel amate.

Uno de los elementos identitarios más importantes de los otomíes poblanos es la elaboración de papel amate, que fabrican de manera artesanal desde hace algunos años. Esta actividad es fundamental para el municipio de Pahuatlán, ya que lo relaciona con los mercados exteriores y fomenta el turismo. En San Pablito participa la mayor parte de la población en la elaboración de papel amate, desde los niños pequeños hasta los adultos mayores. Se ha abandonado la agricultura de manera significativa, por lo cual en esta zona se ha desarrollado el intercambio comercial. La sobreexplotación de recursos en la elaboración masiva del papel ha acarreado cierta escasez de la corteza con que se fabrica, por lo cual se suele comprar esta materia prima en otras regiones para posteriormente procesarla de manera artesanal en el pueblo. Ulteriormente se vende para hacer pinturas o dibujos a manera de artesanía, aunque también lo utilizan los otomíes con fines ornamentales o en ritos chamánicos en los que se le recorta con figuras antropomorfas o zoomorfas que representan deidades o espíritus asociados principalmente a la agricultura.

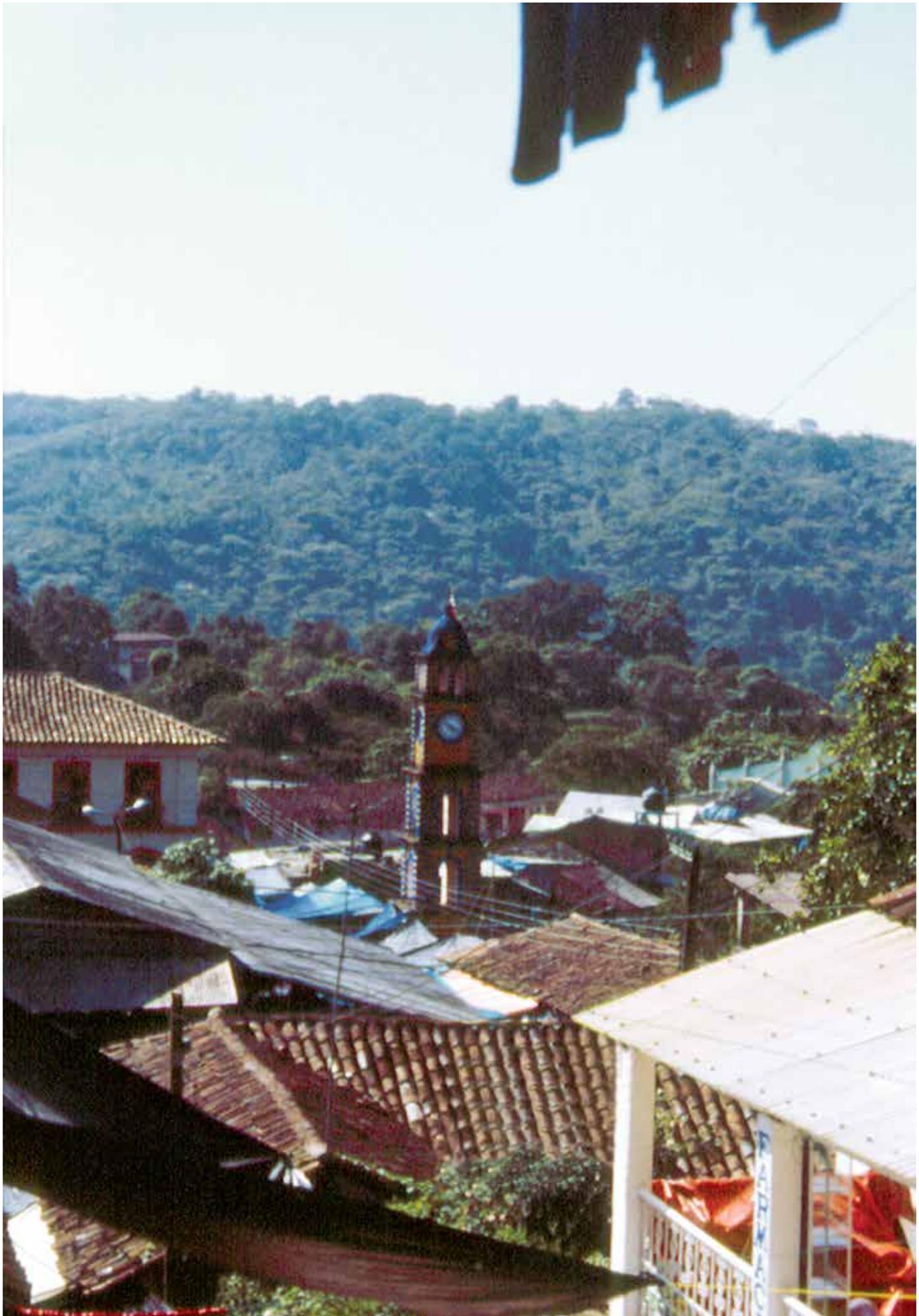
La chaquira es otro elemento de uso común en la elaboración de artesanías. El material se compra en las ciudades cercanas o en las tiendas misceláneas de los pueblos más grandes. Con una variada gama de colores se hacen cinturones, pulseras, collares, aretes y adornos de diversos tipos. En esta actividad participan los jóvenes y adultos con buena vista, ya que la exige el ensartamiento de las pequeñas cuentas y su combinación multicolor.

En cuanto al bordado tradicional, su comercialización no es tan amplia como la de las otras artesanías, ya que su elaboración se destina más bien al uso personal. Incluye elementos identitarios y rasgos de la cosmovisión; podemos identificar la región y hasta la población de procedencia de una mujer por el bordado de su blusa. Las mujeres suelen conservar la vestimenta tradicional: una falda blanca de algodón con un bordado azul ceñida por una faja roja, una blusa bordada con figuras zoomorfas y un *quechquémetl*. Los hombres han adoptado la vestimenta de uso comercial.

Los otomíes del estado de Puebla y de otras regiones cercanas se dicen a sí mismos *nühü*, aunque en otros lugares de la república se autodenominan *hñähñü*; en contraparte utilizan la palabra *pëhë* para nombrar a los mestizos. También tienen palabras para nombrar a los que no son otomíes pero tampoco son mestizos; por ejemplo, en Pahuatlán nombran a sus vecinos nahuas con la palabra *dëhë*.

La lengua otomí pertenece al grupo otomangue, tronco otopame, familia otomí-mazahua y tiene diversas variantes dialectales según la región que habiten los pobladores. El otomí es una lengua viva y con futuro, pues en muchos lugares se le enseña a los niños como lengua materna y ellos, aun con el aprendizaje del español, conservan el otomí en el uso cotidiano y no sólo restringido al uso familiar.

La discriminación hacia los hablantes de lengua indígena y las dificultades que enfrentan los migrantes al ser menospreciados por el uso de su lengua otomí ha contribuido a su desuso o a su rechazo por algunos sectores juveniles de la población, pero esto no ha sido suficiente para que se le abandone. Debido



La iglesia de San Salvador se sitúa en la parte alta de la cabecera municipal, desde donde puede apreciarse el paisaje de la sierra, Huehuetla.

a lo anterior y al menosprecio histórico de las lenguas indígenas, la población tiene la idea de que el otomí es inferior a las lenguas occidentales y lo define con el término “dialecto” en sentido despectivo, sin saber que es una lengua tan válida, rica y completa como cualquier otra. La mayoría de los hablantes de otomí asume que sólo en su lengua se pueden explicar las cosas más profundas del mundo y los sentimientos del corazón. Algunos hasta se atreven a afirmar que es más fácil que ellos aprendan español o inglés que un mestizo aprenda otomí. Tal vez es resultado del poco interés que muestran los mestizos por esta lengua y la gran necesidad que tienen los otomíes de aprender español o inglés por cuestiones laborales y migratorias.

El otomí es una lengua que posee, entre otras cualidades, vocales nasalizadas y una estructura compleja de tonos, lo cual da la impresión a los mestizos hispano-hablantes de que los otomíes cantan al hablar; sin embargo, por actitudes de dominación, de desacreditación de lo extraño o por la idea histórica de inferioridad de los pueblos indígenas, dicen a los otomíes que su lengua se oye como si fueran “perros ladrando”. Hay numerosos casos de familias otomíes radicadas en Estados Unidos que, sin haber aprendido español, aprenden inglés como lengua para el desenvolvimiento laboral y conservan el otomí para el uso familiar, preservando dicha lengua en las nuevas generaciones.

Los migrantes que se desplazan a Estados Unidos aportan gran cantidad de ingresos a los pueblos otomíes y prácticamente sostienen la economía local. En

LOS RITUALES FUNERARIOS COMO EMBLEMAS IDENTITARIOS ENTRE TEPEHUAS Y TOTONACOS DE MECAPALAPA, PANTEPEC

CARLOS GUADALUPE HEIRAS*

AL TRATAR CON PERSONAS DE grupos sociales diferentes del propio, los seres humanos perciben que las prácticas y creencias de los otros no coinciden con las propias. Es tanto más difícil entender esas prácticas y creencias cuanto mayor es la distancia que los separa en el tiempo y el espacio, y así pueden volverse ininteligibles las costumbres e ideas ajenas. Cuando entran en contacto grupos humanos de diverso origen y cultura,

la diversidad entre la cultura de cada grupo lleva a sus miembros a tomar conciencia de sus disimilitudes. Aunque la globalización ha favorecido que todos los grupos humanos entren en contacto con todos los demás, así sea virtual e indirecta la relación que se tiene con sociedades del otro lado del mundo, el fenómeno del contacto intercultural se da desde que el ser humano es tal.

A partir de su fundación, la antropología ha construido su discurso en torno al concepto de cultura, que —sin pretender una definición— re-

fiere al conjunto de creencias y prácticas de los grupos humanos. La no coincidencia entre una cultura y otra motivó el surgimiento de la antropología como una disciplina particular, aunque los seres humanos sabían ya de esta variabilidad cultural de una manera empírica. Esta disciplina se vale del método comparativo, para poner de relieve las semejanzas y diferencias entre las culturas. De forma también empírica, las sociedades se han servido de la comparación para definir lo que las distingue de las sociedades vecinas y de otras de las que

* Investigador de la Coordinación Nacional de Antropología, INAH.

palabras de Galinier,¹¹ han transformado el equilibrio entre recursos internos y externo y han generado el ocaso de la agricultura de subsistencia.

TEPEHUAS

Existen dos sectores en el campo de la antropología. Uno de ellos tiende a concebir a los indígenas como portadores de una cultura cuya fragilidad conduce a su extinción; por tanto, considera que la labor del especialista consiste en hacer una “etnografía de urgencia” de los últimos “indígenas”. El otro sector cree más bien, al contrario, que la vitalidad de los indígenas ha de ponerse en sintonía con el momento actual, caracterizado por el “reencantamiento de las identidades”, a lo Martín-Barbero. Los primeros perciben a los indígenas como pobres y marginales, renuentes al progreso y la modernidad. Los segundos como modelo de creatividad, resistencia y originalidad.

El estudio de los tepehuas debería proporcionar datos relevantes, como ocurre en el estudio de cualquier otro grupo humano. El problema es que en ocasiones se les detesta, o bien se les idealiza románticamente; se cri-

¹¹ Jacques Galinier, “Los otomíes del estado de Puebla, tecnología, organización ritual y cosmovisión”, en Elio Masferrer Kan et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla norte*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla-Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 216-225.



Mujeres totonacas cargando leña, Zongozotla.



La Sierra Norte día a día pierde su cobertura vegetal.

tienen al menos una vaga noticia. El antropólogo sistematiza la variabilidad por medio de este método comparativo; en cambio, las personas que conforman las sociedades seleccionan, a partir de su bagaje cultural, algunos rasgos que les resultan particularmente significativos. Así, el antropólogo puede hacer un largo listado de las creencias y prácticas que distinguen a los grupos humanos que están en contacto, y aunque los miembros de los grupos en cuestión pueden percibir más o menos detalladamente todas estas diferencias dependiendo de la profundidad del conocimiento que tengan del otro, suelen expresar sus peculiaridades escogiendo sólo algunos de estos rasgos.

Tal discusión es relevante porque incluso pueden existir diferencias entre las creencias y prácticas dentro del grupo en cuestión, diferencias que pueden no ser consideradas relevantes por los mismos actores para distinguir entre uno y otro.

Los tepehuas de Huehuetla (Hidalgo) y Mecapalapa (Pantepec, Puebla) no tienen las mismas costumbres funerarias que los tepehuas de Chintipán (Tlachichilco, Veracruz), pero esta diferencia, notable para el antropólogo, resulta irrelevante para los propios tepehuas, quienes no seleccionan esta característica cultural como definitoria de una frontera entre un grupo y otro. Necesariamente el rasgo seleccionado como marcador de la diferencia está vinculado con el resto de las creencias y prácticas del grupo, pero la antropología ha tenido hasta ahora poco éxito en definir por qué una sociedad decide que tal o cual rasgo cultural expresa elocuentemente la diferencia entre *nosotros* y *los otros*.

Los grupos sociales a los que nos referiremos aquí son etnolingüísticos, a pesar de que pertenezcan a la misma clase social y sus miembros sean parte de los mismos grupos de edad e incluso de la misma comunidad. Se trata, como anuncia el título, de

totonacos y tepehuas de Mecapalapa, grupos que habitan en la misma comunidad pero que se distinguen etnolingüísticamente.

Mecapalapa, comunidad originalmente totonaca, recibió primero a inmigrantes mestizos y después, a principios del siglo xx, a inmigrantes tepehuas originarios de Huehuetla. Las costumbres y creencias de tepehuas y totonacos son muy semejantes; las de los mestizos, aunque se han nutrido en buena medida de la cultura indígena, resultan más contrastantes. De hecho, tepehuas y totonacos distinguen, antes que entre ellos mismos, entre los “de razón” (mestizos) y los indígenas. Aunque el *indígena* no constituye un grupo étnico (pues no es una definición para sí), el concepto se entrecruza con las fronteras que definen a los grupos etnolingüísticos (definido por fronteras étnicas y lingüísticas). El concepto de indio, resultado de la dominación española colonial heredada al estado nacional mestizo, es relevante para comprender la cons-

tica y se alaba aquello que nos define o nuestras carencias o pérdidas. Sólo hay que consultar algunos trabajos: los de Frederick Starr son un ejemplo de aborrecimiento a los tepehuas; los del folclorista Raúl Guerrero, de romanticismo.

A grandes rasgos podemos decir que los denominados tepehuas comprenden un conjunto de poblaciones hablantes de una lengua que probablemente proviene de una variante —totozoque— de un sustrato macro-mayense que se utiliza en la costa del Golfo, y un conjunto de poblaciones que ya no hablan dicha lengua. Los tepehuas no se definen exclusivamente por la lengua, pues ésta, al igual que la descendencia, el origen biológico, la tierra, la cultura o la historia, no es sino uno de tantos símbolos sujetos a manipulación para sustentar una identidad étnica. Todos estos “hechos” son conceptuados por muchos como reales y constitutivos de la sólida y genuina identidad tepehua, cuando en realidad son extremadamente vagos en su definición; son —cito literalmente a Roosens— “una cuestión abierta para una mente abierta”. Es precisamente la falta de definición respecto a las cosas a las cuales se refieren, las imprecisiones y su dudosa racionalidad lo que hace de estos símbolos los elementos flexibles y adecuados para sustentar una ideología tepehua y cualquier otra identidad étnica.¹²

¹² Estas reflexiones fueron tomadas de Eugene E. Roosens, *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*, Newbury Park, Sage, 1989.

trucción de las identidades étnicas en el Nuevo Mundo.

Cuando le pregunté a una mujer totonaca sobre las prácticas funerarias, pues no tuve la oportunidad de presenciar alguna en Mecapalapa, me habló de ellas y continuó de inmediato con lo que las distingue de las tepehuas, obviando las de los mestizos. Las prácticas funerarias mestizas contrastan más con las indígenas, pero esa diferencia resulta tan grande que la dio como un hecho; en cambio, el contraste entre las tepehuas y las totonacas fue objeto de descripción de mi informante, que subrayó la diferencia que constituye la semejanza. Decía: “la diferencia entre tepehuas y totonacos es que...” En el cuarto día del novenario (nueve días de rezos tras el entierro), a diferencia de los totonacos que no realizan esta práctica ritual, los tepehuas ofrendan pascal de pescado ahumado con pipián, ajonjolí y chiltépín; tras ofrecer la comida se apagan las luces de la casa, en donde quedan la abuela del difunto y alguien

que quiera acompañarla, mientras el resto de los deudos y sus acompañantes van al río a hacer una ofrenda. Se dice que si al regresar la comitiva los que se quedaron allí escucharon algún ruido, fue señal de que el difunto visitó la casa; si es así, todos pueden cenar lo que se ofrendó al difunto.

Hay una explicación histórica de este hecho: los tepehuas de Mecapalapa, originalmente de Huehuetla, llevaron consigo la costumbre funeraria de realizar esta ofrenda ritual, costumbre ajena al lugar adonde llegaron. Veamos la descripción que hiciera de esta práctica el etnólogo francés Robert Gessain tras su investigación en Huehuetla:

Ceremonia tres días después de la muerte

Se trata de una comida a la que asisten los padres, el enterrador y el que viste al difunto, en la cual la muerte tiene su parte.

Antes de la comida, una calabaza de agua aromatizada con plantas

se pone sobre el suelo de la casa para que el enterrador barra con ortigas.

Los padres dejan la casa, pasan el umbral y cierran la puerta. En la obscuridad de la casa, sólo queda el que viste al difunto con la ofrenda a los muertos, que consiste de tamales de frijol y de pescado. La muerte está por venir a comer. Durante ese tiempo, los padres van al río. Cuando regresan, tocan a la puerta y antes de entrar echan agua seis veces sobre cada uno de sus hombros.

La ceremonia no es exactamente la misma en el caso de Huehuetla en el siglo pasado y en Mecapalapa en la actualidad, pero las correspondencias (consumo de pescado y visita al río mientras alguien se queda en la casa del recién enterrado) son suficientes para explicar el origen de este ritual que, para los totonacos, funciona como emblema identitario, como rasgo que define la pertenencia a un grupo etnolingüístico u otro.

Quizá al lector le parezca mucho más claro identificar a los tepehuas “localizados”, aquellos que ocupan más claramente un “lugar”.¹³ James Dow,¹⁴ con base en el uso de la lengua tepehua, afirma que existen dos regiones geográficamente distintas donde se ubican los tepehuas: la región oeste, la cual incluye localidades que se hallan en los municipios de Huehuetla (Hidalgo), Tlachichilco, Ixhuatlán de Madero, Texcatepec y Zontecomatlán (Veracruz) y que está rodeada por hablantes de otomí y español, y la región este, que incluye localidades situadas en los municipios de Pantepec, Francisco Z. Mena y Venustiano Carranza, que se encuentran principalmente rodeadas por totonacos. El excelente trabajo etnográfico de Carlos Heiras¹⁵ detalla con exactitud la distribución de los tepehuas en unas 30 localidades de los tres estados. Con su buen manejo de los datos estadísticos se aproxima a un panorama muy clarificador de la realidad tepehua.

La realidad nos muestra que los tepehuas estaban ya en la Sierra Madre Oriental antes que los europeos, y sus idas y venidas, vaivenes y entrecruzamientos¹⁶

¹³ Andrés Medina, “La identidad étnica: turbulencias de una definición”, en Leticia Irene Méndez y Mercado, *Seminario sobre identidad*, México, UNAM/IIA, 1992, p. 17, se refiere más concretamente a la “comunidad”, una unidad social conformada por una red de relaciones sociales que expresa su unidad por medio de la lengua, entre muchas otras características, y que identifica a una comunidad particular entre el conjunto de pueblos hablantes de una misma región y con una misma lengua.

¹⁴ James Dow, “Tepehua”, en *Ubicación de los idiomas náhñu (otomí), nahua, totonaco, tepehua y español en la Sierra Oriental de Hidalgo, la Sierra Norte de Puebla y la Huasteca Sur*, <www.oakland.edu/~dow/personal/papers/langmap1/tepehua.html>, 1998.

¹⁵ Carlos Guadalupe Heiras, “Tepehuas”, México, ms., 2002.

¹⁶ Nuevamente remito al lector al excelente trabajo de Carlos Heiras.

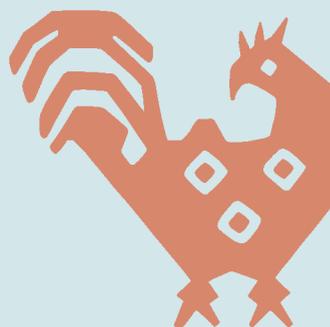
El antropólogo Miguel Bartolomé explica que esta conducta ritual es elegida por el grupo etnolingüístico como un referente que define la membresía:

La comunidad ritual es más una *comunidad de conducta* que una colectividad teológica, si bien los comportamientos deben transitar por canales simbólicos preestablecidos... las “formas exteriores” de la cultura... se asumen y actúan como emblemas identitarios. La participación ceremonial tendrá, en dichas circunstancias, el carácter de una apelación a las conductas compartidas generadoras de identificación, más allá del contenido que la religión otorgue a esa identidad.

Esta práctica ritual, “forma exterior de la conducta”, está cargada de un contenido simbólico, pero independientemente de este contenido, la pura conducta define a la comunidad ritual, en este caso dos grupos

etnolingüísticos: al que la realiza y, por contraste, al que no la reconoce como propia. Así, aunque halla un entramado simbólico que vincula a la ceremonia —la ceremonia de tres o cuatro días después de la muerte—, al agua y a los seres que la habitan, no encontramos una exégesis específica sobre ello. Los totonacos con quienes tuvimos oportunidad de platicar no suponen, al menos no

conscientemente, que los tepehuas sean un grupo étnico más vinculado con la Sirena (dueña del agua, los peces y las acamayaz); definen una práctica ritual, sin referir sus implicaciones cosmológicas, como una marca de diferencia entre el grupo étnico del que forman parte y el de los vecinos con quienes comparten mucho más que la comunidad y buena parte de la cosmovisión.





Xil Kuaujta, Sierra Norte.

están plagados de maltratos. A modo de ejemplo cabe mencionar que durante los conflictos de la Revolución mexicana se produjo una fuerte emigración desde Huehuetla hacia Mecapalapa, Tlachichilco, San Francisco y San Pedro Tzilzacuapan. De hecho, según recogió Miranda¹⁷ de un informante, los tepehuas de Huehuetla y de San Pedro Tzilzacuapan se identifican como “hermanos” al saludarse; además, durante algunos años comerciaron piloncillo, maíz, yuca, frijol, pipián y prendas de vestir. Sería necesario dedicar un estudio monográfico sólo a poner de relieve la importancia de los contactos culturales entre los tepehuas, pero a la vez con totonacos, otomíes y nahuas, por lo menos desde la Colonia.¹⁸

Una vez que “estratégicamente” hemos “localizado” a los tepehuas cabe aclarar que es posible y legítimo ser tepehua habiendo perdido la lengua, no teniendo ningún antepasado “puro”, ni siquiera sin habitar en una de las áreas de Veracruz, Hidalgo y Puebla que hemos citado; en suma, habiendo perdido absolutamente todos los que consideraríamos rasgos definitorios de su cultura. Incluso es posible que la cultura tepehua exista para algunos sólo en el recuerdo. Por supuesto, ello no implica que no se deban promocionar la lengua tepehua o las celebraciones rituales; al contrario, es una necesidad ineludible para mantener la mayor diversidad posible, a lo Lévi-Strauss, y hacer un ejercicio de respeto hacia el más débil. Partimos de la premisa de que cultura e identidad son dos cosas distintas y, por tanto, ser tepehua es “sentirse” tepehua. Conozco tepehuas que no viven ni trabajan en las áreas localizadas y se sienten tepehuas, y personas que sí lo hacen pero no se sienten tepehuas. Para ser tepehua, además, no basta con autodenominarse así, sino que debe ser sancionado por lo externo (vecinos, iglesia, INEGI, ONG,

¹⁷ Véase Julio César Miranda Portugal, “La organización y cosmovisión en la mayordomía de los tepehuas de Huehuetla, Hidalgo”, tesis de licenciatura, México, Chapingo, 2001, p. 112.

¹⁸ Véase, por ejemplo, Roberto Williams García, “Los tepehuas, otomíes y nahuas”, en Lorenzo Ochoa, *Huastecos y totonacos*, México, Conaculta, 1989, pp. 64-80; y Victoria Chenaut, *Aquellos que vuelan. Los totonacos en el siglo XIX*, México, CIESAS/INI, 1995.

multinacionales, Estado, etc.). Conozco no pocos tepehuas que cuando vuelven a Huehuetla a las fiestas locales se reconocen como tales; pero en Tuxpan, Poza Rica, Tulancingo o en el Distrito Federal, incluso cuando son interrogados para una encuesta de población, prefieren mantener su identidad en el anonimato para evitar ser estigmatizados. Si en la encuesta de población del INEGI de 1990 aparecen 8702 tepehuas en todo el país y en la de 2000 son 9435, no cabe descartar que el aumento se deba, en parte, a la moda del reconocimiento político de la identidad en el contexto multiculturalista actual.¹⁹

En esta fiscalización de la identidad étnica influye el derecho a la privacidad. Nosotros, como ciudadanos, exigimos el derecho a la vida privada, a pasar inadvertidos, a no dar explicaciones continuamente sobre nuestro origen geográfico o nuestras costumbres sexuales. Este derecho habitualmente se les niega a los tepehuas y a los indígenas en general (independientemente de lo que entendamos por “indígena”). Ellos deben mostrar abiertamente su identidad al antropólogo interrogador, lo cual se refleja en la ausencia de etnografías sobre tepehuas con una mayor variedad, aunque sólo fuera para minimizar las relaciones de poder del antropólogo sobre el informante.²⁰ Además, tendemos a pensar que los tepehuas y el mundo indígena se definen en primer lugar por lo étnico, pero descuidamos otras características de la persona (ese multiindividualismo que proponía Marc Augé en lugar de multiculturalismo) tanto o más importantes, como el género, la clase social, la religión, la edad, la moda, la música, la ideología política o los deportes, insertos en procesos globales de *entropía* cultural.²¹

De estas reflexiones surgen algunas preguntas: ¿cómo se ha conseguido que perviva esta identidad tepehua?, ¿a partir de evocar las esencias comunes?, ¿quizá de una historia compartida?, ¿la lengua?, ¿algún rasgo cultural específico?, ¿dónde: en Ixhuatlán de Madero o entre los tepehuas que trabajan en los campos del sur de California?, ¿hemos de medir el grado de “tepehuidad” por la presencia o ausencia de determinados rasgos culturales? Es cierto que esa pervivencia, ese deseo de ser tepehua ha movilizadado de una forma más visible a las gentes que habitan un “lugar”, esto es, en las dos grandes áreas de localización de los tepehuas que citábamos, y con la participación no sólo de los arraigados, sino también de los migrantes que retornan a sus lugares de origen, incluso de los que mandan dólares desde EU, o de aquellos que están lejos y guardan en su memoria cómo era ser tepehua. Es cierto, “la cultura está en todas partes”, a lo Hannerz, pero el “lugar” sigue siendo importante como elemento de análisis. Pero por otro lado, difícilmente las comunidades de Hidalgo, Veracruz y Puebla encajan en el tópico —esencialista— de “sociedad campesina” (un tópico que proviene del primer Eric Wolf). Michael Kearney²² observa que las sociedades y comunidades son ahora transnacionales y que conceptos como “campesino” han de superarse porque son obsoletos para definir las realidades cambiantes. En el mismo sentido, Anthony Leeds²³ propone romper la dicotomía rural/urbano, puesto que la socie-

¹⁹ Véase Piasere, *I rom d'Europa. Una storia moderna*, Bari, Laterza, 2004, sobre la variabilidad de las cifras de gitanos en Europa.

²⁰ ¿Qué tanto le debe al nativo Agustín Santiago Cuervo el antropólogo Roberto Williams en su monografía sobre los tepehuas de Pisaflores?

²¹ Véase Adam Kuper, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2000, sobre cómo la globalización-mundialización integra los fenómenos sociales y culturales en redes cada vez más complejas, las cuales convergen en la unificación civilizatoria del universo humano, pero a la vez producen infinitos cruces, confluencias y encuentros identitarios que imposibilitan el encapsulamiento del individuo en una sola unidad de pertenencia.

²² Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*, Colorado, Westview Press, 1996.

²³ Anthony Leeds, *Cities, Classes, and the Social Order*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.



Hombre y mujer indígenas fuera de una vivienda, al fondo el Popocatepetl, Atlixco, Puebla.

dad rural es tan urbana como la industrial, es parte del orden social global y cuenta con instituciones mediadoras como la Iglesia, el gobierno o el comercio, las cuales hacen circular personas, dinero, información, comida y otros bienes.

La etnicidad tepehua se ha puesto en escena mediante fiestas y ritualizaciones periódicas, incluso en las actividades cotidianas “cortando” café o tomando una cerveza en la cantina, actividades que, en principio, no implican preguntar ni justificar qué es ser tepehua, pero que implican estar juntos, convivir, incluso pensar en proyectos de futuro. Es en este sentido que, como apunta Appadurai,²⁴ podemos hablar de “cultura”, pero en términos adjetivos hablamos de grupo “cultural”, de estilo “cultural”, de formas “culturales” de hacer y de decir, porque detrás existe una movilización, una reivindicación, una puesta en escena. Así, los tepehuas constituyen un grupo “cultural” porque apreciamos la importancia que tiene la Fiesta de la Candelaria, el ciclo de mayordomías, la Danza de los Elotes (perdida durante unos años y recuperada por el curandero de Huehuetla) o la de los Tecotines, el Carnaval, los rituales mortuorios, las ritualizaciones para honrar a la Sirena (en decaimiento, pero dispuestas a ser reactivadas en el imaginario en cualquier momento), en las “costumbres”. Me interesa destacar en este sentido el rol primordial que han desempeñado los curanderos para “refrescar” la memoria de los tepehuas²⁵ y, sin duda, el papel cada vez más activo que han desempeñado los maestros (parte de las élites locales junto con los burócratas, ganaderos, comerciantes y acaparadores de tierras) como legitimadores de una conciencia étnica, así como ejecutores del control económico y político de la población.²⁶

Si observamos las actividades económicas, que no dejan de ser rituales (para un antropólogo, actividades cotidianas como cocinar o plantar hortalizas son una actividad ritual), los tepehuas comparten algunos rasgos que Kirchhoff consideraba característicos de un área cultural mesoamericana: el cultivo del maíz, el frijol, la calabaza, el plátano, el camote —en común con todo el continente americano—, el chile, el jitomate, los árboles frutales —típicos de las civilizaciones sudamericanas— y el nixtamal, el uso ritual del papel y las flores —rasgos propiamente mesoamericanos—. Sin embargo, otro tipo de explotaciones como la caña de azúcar para piloncillo —desde el siglo xvii—, el café —a mediados del siglo pasado— y más recientemente la conversión de las milpas en potreros para forraje y cría de ganado trastocaron parte de sus cultivos tradicionales, en especial el cultivo del maíz. La economía doméstica se complementa con la cría de cerdos y animales de corral. Hay que decir que éste es un cuadro general y cada comunidad presenta sus particularidades, como en el caso de la propiedad de la tierra (ejido, propiedad privada, bienes comunales).

Sus palabras, su conciencia y sus conocimientos crecientemente han sido puestos al servicio no sólo de los propios nativos del lugar, sino de la educación, edificación y entretenimiento de los hidalguenses, los veracruzanos o los poblanos. Por ejemplo, las artesanías, las danzas de Carnaval, la gastronomía, etc., exhibidas en ferias, museos, centros de cultura y encuentros indígenas en las grandes ciudades, se

²⁴ Véase Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Trilce/Fondo de Cultura Económica, 2001.

²⁵ Véase Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 1997.

²⁶ Véase por ejemplo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1990, p. 202, como agente en el plano ideológico, de división de la comunidad; Gunther Dietz, *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*, Quito, Abya-Yala, 1999, p. 307, como ambiguo broker cultural; Bartolomé, *op. cit.*, p. 29, como agente de la ideología integracionista.



Un testigo del pasado.

reducían a un conjunto de exóticas expresiones de creatividad, tuteladas, recreadas, mixtificadas, en definitiva, de forma mágica para las audiencias, en una nueva liturgia de la religión civil o de Estado. En esta representación oficial se designaba lo tepehua con cierta displicencia como *cultura tradicional*, *popular* o *indígena*, mostrándose ante las audiencias como un efluvio místico e inefable de lo que se conceptuaba como su “cultura”, obviando las desigualdades y los diversos estilos de vida en su seno.²⁷ El Estado se arrogaba el derecho a escenificar lo tepehua e inevitablemente su puesta en escena lo reducía a una parodia folclórica, cuando no a un exotismo domesticado. Lo positivo de todo esto es que a otras culturas incluso se les ha despojado de eso, de la intervención del Estado.²⁸

Es obvio que el proceso de expansión de la modernidad y la globalización resulta ya imparable. Cada día las culturas se van uniformando más. Sin embargo, tiene aspectos positivos por la vía de la compensación. La mundialización siempre suscita reacciones vengativas de la tradición, hasta que se equilibran las fuerzas. Vistas así las cosas, el problema no es que en las localidades tepehuas se incorporen otras tradiciones. Lo importante es que se mantengan las fiestas, el intercambio social, la sociabilidad y que se fomente la relación social.

LA DIVERSIDAD INDÍGENA EN LAS REGIONES SUREÑAS. LOS POPOLOCAS

¿CHOCHOS O POPOLOCAS?

Comúnmente se tiende a confundir a los popolocas de Puebla con los popolocas de Veracruz y con los chochos de Oaxaca, a pesar de que se trata de grupos distin-

²⁷ Por ejemplo, la etnografía en Huehuetla muestra que hay una clara distinción en el imaginario colectivo entre los tepehuas modernos y los tepehuas “del río”, quienes están más apegados a sus costumbres.

²⁸ Intervención en lo cultural que es parte de su intervención de tipo asistencial (Oportunidades, Procampo, Conafe, etc.) con el fin de mantener la “paz social”.

tos. Las confusiones se deben al parecido de los términos, en el caso de los dos primeros, y al hecho de que los chochos están lingüística y culturalmente relacionados con los popolocas, situación que trajo como consecuencia que unos y otros fueran nombrados indistintamente. Las confusiones se acentuaron debido a que los chochos nombran a su lengua popoloca, y algunos grupos de popolocas llaman a la suya chocha.

Las relaciones históricas, lingüísticas y culturales entre ambos grupos son muy estrechas, pues antes del siglo XIII formaban un solo grupo con un idioma único; sin embargo, gradualmente se fue dando la separación lingüística y cultural y actualmente se trata de dos grupos étnicos distintos. Los chochos se localizan al norte de Oaxaca y los popolocas al sureste de Puebla.

Actualmente las comunidades popolocas denominan a su lengua *ngi-iva*,²⁹ “el que habla la lengua”, como resultado del movimiento de reivindicación que ha emprendido dicho pueblo a favor de la reinterpretación de su historia y su cultura. Es una lengua tonal, es decir, una misma palabra puede tener diversos significados según su entonación, lo cual dificulta su escritura y su aprendizaje. Algunos especialistas reconocen la existencia³⁰ de cuatro tonos y otros de tres. Debido tal vez a la separación geográfica que sufren las comunidades, el popoloca que se habla en Puebla es muy diferente entre una comunidad y otra, a tal grado que su entendimiento es bastante precario.³¹ El chocho y el popoloca son dos lenguas que tienen una cercanía notable, por lo que se requiere efectuar estudios de inteligibilidad dialectal, que puedan confirmar con toda seguridad

²⁹ El término *popoloca* es despectivo (tiene diversos significados: tartamudo, tonto, poco inteligente, etc.) y fue impuesto por los mexicas a pueblos que no hablaban su lengua (Klaus Jäcklein, *Un pueblo popoloca*, México, SEP/INI, 1974, pp. 27-30).

³⁰ *Ibid.*, p. 26; Heriberto Vázquez Mendoza, *Los popolocas*, INI, México, 1982.

³¹ Annette Veerman, *Gramática del popoloca de Metzontla*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1991, p. 4.

Restos de una hacienda.



que se trata de dos lenguas distintas, como lo sugieren diversos investigadores, y no de una cadena dialectal.³²

LOS POPOLOCAS EN EL CONTEXTO REGIONAL. PASADO Y PRESENTE

La otrora “región popoloca”, entre la Mixteca y el Valle de Tehuacán, históricamente ha sido el hábitat de los popolocas. Junto con los grupos lingüística y étnicamente emparentados como los mixtecos, chochos, ixcatecos y mazatecos, habitaron la región desde tiempos milenarios, mucho antes de la llegada de los nahuas, quienes arribaron a la zona en el siglo x. Actualmente viven en pequeños poblados que se dedican principalmente a la agricultura y la fabricación de artesanías.

Desde épocas muy remotas hasta la actualidad fue y es una zona estratégica, punto intermedio entre el Altiplano Central, la costa del Golfo, Oaxaca, Guerrero y Morelos; por ella pasan vías de comunicación muy importantes hacia todas esas regiones, como la carretera federal México-Veracruz, Puebla-Oaxaca y la autopista Puebla-Tehuacán-Orizaba. Estas vías tienen un fuerte impacto en el comercio y la industria. Además, para la zona sureste se han diseñado proyectos de desarrollo de escala internacional, como el denominado Plan Puebla-Panamá.

En esta zona pluriétnica se concentra la tercera parte de la población indígena del estado.³³ Es un área con grandes contrastes político-económicos que gira en torno de la ciudad de Tehuacán, segundo centro urbano más importante de Puebla, donde se concentra la mayor parte de los servicios, industrias, comercio especializado, medios de comunicación, educación etc., en oposición a los municipios y localidades, en su mayoría campesinos e indígenas, que se caracterizan por su marginación y pobreza.

Las principales actividades económicas son la avicultura, las industrias embotelladoras de agua y refresco, la porcicultura, la maquila textil y la agricultura.

Los popolocas habitan en tres zonas sin continuidad geográfica alrededor de la ciudad de Tehuacán. La primera se sitúa al noroeste, donde se localizan comunidades como San Marcos Tlacoyalco y San Luis Temalacayuca. La segunda zona se halla al oeste, en la Mixteca, y comprende los pueblos popolocas de San Felipe Otlaltepec, San Vicente Coyotepec, Santa Inés Ahuatempan, Almolonga, San Antonino Huejónapan y Nativitas Cuautempan. Al sur de Tehuacán se sitúa la tercera zona con los pueblos de San Juan Atzingo y los Reyes Metzontla. Podemos decir que el núcleo donde se concentran las comunidades popolocas está rodeado por localidades mixtecas, nahuas y mazatecas.

ENTRE LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD

La mayoría de las comunidades popolocas tienen la categoría de Junta Auxiliar. Los principales cargos en las comunidades están representados por el presidente de la Junta Auxiliar, el secretario, el tesorero, los regidores y el juez de paz, con una duración de tres años. La unidad social básica es la familia extensa; sin embargo, aun cuando esta unidad persiste, la emigración y la individualización de las relaciones económicas tienden a favorecer el predominio de la familia nuclear.

³² Roberto Escalante, “El grupo lingüístico chocho-popoloca”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XLI, México, SMA, 1995, p. 200.

³³ Enrique Serrano Carreto et al., *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, México, INI/Conapo/UNDP, 2002; Puebla, Plan Estatal de Desarrollo 1999-2005, Gobierno del Estado de Puebla.



Volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl.

La actividad económica fundamental históricamente ha sido la agricultura de maíz; sin embargo, actualmente no cubre el total de las necesidades básicas de las comunidades. El tipo de agricultura que prevalece es el de temporal y en menor escala se practica el riego. En general, en la agricultura de temporal se practica el cultivo tradicional carente de innovaciones tecnológicas.

Los bajos rendimientos de la agricultura como consecuencia de la pobreza de las tierras, la escasez de agua y de oportunidades han provocado que actualmente los popolocas busquen mejores condiciones de vida mediante su incorporación al trabajo asalariado. Se desplazan a diversos lugares, dentro y fuera del país. Se emplean como jornaleros, obreros —en las maquiladoras o plantas avícolas— y en diversos oficios en ciudades como Tehuacán, Puebla, Veracruz y México. La migración laboral temporal ha provocado que se intensifique la diferenciación económica de sus miembros en el interior de las comunidades, misma que se ve reflejada en la incorporación de nuevos tipos de vivienda, vestido, enseres domésticos y alimentación.

La casa tradicional de cuatro aguas, construida con materiales como los troncos de guaje o de quiotes, palma y pencas de maguey, de una sola habitación, está siendo sustituida por viviendas elaboradas con ladrillo, cemento, varillas y lámina de asbesto. Los enseres domésticos varían de acuerdo con las posibilidades económicas del grupo o la familia; se conserva un uso arraigado del petate, los tenates, el fogón de tres piedras atizado por leña, el molcajete, el metate, y resulta imprescindible la presencia de ollas de barro.

La vestimenta actual de la población es variada, en especial la de los jóvenes, quienes portan prendas propias de las modas urbanas, las cuales también se reflejan en los peinados. En las personas adultas la forma de vestir es más conservadora. Utilizan como principales accesorios los huaraches, sombreros, camisas de manga larga para los hombres, y las mujeres prefieren el uso de la falda

al del pantalón, el rebozo como accesorio necesario, así como el pelo largo trenzado y recogido por medio de listones.

La comunidad indígena campesina es el ámbito de reproducción de las diferencias culturales y las especificidades de los pueblos indios, expresadas fundamentalmente en la lengua, la religión, formas de subsistencia, la organización social, ciertos hábitos, el arte, etc., elementos que tienen una raíz histórica muy profunda.

Actualmente cada comunidad elabora cierto tipo de artesanía, cuyos materiales y técnicas fueron heredados desde la época prehispánica. Entre las más importantes están la alfarería, el tejido y confección de diversos artículos de palma, lazos de fibra de magüey e izote, y el hilado y tejido de algodón para vestidos.

Las expresiones religiosas son un eje central de la reproducción cultural; tienen una importancia y un papel identitario fundamental. Los ritos agrarios, las nociones de salud y enfermedad, los cultos en cuevas, la vigencia de deidades del agua, del viento y de la tierra, etc., y muchos elementos más forman parte de ese conjunto de manifestaciones culturales de tradición mesoamericana que todavía mantienen una presencia en la vida colectiva.

Entre las prácticas rituales más importantes figuran los ritos agrícolas (la Santa Cruz y el Día de Muertos) y las fiestas patronales; éstas son el eje de la reproducción identitaria comunal. Los recursos para sufragar los gastos de éstas los aportan los habitantes y los migrantes, quienes envían dinero desde otras ciudades o del extranjero. La fiesta patronal congrega a la comunidad, y en su organización participa un grupo de personas encargadas de ello, denominadas mayordomías. El cargo más importante es el del mayordomo, quien en algunas comunidades tiene como responsabilidad sufragar los gastos que genera la celebración de la fiesta patronal. En cada comunidad la celebración tiene sus propias especificidades, que se expresan en la danza, la música, la comida, etc. En las fiestas religiosas, al igual que en muchos aspectos de la vida cotidiana, se observa la irrupción de los modelos urbanos. Hoy conviven de manera armoniosa la fiesta como espacio ritual y la fiesta como espacio de diversión. El eje central de esta última son los juegos mecánicos, los bailes populares y la venta de comida, bebidas y productos comerciales.

Los popolocas, al igual que muchos otros grupos indígenas del país, viven un constante proceso de cambio, producto de fenómenos como la globalización. La región donde habitan cae por su ubicación entre las acciones del llamado Plan Puebla-Panamá, que está trayendo consigo la apertura de carreteras y corredores industriales, tarea en que se ha incorporando un número elevado de trabajadores indígenas. Estos y otros factores han facilitado que nuevos sucesos modifiquen la cotidianeidad de las comunidades popolocas en los aspectos ideológicos, culturales y económicos, entre otros, que se expresan en su forma de vivir y en una continua negociación para adecuarse al contexto del entorno inmediato regional. Sin embargo, esta continua negociación no ha implicado la desaparición de la cultura india, sino la formulación de nuevas síntesis, producto de los movimientos de resistencia y reivindicación de la cultura indígena.

NE-IVI DAVI: LOS MIXTECOS

El hablar de los “mixtecos” en las regiones sureñas del estado se presta a algunas confusiones. En ciertos contextos y en unos lugares más que en otros, las diferen-

tes etnicidades, pero sobre todo los mestizos, asumen una identidad “mixteca”,³⁴ que nos habla de la noción que se tiene en estas regiones salpicadas de lomeríos y valles, secas y calurosas, con pocas afluentes y nula infraestructura productiva, de una macroidentidad. Esta identidad se inició en las dinámicas interculturales de la “región popoloca” y continúa hasta la actualidad, lo que se evidencia en las danzas comunes —*Tecuanis*, *Tocotinas*, *Pastoras*, *Doce pares*—, la política, los sistemas de cargos, las fiestas intercomunitarias,³⁵ la migración, las bandas musicales, el comercio y la pobreza.

De cualquier manera, también en la Mixteca y en el Valle de Tehuacán perviven algunas poblaciones que, en mayor o menor medida, se identifican a sí mismas como herederas de los mixtecos históricos que poblaron estas tierras desde mucho antes de la llegada de las hordas nahuas. Éstas dejaron huella de su presencia en los nombres de los pueblos, a la manera de los españoles. Así, los que aquí nombraremos “mixtecos”, para no crear confusiones innecesarias, se asumen a sí mismos como *ne-ivi davi*, es decir, “gente del agua de lluvia”.

Los mixtecos de Puebla también forman parte de una extensa población ubicada en el oeste de Oaxaca y el noreste de Guerrero, con la que comparten en mayor o menor medida ciertos patrones culturales, entre ellos el idioma —con sus decenas de variantes—, y una historia de siglos, población que se estructuraba con base en señoríos relacionados por alianzas matrimoniales y que eventualmente combatían entre sí por el territorio. Primero los nahuas y posteriormente los españoles les disputaron su espacio, con lo cual quedaron su extensión y su poderío definitivamente mermados.

Las comunidades mixtecas en Puebla se asientan actualmente en seis municipios: Santa Catarina Tlaltémpam y Santa María Chigmecatitlán hacia el norte de la Mixteca, en las alturas, cerca del Atoyac; Xayacatlán de Bravo, San Jerónimo Xayacatlán y Petlalcingo en el extremo sur, sobre todo en las riberas del *Tisa’*; y en Zapotitlán Salinas, en las alturas occidentales del Valle de Tehuacán.

DA’AN DAVI, “IDIOMA DEL AGUA DE LLUVIA”

En nuestras sociedades urbícolas, siempre es extraordinario encontrar lugares donde la lógica de las costumbres y la forma de percibir la realidad es “otra”. Lo mismo sucede con los idiomas. Pese a la forzada castellanización, los mixtecos han mantenido por siglos su idioma como *distintivo* identitario, es decir, como un aspecto de su realidad que los presume diferentes tanto de los mestizos como de los indígenas vecinos. El *da’an davi*, idioma mixteco, es, junto con las otomangués —otomí, pame, zapoteco—, una de las lenguas mesoamericanas más difíciles, como lo atestiguan las crónicas de los españoles en la Colonia y lo puede corroborar cualquier forastero. Es una lengua de varios tonos y nasalizada, con vocales y consonantes adicionales y saltillo, además de otras características complejas.

Aunque estrictamente hablando cada comunidad tiene su propia y distinta lengua, se ha intentado agrupar los dialectos; por ejemplo, Stark observa que existen 41 variantes, y ubica dos de ellas —junto con Grimes— en Puebla: las comunida-

³⁴ Los políticos mestizos priístas en Tepexi de Rodríguez y Acatlán, por ejemplo, legitiman sus aspiraciones reivindicando una regionalidad mixteca: “Orgullosamente mixteco, como tú”.

³⁵ Alejandra Gámez menciona esta cuestión en “La fiesta religiosa como símbolo de la conformación de una región sociocultural: el sureste de Puebla”, en Elizabeth Díaz Brenis y Elio Masferrer Kan (eds.), *X Congreso Latinoamericano sobre Etnicidad y Religión*, ALER/CIESAS/Gobierno de Chiapas/Unicach/UNAMUACH, México, julio de 2004.

des del norte, y las del sur y el este.³⁶ Para Vázquez Peralta³⁷, mixteco de la Academia de la Lengua Mixteca, existen cuatro variantes dialectales tan sólo en la Mixteca, las cuales coinciden con las diferentes geografías o las historias divergentes. Ciertamente la configuración de municipios no siempre respetó estas características; así, en las comunidades de San Jerónimo y Xayacatlán coexisten dos dialectos y dos orígenes. Tlaltēpan y Chigmecatitlán comparten otro dialecto, y el último, las comunidades de Petlalcingo.

MIGRACIÓN, CAMBIO CULTURAL Y SOBREVIVENCIA

Hablar de la migración de los mixtecos es una redundancia, ya que éste ha sido uno de los grupos con mayor tradición migratoria en Puebla. No puede atribuirse a una sola causa este movimiento poblacional extensivo; por un lado se pueden citar las nulas oportunidades de producción en las regiones sureñas —una tierra dañada por extensas deforestaciones agravadas por el pastoreo extensivo, la baja demanda de tejido de palma, y el desinterés por establecer centros que procesen la producción agropecuaria o artesanal—. Además es insoslayable el papel que desempeñó el proyecto educativo nacionalista, que en su afán de integrar a las poblaciones indígenas, estableció todo tipo de escuelas originando, entre otras cosas,

³⁶ Véanse los dos primeros apéndices de María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.), *Escribir para dos mundos. Testimonios y experiencias de los escritores mixtecos*, Oaxaca, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca (Voces del Fondo), 2003, pp. 55-69.

³⁷ Rodrigo Vázquez Peralta, "Da'an davi. Esbozo gramatical", en *Norma de escritura para Tu'un Savi* (documento de trabajo), Tlaxiaco, Vêc Tu'un Savi, A.C. (Academia de la Lengua Mixteca), ms., 1999.

En tiempo de lluvias, cuando el nivel de agua del río Carnero se eleva, es costumbre entre los adolescentes irse de día de pesca al terminar las actividades agrícolas, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez.





Volcán Popocatepetl.

un deseo de acceder a las comodidades clasemedieras urbanas retratadas en los textos y en las clases, creando así nuevas necesidades de consumo, lo que ocasionó las salidas laborales cíclicas y posteriormente el establecimiento definitivo en las ciudades de México, Cuernavaca y Estados Unidos.

Los efectos de la migración son evidentes. Las costumbres familiares se acomodan a las nuevas circunstancias: madres que deben desempeñar roles de padres, un estrechamiento del mercado matrimonial, y la adecuación de *familias a distancia*, que construyen puentes a través de Internet, el teléfono, las cartas y, por supuesto, las festividades, como una forma de restituir el abandono de *los que se quedaron*. *Los que regresan* traen camionetas, celulares, peinados diferentes, vestimenta, armas, y todo ello incide en que las comunidades no sean ya lo mismo.

Otro cambio interesante es la afirmación de lo “mixteco” por parte de los radicados que se diferencian, por un lado, de los mestizos y extranjeros que los consideran *indios* y los menosprecian; y por el otro, de los *davi* que se quedaron y de quienes se han alejado culturalmente en forma sustancial. Así, reclaman ahora ser protagonistas de su propio devenir.

CÓMO SUBSISTEN LOS MIXTECOS

Aunque el Valle de Izúcar de Matamoros — eminentemente cañero — cuenta con importantes corrientes de agua, los mixtecos dependen del temporal y de exiguas corrientes para regar las cosechas que levantan. La tierra, árida y deforestada, se dedica extensivamente al pastoreo, sobre todo caprino. Todas las familias poseen cabras, guajolotes, gallinas, burros y alguna res, todo dedicado a las incesantes festividades. Otra actividad es la recolección de frutos — zapote, mango, pitahaya, anona, guamúchil, melón, ciruela, tempezquixtle, guaje, xoconostle, vainas de mezquite, jeotillas, bulbos de pochote — e insectos: panales, chipales, chicanas y chiquilichis.

Lo que producen les sirve para cubrir sus propias necesidades alimentarias en lo cotidiano y en las fiestas —tortillas, guaxmole, mole de hierbabuena, chilate con tempexquitzles, mole de espinazo, barbacoa y pipián— y el excedente lo destinan a los mercados regionales, como Acatlán, Huajuapán de León y El Moralillo. Aunque es muy poco el efectivo que pueden obtener, suelen acrecentarlo con la producción de artesanías, particularmente el tejido de palma para sombreros, parte de la cotidianidad de hombres y de mujeres. En Tlaltempan y Chigmecatitlán también tejen figuras de payasos y músicos de rafia, material que ha reemplazado a la palma dada su escasez. También los sombreros son cada vez más de rafia: no se mojan y “aguantan los borrachazos”.

La preparación de ceras también es una fuente importante de ingresos; además, los mixtecos han visto en la oferta de música para fiestas y bailes una estrategia para mantenerse en su tierra, especialmente en Tlaltempan, donde se ofrece música de los más variados estilos, desde la “de tambora”, la norteña y la tropical hasta la urbana.

SEGUIR SIENDO MIXTECOS: LAS FESTIVIDADES

El sistema festivo en las comunidades mixtecas, necesario para mantener el equilibrio social y cosmogónico, es un entramado anual complejo que engarza diferentes fiestas, no sólo comunitarias, como las fiestas patronales, Semana Santa o Todos Santos, sino también familiares, como bodas o graduaciones escolares. De alguna manera también éstas involucran a toda la comunidad, porque se nutren profundamente de las diferentes relaciones de parentesco.

De esta manera las fiestas duran no sólo algunos días: son procesos anuales —o quizá más largos— de preparación, tanto espiritual como material, en los cuales se llevan a cabo rituales, danzas, festejos y reuniones, remodelaciones, construcciones y colectas. Las fiestas tienen varias dimensiones. Aunque se desenvuelven entre ceremonias católicas, sancionadas por la Iglesia, los indígenas ven en las procesiones, danzas y comidas prácticas indispensables que remiten a su necesidad de mantenerse como comunidad ante la alteridad vecina, relacionando además “a los que se van”. También conciernen al ciclo agrícola y su cosmovisión, centrada en los lugares sagrados y los personajes extrafísicos que conviven íntimamente con ellos.

LAS CONDICIONES CONTRADICTORIAS: IGLESIA, EDUCACIÓN, POLÍTICA Y COMERCIO

A pesar de la pobreza y marginación de los mixtecos, ciertos grupos han podido adoptar estrategias para mantener un estatus conveniente a costa de los indígenas. La Iglesia católica conservadora se mantiene de manera vigorosa en la Mixteca. En este lado del mundo indígena, ella marca las cuotas de las misas y otros actos. Si los párrocos —que ignoran muchas de las costumbres locales— se disgustan, pueden privar de los mínimos sacramentos a la comunidad y con ello desestructurar ciclos religiosos y de la cosmovisión fuertemente engarzados.

Los profesores no han logrado ejercer una labor que sirva a los intereses comunitarios; asisten poco a clases porque muchos viven en otras poblaciones. La educación se reduce a la castellanización y a la enseñanza de rudimentos técnicos antes de que en plena primaria o secundaria los jóvenes y muchachas mixtecos —antes se escapaban, ahora es una costumbre aceptada— migren. Muchos profesores, que ven vaciarse sus salones de clase, han entrado en la política, pues es una manera más fácil de ocuparse, de tener ingresos cuantiosos y de colocar laboralmente a su familia:

Defiendo a la Mixteca poblana porque, siendo “Cuna y puerta de Mixtecapan”, es injustamente marginada, despreciada y aborrecida, sobre todo, por los altos, medianos y pequeños políticos, como lo he constatado en toda mi vida. Los políticos del centro y del norte del estado poblano sólo atienden en donde pueden sacar ganancias...³⁸

Los ilegítimos herederos de los españoles en las comunidades mixtecas han sido, definitivamente, los comerciantes. En las pequeñas ciudades rectoras de la Mixteca, como Acatlán, Izúcar, Tepexi, y hasta Huajuapán, en Oaxaca, han sido ellos quienes, a pesar de recibir los excedentes de la producción regional, son arrogantes y desprecian a los indígenas que, con tal de sobrevivir, acuden a ellos para intercambio, compra o venta.

Así, mientras que la marginación es la constante en la cotidianidad mixteca, las comunidades *ne-ivi davi* se mantienen firmes en sus reivindicaciones silenciosas, lentas, que les han permitido mantenerse como grupo diferenciado durante ya varios siglos.

PRESENCIA MAZATECA EN LA SIERRA NEGRA

Los mazatecos conviven con los nahuas de las comunidades circunvecinas y los mestizos, concretamente de Villa del Río, Tehuacán, Tlacotepec de Porfirio Díaz y Coyomeapan, ubicados todos ellos en el estado de Puebla. La relación se establece en los mercados de estos lugares, adonde asisten los mazatecos a vender parte de sus productos, como café y chile.

En términos lingüísticos, el mazateco es una lengua tonal, es decir, una misma palabra puede tener diversos significados según el tono con que se pronuncia. Pertenece, según Swadesh, al grupo olmeca —otomangue, subgrupo otomiano— mixteco, familia popoloca. Los mazatecos tienen como segunda lengua el español. Cabe mencionar que entre la población adulta se omite el español en los mercados de Chilchotla y Huautla de Jiménez, Oaxaca, para diferenciarse de los mazatecos de este estado. La población infantil tiene como prioridad la usanza generalizada de la lengua materna en el seno familiar, pues es en este espacio donde se tiene acceso al conocimiento comunitario.

Al igual que en el resto de los grupos étnicos del estado, su economía es de subsistencia, basada en el cultivo de frijol y el maíz; sin embargo, para el mes de abril complementan su dieta con productos de temporada, como granada, durazno, aguacate, ciruela y pera.

En lo que respecta a la distribución territorial, el patrón de asentamiento que predomina es el semidisperso. Los asentamientos han ido modificándose como resultado del fenómeno migratorio, luego que la entrada de remesas de dólares ha permitido llevar a cabo la venta de terrenos y con ello la construcción de casas de tipo californiano, situación que matiza la asistencia de una cultura migratoria. Se puede recordar que hasta hace 50 años la casa tradicional era de madera y techo de palma; las paredes de madera se cubrían con adobe, el cual era fabricado por los jefes de familia (padre, madre), quienes en ocasiones recibían ayuda de sus hermanos y ahijados. El piso era de tierra apisonada.

³⁸ Senén Mexic, “Territorio del país mixteco”, en *La Mixteca*, año 1, núm. 1, Acatlán, 1995, p. 3.



San Miguel Tzinacapan,
Sierra Norte, Tzinacapan.

Aunado a lo anterior, resulta significativa su visión del mundo, es decir, la manera en que entienden su entorno, tanto social como natural. Se puede decir que la organización social básica es la unidad doméstica de tipo nuclear, integrada por el padre, la madre y los hijos de éstos, quienes se someten al régimen de los padres; viven en una misma residencia, llamada solar familiar, y están emparentados por lazos de consanguinidad. De este tipo de familia se derivan las unidades domésticas con ausencia de la figura materna o paterna. La unidad doméstica extensa comprende dos o más núcleos familiares y la integran los hijos varones ya casados que viven en el solar del núcleo familiar, emparentados por lazos de consanguinidad y afinidad.

En el ámbito colectivo las autoridades tradicionales como los consejos de ancianos han desaparecido; hoy día sólo se reconoce en cada comunidad al varón más grande, que es el representante del pueblo en los rituales propiciatorios, pues en los sistemas normativos jurídicos y de regulación del orden no tiene injerencia. El mayordomo desempeña el papel de organizador y proveedor de recursos para la celebración, a más de que funge como el interlocutor entre el santo y el pueblo; tampoco tiene injerencia en el sistema político.

Los curanderos han perdido su posición de prestigio, en parte debido a que cobran en dólares el servicio que prestan y además porque los nuevos movimientos religiosos prohíben que se les consulte en tanto que “Dios es el único quien tiene el poder para curar”.

En lo concerniente al orden natural cabe señalar que aun cuando la concepción del mundo de los mazatecos se expresa en un sincretismo judeocristiano de creación que considera un sistema dual del bien y el mal, de tradición occidental, el mundo mazateco es un ámbito gobernado por señores y dueños de los lugares que en el periodo de Semana Santa salen a visitarse entre ellos; el hombre, en contraste con las actividades de las deidades, les ofrenda comida, la cual marca un periodo de renovación para los espacios en donde residen las identidades.

Una de las celebraciones más significativas es la Semana Santa y particularmente el Viernes Santo, cuando los varones se disfrazan con máscaras, portan

un calzón de manta negra y cubren su cuerpo con pieles de animales que pueden ser de venado, borrego o chivo. El fin es realizar una danza en honor a los seres terrestres y acuáticos que habitan en los manantiales, como lo muestran las siguientes coplas que acompañan a la danza:

Los seres de la naturaleza, sus amigos y los que viven en las aguas se saben contentos, pues las gentes que los quieren los visitan y llevan comida para que tengan sus servicios y no escapen de su morada. Los truenos y los granizos ya no pelean con las nubes y las milpas se encargan de bailar y disfrutar con los cafetales. Ahora sí los hombres conviven con todos, y los dueños y señores de la naturaleza ocupan su lugar de siempre. Cuevas, cerros y manantiales disfrutan de la hermandad de los dueños.

La fiesta, como acto colectivo, orienta y da sentido a la vida; además, delimita territorios que reflejan una subárea cultural, pues expresa valores tradicionales fundados en la *costumbre*. Por ello a cada fiesta asisten las diversas comunidades mazatecas a manera de validar un espacio sagrado ancestral, que define los lazos de unión y de sentido de pertenencia entre las diversas comunidades. Es en este tenor que las relaciones entre comunidades se renuevan y consolidan; y en ocasiones, cuando hay conflictos, las fiestas se presentan como el lugar idóneo para darles solución.

De las celebraciones con raíz mesoamericana resalta la llamada *Visita al Señor de la Cueva*. Esta actividad ritual marca la relación con un ancestro en común, puesto que existe la creencia de que los primeros mazatecos tuvieron su origen en una cueva, en donde el dueño les comunicó cuáles serían las tierras que debería ocupar el grupo. Para recordar este mito de origen realizan una procesión en tiempo de secas a la cueva más cercana a la comunidad.

En el *ritual al cerro Tzitziltelpetl* está implícita una concepción que tiene que ver con el parentesco. El cerro es el hermano mayor de la cueva y entre ambos mantienen una comunicación directa con los dueños de los manantiales. La celebración se inicia al término de Semana Santa, pues para entonces se espera que cada uno de los dueños haya regresado a su morada.

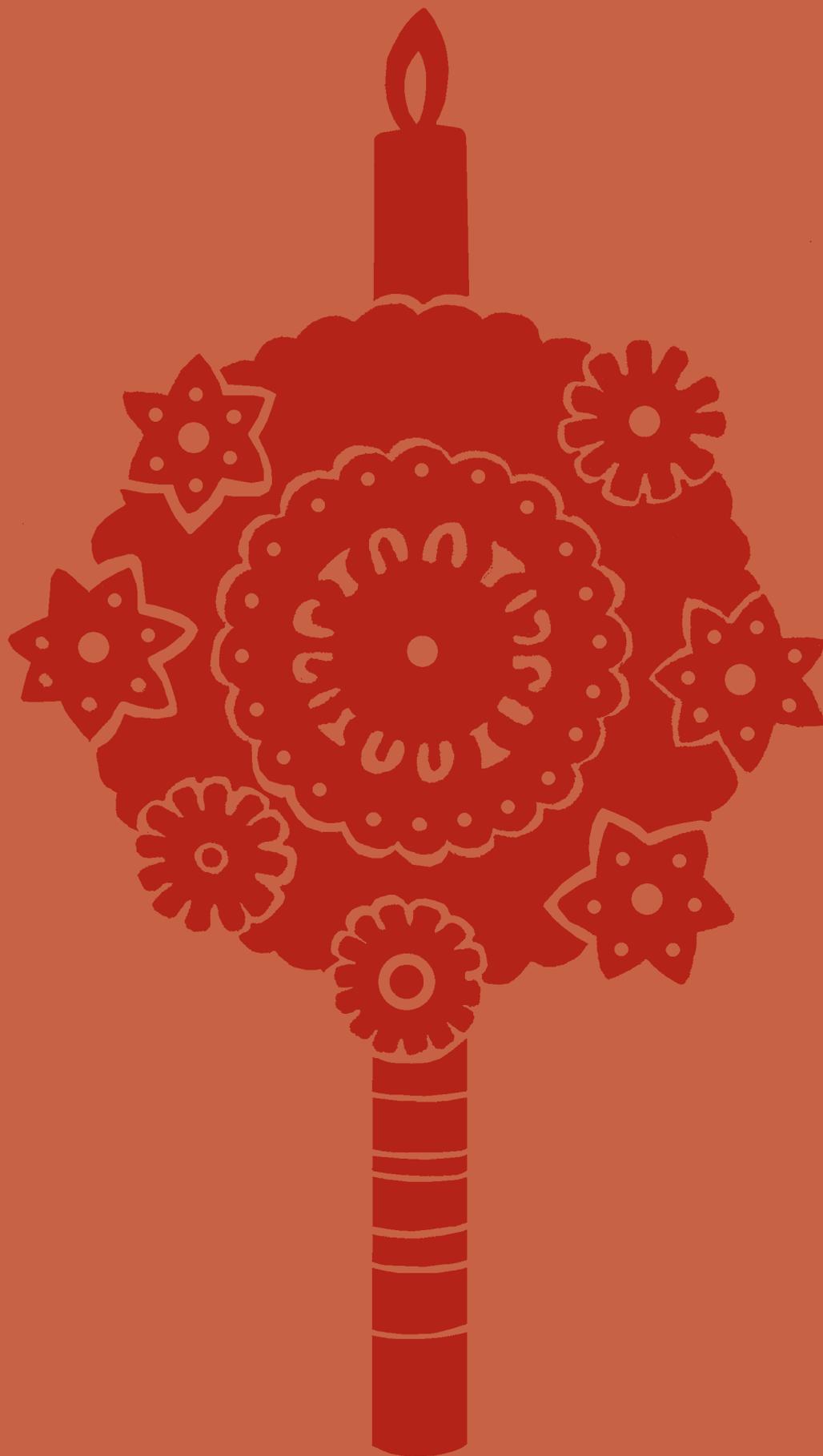
Los *rituales en los manantiales* se realizan un mes antes de iniciar las cosechas. Cada jefe de familia coloca en las orillas de los manantiales una botella de aguardiente y tepache, porque “se dice que se va a dar de beber a los manantiales para que éstos de igual manera le proporcionen a la tierra la suficiente agua para la cosecha”.

En lo que respecta a la parte anímica, las enfermedades más comunes son el “mal de ojo”, los “malos aires” y la “pisada de sombra”. En caso de presentarse algunas de estas enfermedades se solicitan los servicios del curandero. Entre los métodos utilizados están las *limpias* con hierbas, con huevos y con tabaco, que se frota mezclado con aguardiente. En ocasiones los terapeutas utilizan hongos alucinógenos para comunicarse con los seres sobrenaturales, quienes les revelan la causa de la enfermedad y la cura.

Por lo general los niños están más propensos a contraer alguna enfermedad, como *malos aires* o la *enfermedad del espanto*, debido a que no conocen la manera de evitarla; los adultos, en cambio, ya cuentan con un cúmulo de conocimientos respecto a la identificación de enfermedades.



Hombres a caballo entre órganos gigantes, Tehuacán, Puebla.



Etnohistoria del estado de Puebla. Convergencias y divergencias

ALEJANDRA GÁMEZ,* ISRAEL LAZCARRO,**
ERNESTO LICONA*** Y ELIO MASFERRER****



ESTE DOCUMENTO, RESULTADO DE UN ESFUERZO CONJUNTO ENTRE LOS firmantes, da un panorama de la dinámica prehispánica, colonial e independentista del estado de Puebla. Presenta un conjunto de desarrollos paralelos y los procesos de articulación de las poblaciones indígenas a los mecanismos de centralización y fusión cultural, así como los distintos procesos de resistencia étnica que nos permiten comprender aspectos estructurales de las poblaciones indígenas contemporáneas.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE PUEBLA

VALLES Y LLANOS CENTRALES

Valle poblano-tlaxcalteca

El Valle Puebla-Tlaxcala es un espacio privilegiado y fundamental para entender el desarrollo de Mesoamérica en general y en particular del Altiplano Central. Es y fue un área estratégica, pues se trata de un punto intermedio entre importantes tradiciones culturales como las de la Cuenca de México, Guerrero, Morelos y la Costa del Golfo, Oaxaca y el área maya. Por el Valle, desde épocas muy tempranas y hasta la actualidad, pasan rutas de transporte y de comunicación muy importantes que comunican al centro de México con todo el Sureste mesoamericano. Durante las épocas prehispánica y colonial, el Valle rivalizó en importancia con la Cuenca de México. Por tratarse de una gran planicie con suelos fértiles y recursos hidrológicos importantes, así como por su posición estratégica, se desarrollaron allí importantes ciudades, como Tlalancaleca, Cholula y Cacaxtla, las cuales en diferentes periodos de la historia fueron notables centros religiosos, políticos y comerciales.

Los antecedentes más remotos de la presencia del hombre en el Valle datan de 21 000 años atrás, en la barranca de Caulapan, en Valsequillo.¹ Sin embargo, fue hace aproximadamente 15 000 años cuando hubo ya presencia de grupos humanos

* Profesora-investigadora, Colegio de Antropología Social, BUAP.

** Investigador de la Coordinación Nacional de Antropología, INAH; profesor h.s.m., ENAH.

*** Profesor-investigador, Colegio de Antropología Social, BUAP.

**** Profesor-investigador, ENAH. Presidente de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones.

¹ Joaquín García-Bárcena, "Prehistoria, sedentarización y las primeras civilizaciones de Mesoamérica", en Lourdes Arizpe (coord.), *Antropología breve de México*, México, Academia de la Investigación Científica/UNAM, 1993.



Petalcingo desde su iglesia,
Petalcingo.

—de entre 10 y 25 personas— organizados, que se asentaban temporalmente en lugares determinados para realizar actividades de caza y recolección. Estos individuos fabricaron artefactos de piedra tallada entre 7000 y 6000 años a.n.e., cuando se inició el uso de la piedra pulida y la elaboración de objetos de madera, hueso y fibras vegetales. A este periodo corresponden algunos sitios en la zona de Valsequillo, como San Baltazar Tetela y El Texcal.²

Entre 6000 y 2000 años a.n.e., las sociedades que habitaban el Valle practicaban una agricultura incipiente, cultivaban maíz, frijol, calabaza, chile, aguacate y amaranto. Los artefactos de piedra que fabricaban eran más variados en cuanto a formas y acabados, y conocían y utilizaban el algodón. La organización social era más compleja que la de las bandas, y aparecieron entonces ciertas prácticas rituales y manifestaciones religiosas como el canibalismo ritual, concepciones sobre la muerte y la deformación craneana.³ La población pertenecía al grupo lingüístico otomangue, que habitó los valles de México, Puebla, Tehuacán y Oaxaca durante milenios, mucho antes de la llegada de los nahuas.⁴

Hacia 2000 años a.n.e., los grupos que habitaban el Valle eran ya sedentarios a causa de su dependencia de los productos agrícolas. Aparece la fabricación de cerámica y comienza la construcción de basamentos para los templos y las habitaciones de los jefes y los “sacerdotes”. La religión se hace más compleja a partir del desarrollo del ritual orientado a propiciar buenas cosechas. La agricultura y los subsiguientes desarrollos económicos y tecnológicos trajeron consigo el desarrollo de las sociedades poblano-tlaxcaltecas, que para el año 1 000 a.n.e. tenían ya grandes poblados, como Tlalancaleca, Coapan y Amozoc, entre otros, en el esta-

² Ángel García Cook, “Cruce de caminos. Desarrollo de la región poblano-tlaxcalteca”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 111, núm. 13, mayo-junio de 1995.

³ *Ibid.*, p.13.

⁴ John Paddock, “Cholula en Mesoamérica”, en *Notas Mesoamericanas*, núm. 10, México, UDLA-Puebla, 1987, p. 27.

do de Puebla, y La Laguna, Cuxtlapanga y Atlantepec, en Tlaxcala. Todos contaban con plataformas revestidas con estuco y habitaciones para los dirigentes. Los poblados se planificaban y contaban con especialistas de tiempo completo. El intercambio entre los poblados se intensificó: tenían relaciones con el Valle de Tehuacán, Oaxaca, el Golfo central, Morelos y la Cuenca de México.⁵

Entre los años 1000 y 500 a.n.e., en el Preclásico, la población aumentó notablemente y el número de poblados creció. En esta época se erigieron ciudades, centros regionales cuya área de control cubría varios kilómetros. Entre los más destacados figuran Tlalancaleca, Totimihuacan, Zacatepec, Coltzingo, San Francisco Coapa, Amalucan y El Pinal, en el estado de Puebla; y San José Tetel, La Laguna, Chaucingo y El Carmen, en Tlaxcala.⁶ El desarrollo tecnológico y las innovaciones en los sistemas de riego y en los cultivos rindieron nuevos beneficios a estas ciudades, las cuales, entre 600 y 100 años a.n.e., se volvieron más complejas y mejor planificadas, con calles y plataformas escalonadas. La arquitectura, la escultura y la pintura se desarrollaron notablemente. La religión como institución se encontraba bien delineada, así como la organización social y política. El intercambio comercial y cultural adquirió nuevas dimensiones: el Valle poblano-tlaxcalteca mantenía en esta época estrechas relaciones con el Golfo de México, Oaxaca, el Sureste mesoamericano y el Occidente. Entre los grandes centros urbanos del protoclásico regional destacan Tlalancaleca, Totimihuacan, Amozoc, Amalucan, Tecopilco, Coatlapanga, el Xochitecatl y Cholula.⁷

Gracias a la situación privilegiada del Valle en el horizonte Clásico (de 100 a.n.e. a 600 d.n.e.), la ciudad de Cholula se erigió como una de las más importantes de Mesoamérica. Llegó a ser muy grande en extensión, pues estaba constituida por un centro ceremonial de importantes dimensiones, dedicado a una deidad relacionada con el culto al agua: *Tlachihualtépetl*, y la traza urbana contenía grandes áreas cívicas, comerciales y habitacionales, así como calzadas y un complejo sistema hidráulico. Durante esta época, Cholula fue un centro macrorregional que controló el Valle y grandes extensiones hacia el sur, el oriente y el norte del mismo. Fundamentalmente se constituyó como una ciudad comercial y un centro religioso por excelencia. Su ubicación privilegiada la colocó en medio de importantes rutas comerciales entre la Cuenca de México y el sur y sureste de Mesoamérica, de ahí que mantuviera estrechas relaciones culturales y comerciales con ciudades como Teotihuacán, Monte Albán, la Mixteca y la Costa del Golfo. En el interior del Valle florecieron otros asentamientos de relativa importancia que funcionaron como satélites de Cholula, como Manzanilla y Tlaltenago, entre otros. La filiación lingüística de los habitantes del Valle Puebla-Tlaxcala en esta época, según Paddock,⁸ era otomí y tetlamixteca (término que engloba lenguas como el mixteco, mazateco, ichcateco, chocho, popoloca, cuicateco, chinanteco, amuzgo y trique).

Para el año 600 d.n.e., Cholula sufrió una drástica reducción de su población y sus habitantes migraron a otras áreas del Valle, por lo que la ciudad quedó semiabandonada. El poder y el control regional pasaron a manos de una nueva ciudad: Cacaxtla (en el área de Nativitas, en Tlaxcala), erigida por grupos provenientes

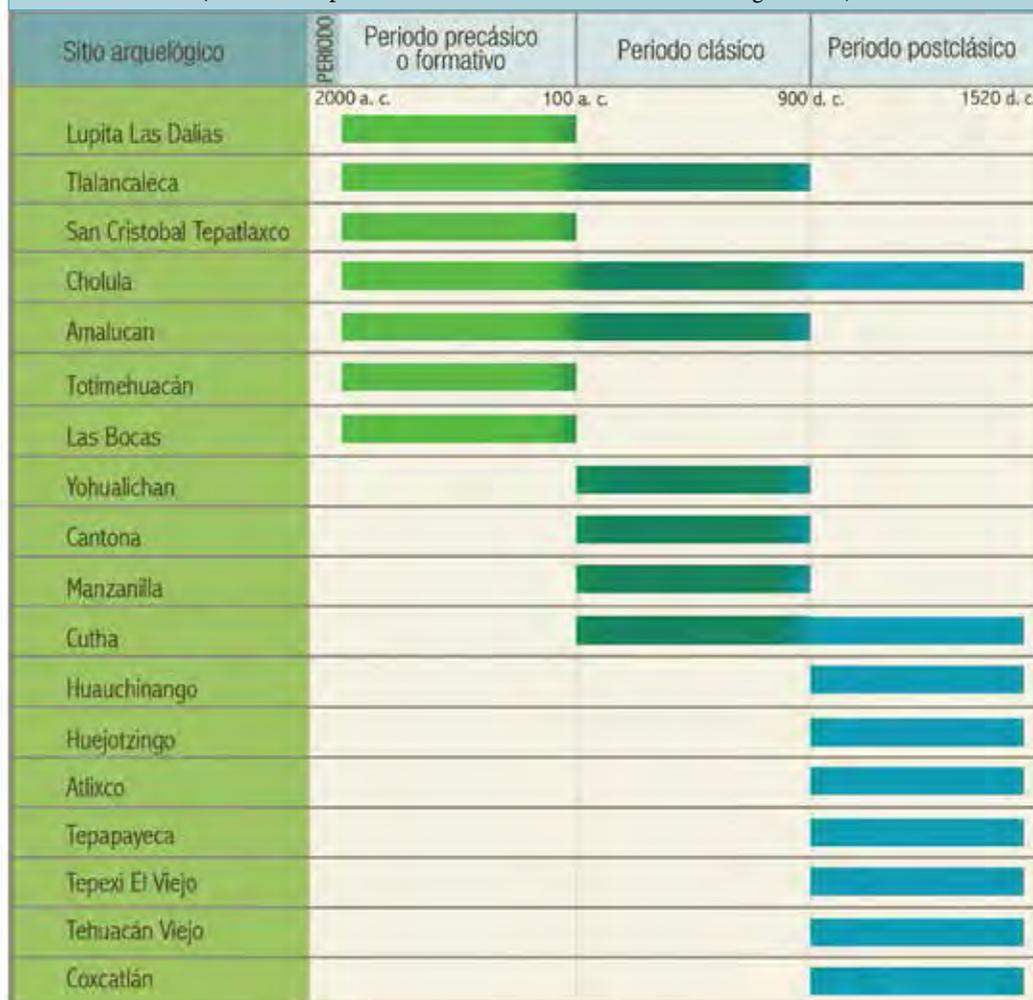
⁵ Ángel García Cook, *op. cit.*, p. 13.

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem.*

⁸ John Paddock... *op. cit.*, p. 29.

GRÁFICA 2
SITIOS ARQUEOLÓGICOS DEL ESTADO DE PUEBLA
 (abiertos al público, donde se han realizado investigaciones)



Diseño basado en la información proporcionada por la doctora Alejandra Gámez Espinosa.

del sureste de Mesoamérica (Potonchán en Tabasco), los olmeca-xicalanca, que incursionaron en el Valle conquistando y sometiendo a gran parte de la población. Tras habitar Teotihuacán emigraron al Valle. Algunos autores, como Jiménez Moreno, indican que se trataba de un grupo triétnico formado por elementos chocho-popolocas, mixtecos y nahuas. También la ciudad de Cholula fue ocupada por ellos, quienes fundaron un nuevo asentamiento al sur del antiguo centro ceremonial.

Hacia el año 900 d.n.e. incursionaron en el Valle grupos de toltecas provenientes de Tula y le disputaron el control a los olmeca-xicalancas, aunque por un tiempo vivieron en el lugar bajo la hegemonía de estos últimos. Poco tiempo después los toltecas lograron imponerse y tomar el dominio de la ciudad de Cholula, que se consolidará nuevamente como la ciudad más importante del Valle. En poco tiempo creció aceleradamente el asentamiento. El centro de la nueva población se formó unos 500 metros al poniente del antiguo centro ceremonial del Clásico; ahí se edificaron flamantes edificios, plazas, escuelas, mercados, templos, juego de pelota y palacios. Su importancia como centro religioso, artesanal (metalurgia, mosaicos de plumas, textiles, alfarería, escultura, etc.) y comercial (sistema complejo de mercados) llegó más allá de las fronteras mesoamericanas. Cholula produjo y exportó una de las cerámicas policromas



Sitios arqueológicos del estado de Puebla

(abiertos al público y/o donde se han realizado investigaciones)

- | | | |
|----------------------------|-----------------|--------------------|
| 1 Huauchinango | 7 Huejotzingo | 13 Las Bocas |
| 2 Yohualichan | 8 Cholula | 14 Tepapayeca |
| 3 Cantona | 9 Amalucan | 15 Tepexi El Viejo |
| 4 Lupita Las Dalias | 10 Manzanilla | 16 Cutha |
| 5 Tlalancaleca | 11 Totimehuacán | 17 Tehuacán Viejo |
| 6 San Cristóbal Tepatlaxco | 12 Atlixco | 18 Coxcatlán |

Sitios arqueológicos		Ciudades	
División municipal		Carreteras	

MAPA 8. Sitios arqueológicos del estado de Puebla.



Cholula, Puebla.

MAZATZIN

NARRACIÓN MÍTICA PROPORCIONADA A MARÍA LUISA ESTEFAN*
 EN EL VERANO DE 1996 POR CUATRO INFORMANTES DE SAN FELIPE OTLALTEPEC:
 TOMÁS ESCAMILLA, JUSTINIANO DOMÍNGUEZ, AGUSTÍN RIVERA Y ANTONIO MENDEL

HACE MUCHO TIEMPO, CUANDO el mundo estaba en penumbras, no existían la luna o el sol, el mundo era oscuro y las fuerzas de la naturaleza aún no tomaban su cauce normal. En ese tiempo los hombres, las plantas, los animales y las casas no eran como son hoy. Los árboles hablaban, los animales también y, si se les antojaba, se podían convertir en hombres y los hombres a su vez en árboles o animales. Ése fue el tiempo en el que para comer sólo había arena y hierbas que nadie cultivaba: crecían solas. Porque el

mundo aún no estaba clasificado y todo era una sola cosa. En ese tiempo de penumbras, los popolocas vivían en grupos por los montes, se dedicaban a recoger las plantas que se daban por estos lugares. Cuando la comida escaseaba, buscaban nuevos lugares en los que hubiera comida.

En uno de estos grupos nació una mujer muy bella de hermosos y negros cabellos; cuentan que era hija de un dios. Se casó y tuvo dos hijos, pero desgraciadamente su marido enfermó de gravedad y murió. La señora, ya viuda, se fue a una cueva cerca de un río, el cual pasaba por

Barranca Hueso. Pensaba que en ese lugar sus hijos podrían crecer mejor y podría mantenerlos con las verduras y plantas que recolectaba, así como con quelites y alaches.

Un día, después de ir a recolectar hierbas y granos silvestres, se le cayó de las manos un granito de maíz, que era muy pequeño porque nadie lo cultivaba. Después de unos días se dio cuenta de que en donde se le había caído el granito de maíz empezó a crecer una plantita muy verde; empezó a desyerbarla y a regarla con agua de río. Fue así como nació el cultivo del maíz, con el que esta

* Investigadora independiente.

más bellas del mundo prehispánico. En la ciudad se extendió el culto a Quetzalcóatl, por lo cual se erigió como un importante centro religioso y de peregrinación cuya influencia llegó hasta Guatemala. Su organización sociopolítica era esencialmente militarista; desempeñaron un papel importante la nobleza de guerreros, los comerciantes, una numerosa burocracia y los artesanos.

Los constantes conflictos con los olmeca-xicalanca y el deseo de expandir su control territorial impulsaron a los toltecas de Cholula para acarrear de Chicomostoc (del norte de Mesoamérica) ocho grupos de chichimecas que servirían como mercenarios en la conquista de la región. Los más importantes de éstos fueron los totomihuaques, cuauhtinchantlancas, tlaxcaltecas, huejotzincas y acolchimecas. A todos se les concedió como recompensa una parte de los territorios conquistados. Los chichimecas se asentaron en el Valle durante los siglos XII y XIII y se repartieron las tierras ubicadas en los cuatro puntos cardinales alrededor de Cholula.⁹

Los tlaxcaltecas fueron al norte, los huejotzincas al occidente, los totomihuaques al sur y los cuauhtinchantlancas al este, y cada uno de ellos formó un señorío independiente con su nombre relacionado: Totimihuacan, Cuauhtinchan y Huejotzingo en Puebla, y Huiloapan, Xaltocan y los cuatro señoríos confederados: Tepetipac, Ocotelulco, Tizatlán y Quiahuiztlán en Tlaxcala.

⁹ Mercedes Olivera, *Pillis y macehuales, las formaciones sociales y los modos de producción de Tēcali del siglo XII al XVI*, México, Casa Chata, 1978, pp. 90-91.

mujer se alimentó y logró que sus hijos pudieran crecer.

Un buen día fue por agua al río cercano a su casa, y como este río tenía agua limpia y cristalina, al introducir su olla vio reflejado en el agua a un ciervo, pero cuando lo buscó ya no estaba. Esto le sucedió muchas veces; pero un día el ciervo decidió dar la cara y platicó con la viuda, y después de la plática se hicieron amigos. Después de tratarse un tiempo, la señora y el venado se enamoraron y de ese amor tuvieron un hijo al que decidieron ponerle por nombre Marcelo Mazatzin, aunque también conocido como Moctezuma Shigu, que quiere decir en popoloca “hombre nacido del cerro” o Shishigu, “el que manda”. Muchos dicen que Mazatzin nació en Ramales, otros dicen que fue en el cerro Moctezuma II. Lo que sí se sabe es que fue en esta región.

El venado, padre de Mazatzin, no quiso que su hijo supiera que él era un animal y no le dijeron quién era su

padre. Pero como su amor era muy grande, la señora seguía viéndose con el venado a escondidas en el río de la Barranca Hueso.

Marcelo Mazatzin creció con poderes sobrehumanos: tenía fuerza de animal y una mente muy ágil. Sus hermanos se sorprendían por sus cualidades y no sabían si era dios o demonio. Cuando preguntaba por su papá, la señora respondía que su padre no estaba, pero el niño, que era curioso, veía que su mamá salía todas las tardes; pero como antes no había caminos, la señora caminaba entre los árboles, las ramas y los otates. Un día el niño Marcelo siguió a su mamá, y para que no lo viera se fue muy atrás de ella y la perdió. Después de muchos intentos vio que su mamá llegó a donde estaba un venado con su cornamenta de trece puntas. El niño, que no conocía a estos animales, vio que su mamá le daba un beso y escuchó que le decía —Ya te traje tu alimento. El niño se espantó y salió co-

rriendo hacia su casa. Cuando la señora regresó el niño le preguntó: —¿A dónde fuiste mamá? La señora respondió: —A un mandado.

Mazatzin desde pequeño empezó a hacer una flecha y un arco. Él los inventó. Su madre le preguntaba para qué quería esas cosas y él respondía que sólo era para jugar. Pero en realidad inventó estas armas para poder cazar animales, porque veía que para sus hermanos era muy difícil traer carne a su casa, ya que antes sólo se podía cazar con piedras o con las manos, por eso creó la flecha y el arco. Y cuando perfeccionó muy bien la puntería de su flecha enseñó a sus hermanos a utilizar estas nuevas armas para usarlas en la cacería.

Los hermanos de Mazatzin siempre lo acompañaban a cazar, pero un día no pudieron ir con él; fue solo a cazar y vio a un hermoso venado, le apuntó con la flecha y lo mató; después lo llevó a su casa y lo guisó en barbacoa. Cuando llegaron sus hermanos y su madre comieron la barba-

Los señoríos del Valle se formaron con grupos de diversa filiación étnica, entre los que predominaban los nahuas, mixtecos, popolocas, huastecas, totonacas y otomíes. De esta manera el Valle poblano-tlaxcalteca fue un área plurilingüe y pluricultural. La diversidad de intereses de los distintos señoríos y el deseo de controlar la región ocasionaron que combatiesen entre ellos. De los antiguos señoríos que habían sido controlados por los tolteca-chichimecas sólo sobrevivieron Cholula, Huejotzingo y los señoríos confederados de Tlaxcala. Los otros, aunque supuestamente independientes, quedaron bajo la hegemonía de Cholula o Huejotzingo. La importancia comercial del Valle se incrementó, lo cual favoreció la formación de importantes ciudades-mercado, como Cholula, Huejotzingo, Atlixco y Tepeaca en Puebla, y Ocotelulco y Tepeyanco en Tlaxcala.

En el primer tercio del siglo xv, aprovechando los conflictos intrarregionales, incursionaron en el Valle los mexicas, quienes conquistaron y sometieron a su control a la mayor parte de los pueblos y ciudades. Sin embargo, no dominaron por completo. Aprovecharon al máximo los conflictos entre Cholula, Huejotzingo y Tlaxcala, que constantemente, uno o más, solían rebelarse en contra de ellos.¹⁰ La conquista mexica de la región produjo cambios en la estructura político-territorial de los señoríos; algunos se dividieron y se formaron otros, como ocurrió con Tecali, Tepeaca y Tecamachalco.

¹⁰ John Paddock, *op. cit.*, p. 44.



Indígena con propaganda del candidato a gobernador Rafael Ávila Camacho, Puebla.

coa, pero a la señora le dio sed y como no había agua en su casa decidió ir al río. Cuando llegó esperaba ver al ciervo y vio sólo su reflejo, que le dijo que ya no lo buscara más porque su hijo Mazatzin lo había matado. La viuda se acordó de la barbacoa que había comido y se dio cuenta de que ella y su familia habían comido la carne del venado que ella tanto amaba.

La señora corrió a su casa a traer a Marcelo Mazatzin, y de la mano lo llevó al lugar donde el pequeño había matado al venado y frente al reflejo del ciervo, la señora le dijo: —Hijo mío, has matado a tu padre. A lo que el niño respondió: —¿cómo que es mi padre, si es un animal? Ella le respondió que sí, que su padre era un venado, pero que tenía el poder de convertirse en hombre.

Viuda por segunda vez, quedó vagando por los cerros de aquel lugar porque la tristeza no la dejaba en paz. La viuda se convirtió en inmortal. Ella nunca muere, ya que muchos varones aseguran que cuando se pasa por la



Santa Inés Ahuatempan.

Barranca Hueso o por Loma Viuda, se le puede ver en forma de llorona o espíritu maligno; algunos aseguran que al que ve a la viuda ya nunca más regresa, otros por verla mueren ahí mismo. Otros dicen que ella se convirtió en el cerro que hoy se conoce como Loma Viuda, que el espíritu del cerro es la madre de Mazatzin, que aún llora de tristeza por la muerte de su venado. Por eso muchos dicen que después se fue a vivir a un cerro que hoy se conoce como Loma Viuda.

Pero su arco y su flecha sólo le trajeron desgracia a Mazatzin y a su madre. Gracias a estos instrumentos que preparó un día muy por la mañana, logró con un tiro certero matar al águila que estaba sentada delante del sol y que hacía que la tierra estuviera en penumbras. Fue así como la tierra se logró aclarar, y por el día brilla el Sol y por la noche sale la Luna.

Y este Mazatzin fue rey de estos lugares y se fue a Tepexi el Viejo y se llevó las piedras de San Felipe, y él mismo las labró y las tejió, para ha-

cer su fortaleza. Él reinó por mucho tiempo en esa fortaleza, vio la llegada de los aztecas y en su momento luchó contra ellos; después buscó sus alianzas y trató de que los popolocas emparentaran con los nahuas para tener mayor control de la situación.

Marcelo conoció a los otros grupos popolocas que empezaban a establecerse y a fundar el pueblo, en el lugar llamado el "Llano de los árboles de guaje", hoy San Felipe Otlaltepec. Y fue Mazatzin uno de los que ayudaron para que el pueblo se fundara. Mazatzin adoptó al pueblo llamado "Llano de los árboles de guaje" y protegió a su gente.

Mazatzin cabalgaba por todas las comunidades en su gran caballo de otate a pasos agigantados. A Mazatzin se le dio un espíritu religioso y asistía a misa en lugares como Tehuacán e Izúcar de Matamoros. Mazatzin quería una catedral para su pueblo y para obtenerla fue a Izúcar de Matamoros, para robarse la iglesia, pero en el momento en que él cargó la

iglesia para llevársela empezaron a sonar las campanas, que a Mazatzin se le olvidó tapar. Con tanto ruido, los pobladores salieron de sus casas a ver qué pasaba y al verse descubierto, lo único que hizo fue soltar la iglesia, pero la dejó chueca. La dejó norte a sur y todas las iglesias deben estar de poniente a oriente.

Lo que Mazatzin quería evitar con el robo de la iglesia era que los sacerdotes españoles colonizaran a su pueblo por medio de la religión, pero no pudo evitar que esto sucediera.

Como Mazatzin veía que su pueblo no tenía agua y sufría de sequías, fue por un río hasta la tierra de Tlaxcala. Por la Sierra del Rosario vio un río que le gustó y con una varita hizo un hoyo bajo la tierra, pero al llegar al final se equivocó y lo dejó en el lugar que se conoce como Puente de Dios.

Cuando Mazatzin se dio cuenta de que nada le salía bien y que su fuerza no le ayudaba, se enojó y se robó una campana de un pueblo cercano a donde él estaba. Se la ató con fuerza, la

No sólo los grupos mesoamericanos aprovecharon las disputas entre los distintos señoríos del Valle para controlar el área, sino también lo hicieron los conquistadores europeos, quienes en 1519 se apoderaron de la ciudad de Cholula con la ayuda de sus enemigos: los tlaxcaltecas y los huejotzincas. Esta ciudad fue sojuzgada mediante una gran masacre que se perpetró durante la celebración de una fiesta a la que asistieron los españoles, conocida históricamente como la “Matanza de Cholula”. En agosto de 1520 conquistaron también otros señoríos importantes del Valle, como Cuauhtinchan, Tecali, Totimihuacan y Tepeaca. Como resultado de la conquista española del sureste del Valle, Cortés fundó el primer asentamiento colonial en el área, la ciudad de Villa Segura de la Frontera, hoy Tepeaca.¹¹

En esa época, Tizatlán era la cabecera de una de las cuatro provincias de Tlaxcala, que a la llegada de los españoles se encontraba bajo el mando de Axayacatzin Xicoténcatl, quien participó activamente al lado los conquistadores.¹² En 1523, como premio a la ayuda que les prestaron en la conquista del Valle, los españoles otorgaron a los tlaxcaltecas un trato especial: les permitieron continuar con su gobierno indígena, los dispensaron del pago de tributos y les concedieron otros privilegios.

¹¹ Klaus Jäcklein, *Los popolocas de Tepexi (Puebla). Un estudio etnohistórico*, Wiesbaden, FAIC/Investigaciones Interdisciplinarias México-Alemanas/Franz Seiner Verlag/GMBH, 1978.

¹² Roberto García Moll, “El Posclásico en Puebla-Tlaxcala”, en Román Piña Chan (coord.), *Señoríos y estados militaristas*, México, SEP, 1974, pp. 209-213.



Presidente municipal y familia de viaje.

En 1531, en reconocimiento a la trascendencia de Cholula y para contrarrestar su importancia religiosa y comercial, los españoles crearon Puebla de los Ángeles, a poca distancia. La mano de obra que sirvió para edificar la nueva ciudad fue traída de todos los pueblos indígenas del Valle. Los malos tratos a que fueron sometidos los indígenas y las epidemias provocaron una drástica disminución de la población. Por ejemplo, se calcula que la ciudad de Cholula en 1519 contaba con 40 000 habitantes y para 1540 eran sólo 15 000. Después de la Conquista, la ciudad se convirtió en encomienda a cargo de Andrés de Tapia y posteriormente fue corregimiento. El 27 de octubre de 1537 San Pedro Cholula recibió el título de ciudad cabecera de república de indios y centro de doctrina,¹³ y en 1545 se fundó la ciudad de Tlaxcala.

Entre las encomiendas más importantes del Valle figuran la de Jorge de Alvarado en Huaquechula, la de Alonso Ávila en Totimihuacan y la de Hernán Cortés en Huejotzingo y Calpan. Las encomiendas comenzaron a prosperar desde mediados del siglo XVI y entraron en decadencia a fines del XVII.

A diferencia de la gran mayoría de las poblaciones del Valle poblano-tlaxcalteca, la ciudad de Puebla se creó como un asentamiento exclusivo de españoles. El lugar escogido para tal empresa fue cuidadosamente seleccionado, ya que se hallaba en medio del Valle, en una planicie, con corrientes de agua permanentes y

¹³ Guillermo Bonfil Batalla, *Modernización y tradicionalismo: dialéctica del desarrollo en Cholula de Rivadavia, Puebla, México*, UNAM, 1970, pp. 37-38.

empujó y cayó en una balsa de Tepexi de Rodríguez. Cuentan que cada año en la fiesta de Tepexi se escucha tocar una campana.

Mazatzin dio organización política, económica, social, religiosa y cultural a su pueblo; él defendió a su gente de otros grupos que les querían quitar sus tierras y sus costumbres. Dicen que Mazatzin no muere, que

ahora es anciano y que está en México para desde ahí ayudar a su pueblo popoloca. Otros dicen que es un dios prehispánico que vive en Loma Viuda y que existen señas de que vive ahí. En México Mazatzin tiene una gran estatua de mármol y desde donde está levanta su brazo y con su dedo índice señala al pueblo de San Felipe Otlaltepec, velando, cuidando y protegién-

donos para que nada malo nos pase; Mazatzin sólo cuida que nuestro pueblo se desarrolle y progrese.

Esta historia no tiene final, porque muchos siguen creyendo en Mazatzin, y la fe de los felipeños en los popolocas, en su comunidad y en la propia fuerza de Mazatzin es la que lo mantiene vivo.



suficientes, materias primas para la construcción, bosques cercanos y pastizales para la ganadería, y con un ciclo de lluvias abundante. Asimismo, se encontraba rodeado de poblaciones indígenas con las que podía establecer una comunicación directa, como Tlaxcala, Cholula, Huejotzingo, Cuauhtinchan, Tepeaca, Huaquechula, Clapa y Tochimilco, que le proporcionaban mano de obra y productos agrícolas.¹⁴

En la Colonia, los pueblos indios del Valle poblano-tlaxcalteca formaron un territorio al servicio de los españoles. El poblamiento y la administración del territorio se basaron en el despojo de las tierras indígenas, so pretexto de que el indio era rústico o menor, según el derecho castellano.

La orden religiosa encargada de la evangelización fue principalmente la de los franciscanos, quienes construyeron importantes conventos en Tepeaca, Cuauhtinchan, Tecali, Huejotzingo, Cholula, Atlixco, Actizingo, San Andrés Calpan, Huaquechula, Tochimilco en Puebla, y San Francisco Tlaxcala, San Francisco Topoyango, Santa María Atlhuetzian, Santa Ana Chiautempan, San Luis Huamantla, Santa María Nativitas y San Ildefonso Hueyotlipan en Tlaxcala.¹⁵

Desde épocas muy tempranas de la Colonia, el Valle de Puebla-Tlaxcala albergó a una de las cabeceras del obispado más importantes de la Nueva España. En 1526 se fundó el Obispado de Tlaxcala; su primer obispo fue fray Julián de Garcés y comprendía los territorios de los actuales estados de Tlaxcala, Puebla, Guerrero, Veracruz, Morelos, Tabasco, Chiapas y Yucatán. Al crecer la ciudad de Puebla, en 1550 se mudó allí la sede y fue el obispado más importante después del de México.

¹⁴ Fausto Marín, *Puebla de los Ángeles. Orígenes, gobierno y división racial*, México, UAP, 1989, p. 29.

¹⁵ Wolfgang Trautmann, "Los señoríos y el cambio en la Colonia temprana", en Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (comps.), *Tlaxcala, textos de su historia. Los orígenes, arqueología*, México, Gobierno del estado de Tlaxcala/Conaculta, 1991, p. 824.

Procesión mixteca,
Petlalcingo.





Huchues.



Vendedora de pan.

El modelo urbano de los centros de población adoptó la traza en cuadrícula con características típicamente hispanoamericanas, tanto en materia de instituciones administrativas (como el cabildo) como en materia de diseño urbano. La ubicación de la plaza mayor, elemento central e innovador en el contexto urbano, tenía posibles acentos prehispánicos.¹⁶

Durante el siglo xvi los frailes participaron activamente en la conformación de los poblados. Entre 1525 y 1575 se fundó la mayor parte de los centros de población en la región. Más tarde los conventos, en su mayoría franciscanos, fueron sustituidos por iglesias parroquiales, que figuraron significativamente en el trazo de los centros de población. También se impulsó la formación de las primeras haciendas y la adopción de un nuevo sistema económico.

El Valle poblano-tlaxcalteca en la época colonial siguió manteniendo su carácter pluriétnico y su complejidad cultural, aunque con la presencia de nuevos grupos, como los europeos, los negros, los mestizos —resultado de la mezcla de indios y europeos— y los indios. En términos demográficos, la población aumentó considerablemente, sobre todo la india.

La configuración regional prehispánica fue reutilizada y transformada conforme al nuevo sistema colonial español, en virtud de las probadas ventajas que el patrón territorial indígena ofrecía. De esta manera, el Valle poblano-tlaxcalteca quedó configurado en atención al esquema de lugares centrales mesoamericanos al que se ajustó.

¹⁶ Gonzalo Yanes Díaz, *Desarrollo urbano virreinal en la región Puebla-Tlaxcala*, México, BUAP/Síntesis, 1994, pp. 32-34.

Los procesos de la desetnificación: vivir en los llanos

Los valles contrastan en muchos sentidos con las serranías que bordean al estado de Puebla: la ciudad de Puebla fue edificada y trazada de acuerdo con los criterios estéticos y urbanistas ideales en el siglo XVI, sobre una llanura estratégicamente ubicada a medio camino entre la ciudad de México y el transitado puerto de Veracruz. Las sierras, montuosas y fragosas, fueron dejadas para los pueblos indios, salvo destacadas excepciones. Cholula, Tlaxcala, Quecholac, Tochimilco, Tecali, Tepeaca y Atlixco fueron poblaciones habitadas densamente por indígenas, en su mayor parte nahuas, que emplearon todo tipo de recursos legales y financieros para defender su posición y sus tierras frente a los españoles. Por supuesto, no todos alcanzaron el mismo éxito. Sin embargo, la meridiana claridad con que se distinguía y se separaba la *República de indios* de la *República de españoles* fue esfumándose en todas partes, en la medida en que la primera fue asimilándose, muchas veces por la fuerza, a la segunda, con el fin de proveerla de mano de obra barata y accesible para las labores agropecuarias, comerciales y constructivas de los españoles, criollos y mestizos.

De manera que las repúblicas indias enfrentaron numerosas presiones al verse rodeadas por la expansión colonial. Algunos pueblos excepcionalmente resistentes mantuvieron su estatus étnico; otros, en cambio, lo fueron perdiendo a favor de una identidad “mestiza” que les posibilitara integrarse más convenientemente a la sociedad dominante. Si bien algunos pueblos indios experimentaron fuertes

SEÑOR SANTIAGO EN LA FRONTERA

ANABELL RODRÍGUEZ*

DURANTE LA CONQUISTA DE América, Santiago Apóstol se convirtió en el emblema de lo que los españoles consideraban su tarea más importante: la evangelización. En cada una de estas apariciones, Santiago Apóstol ayudó a “bien conquistar” América, tanto que se le adoptó como santo patrón de numerosos pueblos. En algunos casos lo impusieron por los religiosos, en otros fue el mismo Santiago Apóstol quien decidió establecerse en determinado lugar. Pero

no vayamos tan deprisa, recordemos que la forma en que Santiago ayuda a los conquistadores es echando puños de tierra a los indios, cegándolos temporalmente para facilitar el ataque; cualidad que Señor Santiago mantiene todavía en estos tiempos, como veremos más adelante.

La fuente más importante de este artículo es la tradición oral, principalmente una entrevista que realizó la autora al señor Pedro Carrasco de Aquino, vecino de Temalacatzingo. En ella se aprecia claramente el procedimiento que ha empleado Señor Santiago —y que puede ser aplica-

do casi a cualquier santo o virgen—, para que se le construya su iglesia en el pueblo. No está por demás precisar que los pueblos que se mencionan a lo largo de este trabajo se encuentran en la línea fronteriza entre los estados de Guerrero y Puebla, aunque los lugares en donde Santiago estuvo más presente, por decirlo de alguna manera, pertenecen a Puebla “porque la gente de ahí es rica”.

El señor Carrasco inicia su relato en España “donde había un matrimonio muy pobre. Cuando tuvieron a su primer hijo y fueron a la iglesia para que lo bautizaran, encontraron a un

* Alumna de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.



Retrato en Atoyatempan (retrato con pequeña muñeca en primer plano).

señor muy bien vestido que dijo que quería ser padrino del niño”. Así bautizaron al niño con el nombre de Santiago. Al salir de la iglesia el padrino logró convencer a los padres de que le dejaran al niño, pues ellos no tenían con qué alimentarlo; él prometió educarlo y enseñarle un oficio: “por eso los señores se quedaron contentos”. Y así fue: el desconocido enseñó al niño a criar cerdos, hasta que un día le dijo: “Ve y trae los puercos más gordos que me los voy a comer”. El niño obedeció y se quedó perplejo al ver que lo que había dicho su padrino era cierto, que se estaba comiendo los cerdos vivos.

Un vecino se había percatado de la conducta del padrino del niño y empezó a espiarlo hasta el momento en que salió de la casa. Entonces el vecino habló con el niño y le explicó que las cosas que le enseñaba su padrino no eran buenas, que esas cosas sólo las hacía el diablo, y que lo más prudente era que se marchara. El niño, convencido de las palabras de su vecino, sacó una espada de oro de un baúl y

salió de la que había sido su casa. En la primera puerta puso una cruz, en la segunda dos, en la tercera tres y en la cuarta cuatro. “Cuando el diablo regresó y vio las cruces tuvo que azotarse en cada puerta para poder entrar. Cuando llegó a la tercera puerta ya no aguantaba más azotes, y entonces vio que el niño ya no estaba. Arrancó las cruces con hartos coraje y se metió”:

como el niño llevaba una espada de oro, el señor le dijo:

—Súbete sobre mi lomo que yo te llevo.

Entonces el señor se convirtió en caballo —en caballo blanco— y se fueron. En su viaje se encontraron a san Martín y a san Jorge que querían hacer un templo en una montaña de allá, de Jerusalén. Esa montaña estaba re’ fea, pero los santos ahí querían hacer su iglesia. Cuando Santiago se enteró les dijo:

—’Orita yo compongo el cerro.

Los santos se burlaron porque el caballo se veía flaco, pero empe-

zó a correr levantando un terregal, y cuando se aplacó aquella polvazón los santos se admiraron de ver que su cerro ya estaba bien plano y limpiecito. Hicieron su iglesia y quedaron contentos.

Se dice que en España hicieron dos esculturas de Señor Santiago. Una la depositaron en la iglesia de Ixcamilpa, que se encuentra en el estado de Puebla, en la frontera con Guerrero, “pero como la gente de ahí era rica, pues ni lo visitaban; entonces Santiaguito se enojó y se fue a Temalacatzingo”. Cuando la gente de Ixcamilpa se dio cuenta de que la imagen de Santiago ya no estaba en la iglesia fueron a buscarla, incluso dieron parte a las autoridades, pensando que había sido robada. Buscaron por toda la región del Telicagua; hasta que cruzaron el río se enteraron de que estaba en Temalaca, de donde se la quisieron llevar; pero conforme cruzaban el río la imagen se hacía más pesada, tanto que el comisario decidió dejarla. Fue

procesos de desetnificación, mantuvieron pautas culturales en la representación del espacio y reconstruyeron su territorialidad en función del nuevo estado de cosas originado por la colonización europea. Otros siguieron reproduciendo la organización social y jerárquica que como repúblicas indígenas habían desarrollado en el siglo xvi, amalgamando las representaciones culturales y las instituciones heredadas del mundo prehispánico (el *altépetl* o “pueblo” indígena con su compleja partición en *tlaxilacalli* o “barrios”) con las del mundo europeo hispánico, como el cabildo y las cofradías.

Las repúblicas de indios y las de españoles rara vez convivieron de forma armónica: los mayores conflictos entre ambas se desprendieron del uso y apropiación de los recursos (las tierras principalmente) y la mano de obra (es decir, el control laboral sobre los indígenas). El control sobre la fuerza de trabajo indígena se sirvió de las jefaturas étnicas desde los primeros años. Tras la Conquista, la Corona española premió a sus militares con hombres indígenas a ellos encomendados, cediendo el real tributo (la famosa “encomienda”). Con la dramática caída demográfica, muchas tierras quedaron endeblemente ocupadas y desde mediados del siglo xvi algunos europeos vieron mayores ventajas en la siembra y cría de ganado que en la encomienda. Las mercedes de tierra que hiciera la Corona para la crianza de ganado o para el cultivo de granos figuran como la primera forma de ocupación y apropiación del suelo por los europeos. No obstante, los mestizos y los pueblos indios también recurrieron a las mercedes reales para adquirir tierras



IV Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, Cuetzalan, Puebla.

y, en el caso de los pueblos indios, para mantenerlas bajo su control. Se inicia así un largo proceso de disputa por el control de la tierra y, con ello, por el control de los soportes materiales y simbólicos que articulan la identidad y la organización política de los pueblos indios.

El control hispano sobre los pueblos indios se evidencia en el despojo de tierras. Casi desde el principio del dominio colonial, los llanos se le arrebataron sistemáticamente a los pueblos indios, que fueron marginados y desplazados hacia las serranías. Dicho despojo y apropiación del espacio es patente desde las llanuras de Libres y Oriental, hasta las pasturas de Atlixco y Tepeaca.

La ciudad de Puebla, por ejemplo, caracteriza paradigmáticamente la “cultura de los llanos”. Esta cultura surgió a raíz de un largo y conflictivo proceso de pugnas por las tierras aptas para la ganadería y el sistema agrícola hispano. Mientras las serranías han acogido por diversas razones históricas a la población indígena, los valles fueron intempestivamente colonizados desde el siglo XVI por los españoles, para quienes las montañas eran de difícil acceso y ofrecían obstáculos formidables para que pudieran desarrollar los sistemas de cultivo europeos, ligados a los llanos. El sistema de cultivo indígena de terrazas, con el que los pueblos nativos sacaban provecho de los pisos ecológicos de las montañas, era extraño para los europeos, que privilegiaban los espacios tendidos y planos, el uso de un arado tirado por animales y el monocultivo. De esta manera comenzó una clara diferenciación geográfica y ecológica entre las sierras y los valles, y también cultural y étnica.



Ronda o fuerza local.

De esta forma, una primera aproximación espacial a las regiones debe destacar el carácter de frontera geográfica, ecológica y étnica de los llanos frente a las sierras. Un caso evidente es el de los llanos de San Juan Tlaxocoapan, donde actualmente se ubica la ciudad de Libres (antes San Juan de los Llanos): cercanos a los llanos áridos de Atzompa (rumbo a Perote) y los llanos de Tlaxcala, lindando con el macizo montañoso de la Sierra Norte de Puebla, al norte, justo en la ruta de México hacia Veracruz. Estos llanos albergaron a una población crecientemente hispanizada que contrastaba con los “indios de la sierra”.

San Juan de los Llanos, pese a que ocupaba un lugar estratégico en la ruta México-Veracruz, había estado despoblado en virtud de que ahí se libraban cruentas batallas entre los tlaxcaltecas y los aliados mexicas. Fue codiciado no sólo por sus despobladas tierras, sino también por el comercio que ahí florecía. Un lugar de paso, de comercio, que debía dar alojamiento a una heterogénea población flotante y dinámica y, por tanto, un lugar propicio para la ganadería.

Una de las instituciones económicas más destacadas de la península ibérica fue traída a Nueva España: la “Mesta”,¹⁷ que floreció en esta región haciendo circular enormes rebaños de ganado menor, que, aunque depredaban amplios terrenos, impusieron su lógica a los pueblos indios ahí asentados. Los ganados vacunos, caprinos y porcinos (estos últimos los más devastadores) se extendieron por toda la región cen-

¹⁷ Asociación de ganaderos.

entonces cuando Señor Santiago se hizo santo patrón del pueblo.

El terremoto de 1985 había dejado la iglesia de Señor Santiago excesivamente afectada, cosa que afligía profundamente a los vecinos del pueblo: “¡Si es que no tenían dinero ni para arreglar sus casas!” Sucedió entonces que un buen día la imagen de Santiago desapareció de la iglesia; dicen que fue a Chiautla de Tapia a hablar con el presidente municipal para que lo dejara vivir ahí con su caballo y su ganado, “como en Chiautla de por sí vive harto ganadero, pensó que no le negarían un trozo de tierra”. Pero no fue así, el presidente municipal le dijo que lo poco que tenían eran unas parcelas que se iban a sembrar en esos días, pero que después de hablar con la gente del pueblo le mandaría avisar a Temalaca. Así quedaron las cosas.

Con una respuesta negativa, la imagen volvió a aparecer en la iglesia de Temalaca, “pero ya desde entonces se le veía mala cara a Santiaguito, como que ya estaba a disgusto.

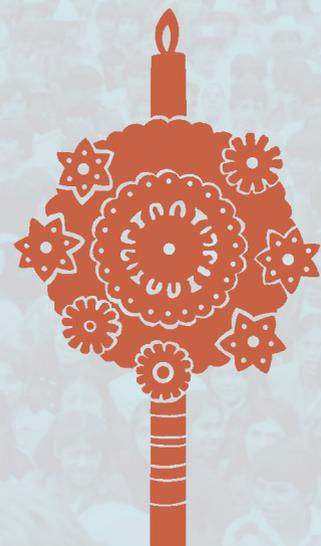
Nomás que como la gente andaba apurada arreglando sus casas, ni se habían dado cuenta”. Conforme los días iban pasando la imagen desaparecía y regresaba otra vez; y fue por eso que la gente de Temalaca empezó a prestarle atención al santo, por esas escapadas que hacía a quién sabe dónde.

Tiempo después apareció en Temalaca el presidente municipal de Chiautla preguntando por un tal Santiago, pero nadie pudo decirle dónde vivía, hasta que alguno preguntó cómo era ese Santiago. La respuesta fue clara: se trataba de un hombre güero, alto, barbado y que iba en un caballo blanco. Ése no podía ser otro que Señor Santiago,

si hasta fueron a la iglesia pa’ verlo y, pues sí, era él. Si dicen que también anduvo por Xicotlán y Pilcaya, pero que no lo recibieron en ningún lugar. El padre dijo que Santiaguito andaba buscando otro pueblo, con una iglesia buena; por

eso la gente del pueblo juntó un dinerito pa’ componer la de Temalaca y que nuestro santo quedara contento.

Y así fue, porque desde el año de 1987 Señor Santiago no ha vuelto a usar su caballo blanco ni para salir del pueblo.



tral del actual estado de Puebla: ante la caída demográfica por fatales epidemias durante el siglo XVI y principios del XVII, los españoles rancheros y hacendados recurrieron a la ganadería, que requería menos trabajadores que la agricultura. Por otro lado, una de las formas primigenias de apropiarse de tierras oficialmente indígenas era invadirlas con ganado, aprovechando la debilidad demográfica y financiera de las repúblicas indias. Así, cuando la poderosa República de Tlaxcala logró limitar el acceso del ganado a sus tierras, la invasión de ovejas y cabras llegó a penetrar la Sierra Norte: Ixtacamaxtitlan, Zacapoaxtla, Xalacingo y Tlatlauquitepec fueron los principales afectados. Los pueblos serranos no sólo no estaban a salvo del despojo de tierras y el acoso ganadero: también fueron requeridos para satisfacer la demanda de mano de obra en los obrajes españoles de los llanos. La población de Ixtacamaxtitlan fue, de hecho, trasladada al llano de Tlaxocoapan, dando origen a San Juan de los Llanos, originalmente un pueblo indígena.

Si bien esta población indígena trasladada a los llanos bajo la política colonial de *congregación de pueblos* fue dotada de tierras, el pueblo difícilmente se mantuvo a salvo de la codicia de los hacendados y los rancheros. Éstos se las apropiaron aprovechando la vulnerabilidad en que se encontraban los pueblos sujetos al trabajo intensivo en las haciendas. En este caso y en otros como el de Nopalucan, el traslado implicó incluso una mayor dependencia de los circuitos económicos europeos, al grado de que incidieron en su organización política. Situaciones similares sólo fueron comunes hacia el siglo XVII, por lo que se advierte el acelerado proceso de transformación social y cultural que se operó en el interior de los pueblos indios de los valles centrales.

La economía monetarizada fue otro factor detonante de un cambio cultural. A diferencia de los pueblos serranos, en los llanos los pueblos indios carecían de las alternativas de que gozaban en las sierras, como huir y resistirse a las medidas laborales que adoptaban los españoles. También dependían del comercio hispano y de sus principios económicos para tener acceso a productos básicos, problemas que la vida en la sierra resolvía con relativa sencillez por el acceso a los distintos pisos ecológicos. El monocultivo y la tributación favorecieron la monetarización de los pueblos indios asentados en los llanos, con lo que la dinámica redistributiva de las sociedades indígenas y sus principios de reciprocidad fueron quedando desplazados paulatinamente. La obligación de pagar los reales tributos en dinero y no en especie (cosa que en las sierras no se aplicaba con igual rigor debido a la escasa circulación de metálico en esas regiones marginales) orilló a los indios a integrarse rápidamente a las actividades productivas y económicas predominantes en la región: la ganadería, el cultivo comercial (a veces muy especializado) que agudizaba la dependencia indígena del comercio mestizo-criollo (como sucedía en Atlixco, donde nadie podía vivir de comer flores),¹⁸ el alquiler de mulas para el comercio, el transporte de mercancías y el trabajo asalariado en obrajes y haciendas. Todo esto nos lleva al control sobre la mano de obra.

La expansión de las haciendas y el exponencial desarrollo del trabajo libre asalariado en ellas sustrajeron a muchos indígenas de la obligatoriedad de trabajar y tributar a las autoridades étnicas de sus pueblos: dichas jefaturas étnicas ya no sólo eran inútiles para los fines de los hacendados y los rancheros, sino incluso resultaban inconvenientes: la transformación de las relaciones y medios de pro-

¹⁸ Es muy conocida la importante producción floral de Atlixco, sobre todo en los valles centrales, Izúcar y la Mixteca (n. del ed.).



Retrato en Atoyatempan.

ducción hacían innecesaria las figuras de caciques indígenas y gobernadores. Tanto Tepeaca como Atlixco y San Juan de los Llanos se convirtieron en importantes centros productivos, que atrajeron a numerosos indios que buscaban evadir la tributación a sus pueblos de origen. De esta manera, durante el siglo xvii las haciendas figuraron como importantes centros de refugio. Dentro de ellas muchos individuos perdieron sus tradicionales nexos con sus pueblos de origen y su pertenencia a ellos, con lo que configuraron una nueva identidad que giraba en torno de sus centros de trabajo dentro de una sociedad mayormente mestiza, si bien mantenían sus nexos culturales con el territorio.

Tanto Libres como Tepeaca, y muchos otros sitios acaparados por haciendas y ranchos, experimentaron el florecimiento del trabajo libre asalariado indígena, que dio pie a numerosos arreglos entre los trabajadores indios y los hacendados, quienes terminaron aprovechándose de las necesidades de metálico de los indígenas, que se endeudaban sistemáticamente. El peonaje por deudas (tan característico del siglo xix y más aún del porfiriato) ya era común en estos sitios hacia 1780, aunque se utilizaba desde 1630. Mientras que trabajar a cambio de un

Funeral popoloca, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez.



salario se hizo común, los tributos debidos a las autoridades étnicas fueron perdiendo razón de ser en la medida en que los pueblos indios se fragmentaban, sobre todo cuando a mediados del siglo XVIII los cabildos indígenas se convirtieron en pequeñas tiranías que merced a su pobreza trataban de fiscalizar la mayor parte del ingreso de sus habitantes, ocasionando así la migración a los centros de trabajo en poder de los criollos, que finalmente consolidaron su industria textil y agrícola gracias al esfuerzo de indios desarraigados. Fueron precisamente estas poblaciones las primeras en consolidar su desarrollo económico y productivo a base del peonaje por deudas. Hubo numerosos casos de indígenas hostigados por hacendados y rancheros que trataban de mantenerlos trabajando en sus haciendas sin proporcionarles salario alguno, aduciendo que pagaban deudas contraídas, a tal grado que la Corona dictó varias leyes para regular y evitar esa compulsión laboral. No obstante, las autoridades virreinales aceptaron el peonaje por deudas, puesto que la presión de los hacendados (criollos en su mayor parte) sobre las autoridades virreinales era mucha. La expedición de diversos mandamientos oficiales permitía a los amos retener en la hacienda, por unos cuantos meses y a veces por años, a los trabajadores deudores (Palafox y Mendoza, como obispo-virrey, aprobó el peonaje por tiempo indefinido hacia 1642). A dichos trabajadores endeudados se les llamaba “calpaneros”, para distinguirlos de los trabajadores “libres”, “de a pie” o *tlaquehuales*.

La contratación individual apareció a principios del siglo XVIII como una alternativa a las obligaciones colectivas del repartimiento que asfixiaba a las repúblicas indias. La seguridad de contar con un salario y un lugar donde vivir alentó la migración individual. Quienes migraron a poblaciones españolas encontraron útil hacerse pasar por mestizos. Su estatus étnico e identidad local perdió preeminencia ante su estatus laboral: ya no serían definidos como “indios de *altépetl*”, sino como indios “gañanes”, “laboríos” o “peones”. La oferta era tentadora, más aún cuando en tiempo de escarda y cosecha las haciendas requerían más trabajadores y ofrecían el doble de salario al personal extra que se alquilaba temporalmente, los *tlaquehuales*, que gozaban de un sueldo superior al de los calpaneros. Las haciendas, que se habían perfilado como una tentadora alternativa para los indios endeudados, eventualmente se transformaron en una trampa al hacerse dependientes de ellas en las tiendas de raya. Los abusos y la explotación laboral fueron desmedidos en el caso de Tepeaca y San Juan de los Llanos, pero en Atlixco adquirieron dimensiones virtualmente esclavistas.

Los pueblos ubicados en las llanuras se vieron estrechamente ligados al destino de las haciendas, y para el siglo XIX gran parte de ellos enfrentaba agudos procesos de desetnificación y mestizaje. La suerte de los pueblos cambió con la de las haciendas a las que estaban ligados laboral y comercialmente. Por ejemplo, a fines del siglo XVIII las crisis agrícolas (las heladas de 1784 fueron desastrosas), económicas y sociales hicieron de San Juan de los Llanos un pueblo sumido en la pobreza y en clara desventaja ante las nuevas regiones productivas que emergieron por entonces en Nueva España. Así, a fines del siglo XVIII nuevos empresarios acapararon haciendas que estaban en bancarrota y terminaron de aislar a las debilitadas repúblicas indias. Justo en el corazón identitario de San Juan de los Llanos, las élites criollas y mestizas se entronizaron simbólicamente al erigir una Cofradía hacia 1808, y así se constituyeron en la clase detentadora de la identidad de San Juan de los Llanos, tras un largo proceso de con-

solidación económica, política y simbólica que cristalizó en el siglo XIX. Esa presencia convirtió a las élites criollas y mestizas en entusiastas agentes del naciente nacionalismo americano, y bajo el movimiento independentista configuraron un enclave de poder criollo.

Mientras que en la Sierra eran los caudillos indígenas y mestizos, los prestigiosos e ilustres miembros del Consejo de ancianos —los “pasados”—, quienes encabezaban la resistencia popular para proteger las tierras de sus pueblos en las guerras de Reforma, en los llanos se observaba algo distinto: igual que algunos enclaves criollos y mestizos serranos (como Zacatlán y Teziutlán), en el caso de San Juan de los Llanos (que en adelante será conocido como Villa de Libres) como en muchos otros, la resistencia liberal o conservadora estuvo encabezada por hacendados criollos: hombres blancos al mando de sus peonías mestizas. El ejército en el siglo XIX se convirtió en el gran vehículo por medio del cual una enorme masa de gente desprovista de un estatus étnico definido se pudo integrar a una nación liberal, merced a casi 400 años de intensa aculturación, de individuos sin lealtades a cerros, desetnificados, masificados y libres de jerarquías locales y, no obstante, defendiendo una reformulada territorialidad.

LA MIXTECA Y EL VALLE DE TEHUACÁN: LA “REGIÓN POPOLOCA”

Gracias a la información con que contamos podemos hacer una reconstrucción de los antecedentes históricos de los popolocas y observar que desempeñaron un

INDÍGENAS Y CAMPESINOS: ETNOHISTORIA DEL SUROESTE DE PUEBLA (1800-1940)

FRANCISCO JAVIER GÓMEZ*

PARA LOS FINALES DEL SIGLO XIX y los albores del XX, la estructura de la tenencia de la tierra en el Valle de Izúcar estaba dominada por las haciendas productoras de azúcar y sus derivados, situadas al margen del río Nexapa y sus afluentes. Las haciendas poseían sus propios campos de cultivo y en ellas se procesaba la materia prima. En menor escala se producía también arroz y hortalizas, y se reservaban extensiones de temporal para la siembra de maíz y fri-

jol, que regularmente se arrendaban a peones o moradores de los pueblos vecinos. La producción —azúcar, alcohol o piloncillo— se vendía en los mercados regionales y en el sur del país. Como las haciendas requerían numerosa fuerza de trabajo, los trabajadores residían permanentemente en sus áreas contiguas, o bien acudían a ellas todos los días provenientes de los pueblos circunvecinos.

Igualmente se ubicaron allí numerosos pueblos y barrios indígenas de la pequeña ciudad de Izúcar. Aunque poseían volúmenes de tierra muy inferiores a los de las haciendas,

estos asentamientos lograron controlar algunas extensiones como parte de sus fundos legales reconocidos desde la época colonial. Buena parte de estas tierras contaba con irrigación, dado que contaba con los derechos para uso de agua del río Nexapa que les otorgó la Corona española. El agua para estos sitios se ocupaba para el riego de diferentes cultivos y huertas frutales. La producción se destinaba al autoconsumo y a la venta en el mercado local.

Los efectos de las leyes liberales, que posibilitaron la disolución de las comunidades indígenas, crearon un

* Investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP.

papel central en el desarrollo de la cultura mesoamericana. Según los estudios de MacNeish,¹⁹ los antecesores de los popolocas, los proto-otomangues, iniciaron hace 7 000 años la domesticación de plantas como el chile, amaranto, aguacate, calabaza, izote, nopal, ciruela, maguey, mezquite, etc., y para el año 5000 a.n.e comenzaron a domesticar el maíz, y con ello a transformar el paisaje natural en un paisaje cultural. La agricultura posibilitó que los grupos humanos se desarrollaran económica, social y culturalmente, y el cultivo del maíz favoreció el nacimiento de las grandes civilizaciones mesoamericanas.

Hacia 5000 años a.n.e. aparecieron la vida sedentaria y los primeros poblados.²⁰ Al finalizar el 700 d.n.e., los popolocas ya conocían todas las plantas y los animales domesticados que explotaban los pueblos mesoamericanos a la llegada de los españoles. Fueron los primeros constructores de la Presa Mequitongo, en el Valle de Tehuacán, que es a la fecha la primera gran obra hidráulica realizada durante la época prehispánica en México, cuya edificación se inició hacia el 700 a.n.e. Esta obra de ingeniería tuvo varias épocas constructivas, lo que indica un amplio conocimiento del ambiente regional, así como una compleja organización social capaz de llevar a cabo tal empresa.²¹

¹⁹ Richard MacNeish, *El origen de la civilización mesoamericana visto desde Tehuacán*, México, INAH, 1964.

²⁰ García Cook y Merino, *Historia prehispánica del Valle de Tehuacán*, Puebla, Gobierno del estado de Puebla/Secretaría de Cultura (Lecturas Históricas de Puebla, 19), 1989, pp. 3-4.

²¹ *Ibid.*, p. 44.



IV Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, Cuetzalan Puebla.

A partir del año 800 d.n.e. los sistemas de cultivo llegaron a su apogeo en el Valle de Tehuacán y las técnicas para el control del agua y de irrigación florecieron en todo su esplendor.²²

Los antecesores de los popolocas elaboraron una de las cerámicas más tempranas para Mesoamérica, fechada por carbono 14 entre 2 300 y 1 500 años a.n.e. La explotación de la sal fue otro de sus aportes. Dicha actividad se inició en épocas muy antiguas (fase Palo Blanco, entre 150 a.n.e. y 250 d.n.e.).

Los popolocas, junto con grupos mixtecos, chochos²³, ixcatecos²⁴ y mazatecos,²⁵ pertenecen al grupo lingüístico macro-otomangue o “rama olmeca”, como la denominan algunos autores.²⁶ Este conjunto de grupos, llamado por Paddock²⁷ tetlamixteca (cercano al mixteco), habitó en los valles de México, Puebla, Tehuacán y Oaxaca durante milenios, mucho antes de la llegada de los nahuas. La sepa-

²² *Ibid.*, p. 53.

²³ Actualmente se ubican en el estado de Oaxaca en una región formada por 13 municipios del distrito de Coixtlahuaca. Lingüísticamente está emparentado con el popoloca; la separación entre ambas lenguas surgió en el siglo xii; sin embargo, hay autores que afirman que no se trata de lenguas distintas, sino de variantes dialectales.

²⁴ Los ixcatecos viven en la comunidad de Santa María, al norte del estado de Oaxaca. Este poblado se encuentra a 21 kilómetros al noreste de Coixtlahuaca. El ixcateco pertenece a la familia popoloca (Bazúa Rueda, *Los ixcatecos*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982, p. 6).

²⁵ Los mazatecos habitan actualmente en la parte septentrional de estado de Oaxaca, sus tierras son irrigadas por el río Papaloapan y pertenecen a la familia lingüística popoloca: Heriberto Vázquez Mendoza, “Los mazatecos”, en Margarita Dalton (comp.), *Oaxaca textos de su historia*, México, Instituto Mora/ Gobierno del estado de Oaxaca, 1997, pp. 68-70.

²⁶ Barbro Dahlgren de Jordan, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1ª ed., 1990 (1954).

²⁷ *Op. cit.*, p. 13.

marco adecuado para la adquisición de tierras en la región. Algunos hacendados extranjeros compraron —unas veces directamente y otras valiéndose de intermediarios— diferentes posesiones en pueblos, ranchos y barrios de la zona. De la misma manera, entre los vecinos de estos lugares se llevaron a cabo diversas transacciones comerciales para la compraventa de terrenos.

Para los grupos populares de la zona, habitantes de pueblos, barrios y ranchos, la modernización porfirista y el patriotismo que se fomentaba desde el centro político del país tuvieron connotaciones diferentes. Ante el dinámico mercado de tierras que se generó por esa época, los derechos a las parcelas de cultivo y al uso de agua de las comunidades indígenas estuvieron constantemente amenazados, dado que la élite local y los hacendados extranjeros deseaban expandir sus posesiones.

Si la lucha contra la modernización significó para los moradores de

las comunidades indígenas la defensa de sus recursos materiales, no por ello manejaron sentimientos antipatrióticos. De acuerdo con los testimonios de los habitantes, en las primeras dos décadas del siglo xx las ceremonias cívicas que organizaba la élite local no eran rechazadas, pero tampoco muy concurridas. Además, en las luchas contra las invasiones extranjeras del siglo xix los pobladores de la zona participaron en la defensa militar del territorio nacional, como recuerdan orgullosamente muchos ancianos de la región. Sin embargo, los moradores de las comunidades indígenas preferían participar activamente en sus propios festejos que asistir a los actos cívicos organizados para la promoción del régimen y de los ricos locales. En esta época era muy común que buena parte de las mayordomías estuvieran enlazadas a la estructura organizativa que cuidaba localmente el uso del agua, encabezada por los “principales”. De hecho, el calendario festivo, muestra la tras-

cendencia de la vida ritual comunitaria que las iniciativas seculares de los comerciantes, agricultores y profesionistas locales no pudieron socavar. Hoy día, todos esos festejos siguen teniendo importancia.

Durante la década de 1910 diversos grupos locales se unieron a las fuerzas revolucionarias. Cuando la lucha armada terminó, William O. Jenkins, un empresario estadounidense, cónsul de Estados Unidos en la ciudad de Puebla, comenzó a adquirir las grandes posesiones de la élite porfirista.

Entre 1921 y 1938, Jenkins logró concentrar un amplio volumen de tierras irrigadas en la región para crear un complejo agroindustrial; centralizó en una sola fábrica, con un molino que adquirió y renovó, la producción de lo que antes eran unidades aisladas y autodependientes. Además, Jenkins conectó los campos de trabajo mediante una red de caminos y vías para un ferrocarril industrial, que acarrea la cosecha al ingenio azucarero;

ración lingüística de los grupos se dio gradualmente durante cientos de años. Los popolocas y chochos son los más cercanamente emparentados. La separación lingüística entre ambos ocurrió en el siglo XII de nuestra era, pero desde tiempos muy antiguos han habitado y coexistido en áreas comunes, como en el norte de Oaxaca. Los popolocas lograron una gran expansión territorial en el horizonte Preclásico, pero a causa de las migraciones de otros grupos vieron reducido su territorio. Jäcklein,²⁸ por ejemplo, comenta que su expansión llegó hasta Tetela del Volcán en Morelos.

La historia de los popolocas en el horizonte Clásico es poco conocida, pero se sabe que desempeñaron un papel relevante en Teotihuacán como grandes artífices y que fueron los productores de la cerámica más notable de ese periodo: el *Anaranjado Delgado*. Habitaban en una región por donde pasaba una de las rutas comerciales más importantes de Mesoamérica: el “corredor teotihuacano”, principal vía de comunicación e intercambio que conectaba el Altiplano Central con el Sureste mesoamericano.

Actualmente se considera posible que ciertos grupos relacionados con los popolocas, como los mixtecos, hayan sido los habitantes de Teotihuacán²⁹ y que

²⁸ Klaus Jäcklein, “Nuevos datos sobre la conquista de los popolocas de Puebla. Proyecto Puebla-Tlaxcala”, en *Comunicaciones*, núm. 15, Puebla, Fundación Alemana para la Investigación Científica, 1978, pp. 131-137.

²⁹ John Paddock, “Algunos problemas pendientes en el valle de Tehuacán”, en Eréndira de la Lama (comp.), *Simposium internacional Tehuacán y su entorno: balance y perspectivas*, México, INATU (Colección Científica), 1997, pp.103-110.



Grupo de indios totonacos.

otros, como los olmeca-xicalancas estuvieran relacionados con su crisis y su abandono, lo cual ocasionó cambios sustanciales en las sociedades de esa época y en el desarrollo de nuevas ciudades-estado en el Valle Puebla-Tlaxcala.

Las similitudes históricas y culturales de los olmeca-xicalancas con los popolocas son significativas, lo que nos lleva a pensar que se trata del mismo grupo. Según los datos, están relacionados con la formación de importantes ciudades-estado en las regiones sureñas de Puebla, como Tehuacán Viejo, Tepexi el Viejo, Cuthá y Tecamachalco, así como con la aparición de un nuevo estilo cerámico, el *Mixteco-Puebla*, y posiblemente con la elaboración de los códices del grupo Borgia. La región habitada por los popolocas desde épocas muy antiguas se caracterizó por la movilidad de los grupos y el tráfico de productos.

Dicha zona fue sumamente estratégica en lo económico y lo político. Constituyó en diferentes momentos de la época prehispánica, y para diferentes grupos mesoamericanos (zapotecos, teotihuacanos, mixtecos y mexicas principalmente), una ruta comercial importante que comunicaba el Altiplano Central con la Costa del Golfo y Oaxaca.

Hacia el siglo XI la zona sur de Puebla sufrió las invasiones y las guerras que provocaron los grupos nahuas, que interesados en su posición estratégica y sus riquezas (abundancia de yacimientos de calizas, sal, diversos minerales y productos agrícolas, entre otros) lucharon por su posesión. Los primeros grupos que incursionaron fueron los toltecas y nonoalcas, en seguida los chichimecas y tlatelolcas y

mejoró igualmente los sistemas de irrigación existentes, construyó nuevos e incorporó más tierra a su zona de riego, desecando otras áreas. Esos cambios se dieron también en el marco de la formación del Estado posrevolucionario, el cual estaba comprometido a su vez con la creación de una comunidad nacional basada en el desarrollo de una identidad colectiva.

En ese último año, ante los fuertes reclamos de los pueblos de la zona, el presidente Lázaro Cárdenas expropió las posesiones de Jenkins. Sin embargo, en la resolución presidencial con que se expropiaron las tierras el Presidente determinó que las posesiones pasaran a manos de los antiguos trabajadores de Jenkins —no de los pueblos que originalmente las demandaban— bajo la organización de un ejido colectivo y una cooperativa agrícola, que deberían continuar la siembra de caña para seguir abaste-

ciendo al ingenio azucarero que aún conservaría el industrial estadounidense por un buen tiempo. En este contexto, los habitantes de las comunidades indígenas y rurales de la región reformularon sus identidades sociales en términos que aún en nuestros días son muy visibles.

La lucha por los recursos materiales ha sido un elemento central en la definición de las culturas de los pueblos y barrios de la región, lo cual se ha reflejado en la realización de mayordomías y festejos. En Izúcar hoy día se celebra una importante festividad dedicada al Santísimo, que envuelve la participación de las mayordomías de sus 14 barrios. En Ahuehuetzingo, en la víspera de la temporada de aguas, se escenifica una danza comúnmente nombrada “el baile de los perros de agua”. Un grupo de hombres, ataviados con un vestuario formado por hojas de plantas y árboles, baila cruzando todo el pueblo

para acompañar a la Virgen de la Asunción, que sacan de la iglesia en procesión. El origen de la danza no está muy claro. De acuerdo con los vecinos del lugar, con ella se recuerda que en ciertos momentos algunas personas de este sitio tenían que camuflarse para parecer perros de agua —animales que antes abundaban en el río y en los canales de riego— y así llegar sigilosamente a las compuertas, abrirlas y dejar pasar el agua que le correspondía a la población. También se conmemora ahí anualmente la “mayordomía de las viudas”, un ritual que está a cargo únicamente de las mujeres cuyos maridos han muerto en el transcurso del año previo al día en que se elige a las mayordomas. Según una versión muy popular, esta celebración se inició cuando Jenkins mantenía fuertes pleitos con el pueblo por la cuestión del agua.

por último los mexicas. Así, los popolocas vieron invadido su territorio, la estructura político-territorial cambió y se crearon nuevos pueblos y ciudades.

Entre los señoríos popolocas más importantes figuran: Tepeaca, Tehuacán, Tlacotepec, Tecamachalco, Quecholac, Tzinacatepec, Acatepec, Caltepec, Tepexi, Cuthá³⁰ y Coixtlahuaca; la región se caracterizó por el desarrollo de importantes señoríos prehispánicos. Los trabajos que han realizado Luis Reyes³¹ e Hidelberto Martínez en Tepeaca³² y Tecamachalco-Quecholac³³ en la zona de Cuauhtinchan muestran la presencia de sociedades jerarquizadas, con clases sociales bien delineadas.

En esta época el Estado mexica instituyó un mecanismo de poder centralizado en la producción y el trabajo, pero se enfrentó a los poderes regionales. Las regiones que los nahuas conquistaron y sometieron no estaban despobladas; en muchas de ellas existían sociedades con una milenaria tradición sociopolítica que se enfrentaron a los conquistadores. Las formas de dominio fueron diferentes según el caso. Y en otros ámbitos emergían o existían núcleos de poder localizados y relativamente capaces de tomar decisiones independientemente del centro.

Las investigaciones etnohistóricas revelan que en el centro y sur de Puebla y norte de Oaxaca (esto es, *la región popoloca*) existían señoríos —ciudades-Estado— con territorios bien delimitados que detentaban el poder de la región por medio del parentesco y de alianzas matrimoniales. La documentación histórica muestra que varias de las casas reinantes de señoríos popolocas tenían un origen común, es decir, provenían del mismo “linaje”.³⁴

A esta región, habitada desde tiempos milenarios por los popolocas, y donde las casas reinantes mantenían el control y el dominio mediante las alianzas matrimoniales y la sucesión de poder dentro de un mismo linaje, la hemos denominado *región popoloca*. Fue mayoritaria la presencia de este *grupo étnico*, pero compartió el territorio con otros grupos mesoamericanos que estaban ahí desde tiempos muy antiguos o que llegaron en diversos periodos. Se trata de una *región pluri-étnica*. La diversidad étnica de la región está documentada;³⁵ hay evidencia de la presencia de señoríos en donde coexistían los popolocas, chochos, mixtecos, olmeca-xicalancas y nahuas (tolteca-chichimecas y mexicas); estos últimos fueron los habitantes más recientes. Los señoríos y cabeceras también estaban integrados por grupos distintos. Tal diversidad imprimió a la región características muy específicas que la diferenciaron de otras.

Las alianzas matrimoniales de los señoríos popolocas se dieron en dos espacios: uno interno para asegurar su poder dentro de la región, y otro externo que garantizaba buenas relaciones con el imperio mexica.

³⁰ Se mencionan otros sitios fortificados, como Sansuantzi, cerro del Xantil, Ramales y el de Chichintepec: Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 1960, y Klaus Jäcklein, *op. cit.*

³¹ Luis Reyes, *Cuauhtinchan del siglo XII al XVI. Formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*, México, CIESAS/FCE/Gobierno del estado de Puebla, 1977.

³² Hidelberto Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI, tenencia de la tierra y organización de un señorío*, México, CIESAS (Ediciones de la Casa Chata, 21), 1984.

³³ Hidelberto Martínez, *Codicaban la tierra. El despojo agrario en los señoríos de Tecamachalco y Quecholac (1521-1650)*, México, CIESAS/SEP, 1994.

³⁴ Alejandra Gámez Espinosa, “Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac. Historia, sociedad y cultura de un señorío prehispánico”, México, ENAH, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, 1999.

³⁵ Roberto Weitzner, *Introducción lingüística al estado de Oaxaca, grupos popoloca-chocho-ixcateco*, México, INAH/SEP/CAPFCE, 1962; Richard MacNeish, “An Interdisciplinary Approach to an Archaeological Problem”, en D. Byers (ed.), *Environment and Subsistence*, vol. 1, *The Prehistory of the Tehuacán Valley*, R. MacNeish (ed.), Austin, University of Texas Press, 1967; Paul Kirchhoff (introd., trad., y notas) et al., *Historia tolteca chichimeca*, México, CIESAS/FCE (Puebla), 1976; Luis Reyes, *op. cit.*, pp. 11-21; Mercedes Olivera, *op. cit.*; Klaus Jäcklein, *Un pueblo popoloca*, México, SEP/INI (Serie de Antropología Social), 1974 y Klaus Jäcklein, *Los popolocas de Tepexi*, *op. cit.*

Es conocido que algunos señoríos emparentaron con las casas reales del valle de México, primero con los tlatelolcas y después con los mexicas. Tepexi, por ejemplo, casó a un noble con una hija de Moctezuma II. Otra de las alianzas matrimoniales es la que realizó Tecamachalco-Quecholac con Axayácatl, quien hizo casar a una de sus hijas (Matlalaxochtzin) con Quecholtepecpantzin, nieto de Quetzalehcatzin, señor de Tecamachalco.³⁶

La importancia estratégica de la región se mantuvo en el Posclásico como medio de comunicación, intercambio, y recolección de tributos. En los límites de ésta los mexicas formaron dos de las ciudades-mercado más importantes de la época: Tepeaca en el límite norte y Teotitlán en el sur.

Su posición entre las tres regiones mencionadas hizo que manifestara rasgos culturales de diversas tradiciones, sobre todo de la Mixteca y del Altiplano Central. Esto explica que diversos grupos coexistieran en el área desde tiempos muy antiguos y que hubiera fronteras fluctuantes con diversidad étnica.

Otro elemento que explica la diversidad de grupos, sobre todo en la frontera sur, es que allí se originaron las lenguas otomangues;³⁷ se entiende así la presencia de grupos lingüísticamente emparentados como los mixtecos, chochos, popolocas y mazatecos, y se aclara su estrecha relación, así como la denominación de ciertos grupos que emigraron de esta área al centro de Puebla, como el *mixteco-popoloca*.

Se menciona la integración de unidades mayores de poder en el caso de los señoríos de Acatlán, Tehuacán, Chila de la Sal y Teciztepec, que a finales del Posclásico fueron aglutinados por Coixtlahuaca. Los señoríos del norte y centro formaban parte hasta antes de la llegada de los mexica del señorío de Cuauhtinchan fundado por toltecas-chichimecas y que después se dividió en cuatro unidades independientes.³⁸ Tepexi se encontraba constituido por cinco parcialidades.³⁹

La documentación histórica habla de la relación entre los diversos señoríos popolocas. Pero estas relaciones no siempre fueron “pacíficas”; en muchos casos hubo tensiones por el control hegemónico de alguna parte del territorio, situación que provocó que combatieran entre ellos a pesar de sus relaciones “familiares”. Surgieron conflictos y guerras frecuentes entre Tepexi, Acatlán, Piaztla, Tehuacán y Coixtlahuaca o entre Tecamachalco-Quecholac y Tepeaca, Cuauhtinchan y Tecali, aunque parece que el objetivo de las luchas no era la posesión de las tierras, sino los tributarios. Esto implicaba disponer de más mano de obra y tributos. Por ello, en muchos lugares se aceptaba que llegaran nuevos grupos a asentarse. La división y los conflictos internos entre los señoríos popolocas fueron causantes de la incursión de grupos externos y de la toma del “control” de la región.

La inestabilidad de la zona en el Posclásico se debió a los conflictos interregionales, por ejemplo entre Tepexi y Cuthá,⁴⁰ y Tecamachalco y Cuauhtinchan,⁴¹ y a las invasiones y conquistas de otros grupos, que ocasionaron que los sitios popolocas se edificaran en áreas estratégicas y bien protegidas: en las cimas de los cerros, en zonas de difícil acceso y cerca de afloramientos de agua. Algunos de los sitios

³⁶ Hidelberto Martínez, *Codiciaban la tierra*, op. cit., p. 22.

³⁷ H. Harvey, “Términos de parentesco en el otomangue”, México, ms., 1962.

³⁸ Luis Reyes, op. cit.; Mercedes Olivera, op. cit.; Hidelberto Martínez, *Codiciaban la tierra...*, op. cit.

³⁹ Klaus Jäcklein, *Los popolocas de Tepexi...*, op. cit.

⁴⁰ José Cossío, “La zona arqueológica de Cuta, Zapotitlán Salinas, Puebla, México”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, 1940, p. 127.

⁴¹ Hidelberto Martínez, *Codiciaban la tierra...*, op. cit.



Mujer nahua teje de pie en un telar de cintura, Puebla.

popolocas estaban fortificados, como el sitio arqueológico de Tepexi, en donde se encontraba una clase militar especializada.⁴²

La base económica fundamental de los popolocas era la agricultura. Muchos de estos señoríos desarrollaron notablemente la irrigación, pues construyeron presas, canales y terrazas; tal es el caso de Tepexi, Cuthá, Zapotitlán y Tecamachalco.⁴³

Ciertas evidencias arqueológicas revelan cultivos intensivos de una gran variedad de especies, como se aprecia en los resultados de las investigaciones que realizó MacNeish⁴⁴ en el valle de Tehuacán. La producción de materias primas fue muy importante. Explotaban la sal, la cal y lítica (canteras) y desarrollaron técnicas avanzadas de extracción de materiales. La sal no sólo fue un satisfactor de necesidades, sino un recurso de control político dentro de la región. El ónix, que abundaba en el área de Zapotitlán y Tepeaca-Tecali, fue un recurso que se comercializó más allá de la zona. El comercio interregional era intenso, según lo muestran las evidencias arqueológicas.

Los estudios que realizó Jäcklein⁴⁵ a partir de documentos que se remontan al siglo XI indican que había una marcada estratificación social y especialización

⁴² Se mencionan otros sitios fortificados en la región popoloca, como Castillo Rinconada y Coatepec. A su vez Jäcklein, en *Los popolocas de Tepexi* (op. cit.), menciona otro sitio fortificado muy cerca de Tepexi el Viejo, llamado Ramales.

⁴³ Klaus Jäcklein, "Apuntes sobre la historia prehispánica de los popolocas de Puebla", en *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, SEP/INAH, 1979, p. 20.

⁴⁴ Richard MacNeish, *El origen de la civilización...*, op. cit.

⁴⁵ Klaus Jacklein, *Los popolocas de Tepexi...*, op. cit.

JUAN FRANCISCO LUCAS Y SU IMPORTANCIA EN LA SIERRA NORTE

ANTONIO RIMADA*

JUAN FRANCISCO LUCAS, JUAN Nepomuceno Méndez y Juan Crisóstomo Bonilla, los "Juanes de la Sierra", fueron líderes del movimiento republicano de resistencia contra las fuerzas invasoras francoaustriacas organizado entre los años de 1862 y 1867 en la Sierra Norte de Puebla, y actualmente se les reconoce como los héroes regionales de este periodo en la historia del país.

De los tres, Lucas desempeñó un papel determinante en la región por-

* Profesor-investigador invitado en la maestría de etnohistoria de la Universidad de Nariño, Colombia.

que fue intermediario de facciones, grupos e intereses políticos, con lo que logró sostener una prolongada dominación, desde 1852 hasta su muerte en 1917.

La historia regional nos presenta dos versiones del tipo de dominación y liderazgo político de este personaje; una lo muestra como un indígena nahua que ejerció inflexibles nexos de mando entre quienes lo consideraban su jefe nato, mientras que la otra le atribuye una imagen mestiza de caudillo defensor de las instituciones republicanas.

Quienes lo legitimaban por su origen nahua lo consideraban portador

del conocimiento de los antepasados, perteneciente a un tipo de nobleza que lo ubicaba como un receptáculo divino conectado con los problemas terrenales. Lo que más llama la atención sobre tal apreciación es que se le reconoce como un personaje predestinado por asignación divina más que como un líder natural, de ahí que se le ubique dentro del círculo selecto de héroes civilizadores, lo que le confiere un poder sobrenatural, que ejerce por ser un ixiptla, o en su concepto análogo nahualli, "hombre-dios", "envoltura", "receptáculo" y representante en la tierra de los antepasados, responsable

profesional entre los popolocas históricos. Otros autores llegan a conclusiones similares, como Richard MacNeish⁴⁶ en el Valle de Tehuacán, Gorenstein en Tepexi el Viejo⁴⁷ y Castellón en Cuthá.⁴⁸

En la región popoloca se advierte la presencia del estilo cerámico *Mixteco-Puebla*, el cual se desarrolló principalmente en el Valle Poblano-Tlaxcalteca y la Mixteca. La región, por ser intermedia, tuvo también gran desarrollo en la elaboración de esta cerámica.

En 1520 llegaron los conquistadores españoles a la región de los popolocas. Las cabeceras de algunos señoríos importantes como Tecamachalco-Quecholac, Tepeaca, Tecali y Acatzingo fueron sojuzgadas por los españoles con la ayuda de los totonacos, tlaxcaltecas y huejotzincas. Esto sucedió poco antes de la caída de Tenochtitlán, pues se consideró necesaria la derrota de estas provincias periféricas para aislar a la capital mexicana de las regiones que formaban parte del imperio mexica, y podrían enviarle refuerzos para luchar contra los españoles.⁴⁹

La estrategia de Cortés en estas provincias fue provocar miedo y terror en la población, a la cual sometió y destruyó al perpetrar crueles matanzas masivas,

⁴⁶ Richard MacNeish, *El origen de la civilización...*, op. cit.

⁴⁷ Shirley Gorenstein, *Tepexi el Viejo: a Postclassic Fortified Site in the Mixteca-Puebla Region of de México*, Filadelfia, American Philosophical Society, Independence Square, 1973.

⁴⁸ Blas Román Castellón Huerta, "Informe técnico de los trabajos de investigación en la zona arqueológica de Cuthá, Zapotitlán, Puebla", México, Subdirección de Estudios Arqueológicos, INAH, Temporada 1993 (inédito), 1995.

⁴⁹ Diego Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", en *RGI*, México, 1984, p. 238.

de construir el destino y orden de sus subordinados.

Al hacer un recuento de sus hazañas se entrecruzan los hechos históricos con ciertos pasajes sobrenaturales que sabía aprovechar para su beneficio. Esta personalidad hermética y mágica la utilizaba de acuerdo con las circunstancias o acontecimientos políticos en que se desenvolvía. De esta manera, tuvo la capacidad para ser enlace y mediador en los planos sobrenatural y terreno, entre lo indígena y lo mestizo, sobrepasando, sin alterar el orden así establecido por él, a los gobiernos de Porfirio Díaz y Francisco I. Madero.

Estos aspectos de su personalidad, que a decir de sus biógrafos tienen "pasajes llenos de colorido" o "caen en los ámbitos de la leyenda", muestran en realidad que Lucas fomentó un culto a su personalidad.

Los testimonios de tradición oral en la Sierra Norte de Puebla suelen resaltar que el general Lucas tenía el don del disfraz, ya fuera para con-

vertirse en arriero, en anciana o en algún tipo de animal; para conocer la posición y pertrechos militares del enemigo o para salvar su vida en una situación de peligro.

También es común que estos testimonios mencionen constantemente la forma en que podía recuperarse al perder una batalla o caer herido, utilizando sus conocimientos de herbolaria o ciertos ejercicios que nos recuerdan el rito del *Moyohual*, práctica mágica que es común entre los naguales y que les sirve para adquirir poder.

Otro de los aspectos ligados a su personalidad es la presencia felina en diferentes aspectos de su vida, ya sea al transformarse en tigre para vencer a sus enemigos o en gato para conocer los planes del gobierno en su contra.

Lo subterráneo también aparece constantemente en los testimonios de tradición oral; hace referencia a una parte significativa de la tradición cultural nahua que se entiende por las características orográficas de la región. Los testimonios compilados en

la Sierra Norte de Puebla revelan una red de cuevas naturales y artificiales que durante la intervención francesa sirvieron como medio eficaz de lucha en contra de los invasores.



Retrato en Atoyatempan.

castigos y torturas.⁵⁰ Como respuesta a esta política de terror, los gobernantes de señoríos como Tehuacán, Zapotitlán y Coxcatlán enviaron representantes a Tepeaca para rendirse ante don Hernando.

Por la cooperación pacífica de algunos pueblos popolocas en la conquista española, muchos nobles indígenas nahuas y popolocas fueron recompensados con ciertos privilegios, como el de conservar a sus súbditos y tierras. Con los primeros españoles que se establecieron en la región llegaron algunos caciques tlaxcaltecas, que recibieron terrenos en reconocimiento por haber ayudado a los españoles.⁵¹

Poco tiempo después de las luchas que se emprendieron en la región, los indígenas fueron atacados por epidemias de viruela y disentería, lo que ocasionó una drástica disminución de la población. Las epidemias continuaron hasta finales del siglo XVI. En *Los Anales de Tecamachalco*⁵² se refiere que en 1545 la población popoloca fue afectada por una epidemia. Los muertos por enfermedad ascendieron a 40, en su mayoría niños. Esta fuente asegura que para el año de 1576 las epidemias atacaron indiscriminadamente a personas de todas las edades y llegaron a causar en sus momentos de crisis hasta 100 muertes diarias. Pero no sólo las epidemias ocasionaron la disminución de la población; la causaron también

⁵⁰ Klaus Jäcklein, *Los popolocas de Tepexi...*, op. cit., p. 131.

⁵¹ "Diócesis de Tehuacán", documento en colaboración con los presbíteros de la diócesis de Tehuacán, inédito, 1990, p. 11.

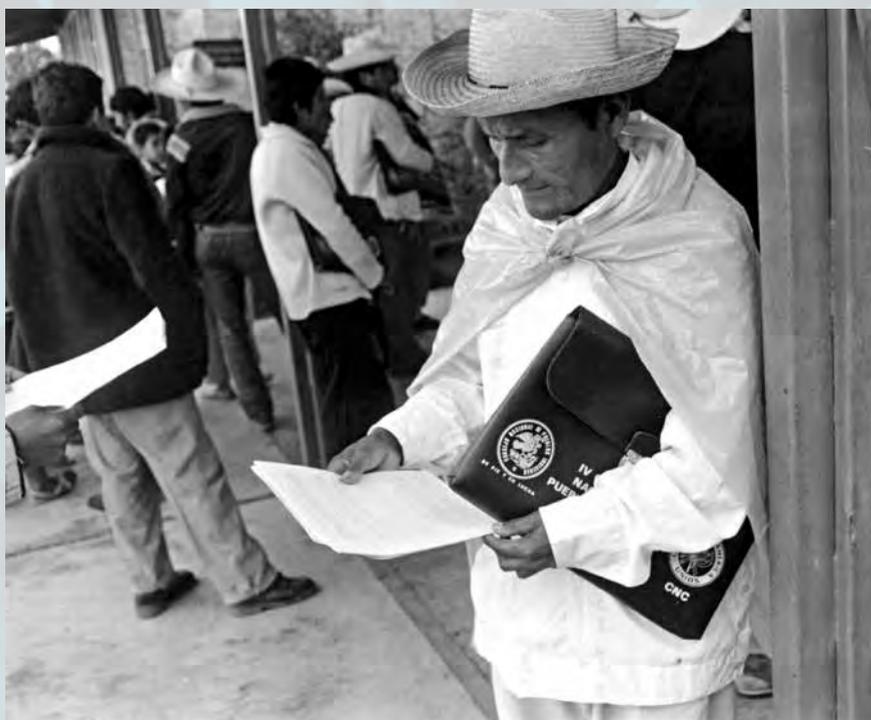
⁵² Eustaquio Celestino Solís y Luis Reyes (introducción, trad. y notas), *Anales de Tecamachalco 1398-1590*, México, Gobierno del estado de Puebla/CIESAS/FCE, 1992, pp. 64-65.

Los aspectos nagualísticos o sobrenaturales en torno a la personalidad del general Lucas que se han encontrado en los testimonios y en la historia regional, no sólo se identi-

can como elementos de preservación de una memoria histórica de los grupos nahuas de la Sierra; son historias que se siguen transmitiendo en sectores sociales que ya no se asumen

como indígenas. En cualquiera de los casos, lo significativo y quizá lo que ha favorecido que esos hechos ocurridos en el siglo XIX sigan presentes ha sido precisamente el grado de mitificación alrededor de la personalidad del héroe. Por ello se resalta lo sobrenatural y lo popular heroico, algo que no ocurre en el caso de los otros dos "Juanes".

Esta circunstancia asigna a Lucas un papel determinante como elemento de identidad dentro de un campo cultural propicio que perdura dentro de la memoria colectiva y que se manifiesta sobre todo en el momento en que existe tensión en el interior de las redes de socialización, lo cual se traduce como aspiración de cambio y justicia social, puesto que se tiene la certeza de contar con un héroe cercano que entiende su problemática y que regresará a restablecer el orden perdido por encontrarse vacía la sucesión del liderazgo.



IV Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, Cuetzalan, Puebla.

los malos tratos y la explotación de los indígenas y los movimientos y reacomodos de pueblos enteros.

Muchos pueblos popolocas fueron encomendados en la primera época de la Colonia. Las encomiendas se han clasificado en privadas, políticas y religiosas. Las primeras fueron las más importantes, pues establecieron una situación de poder y de explotación indígena. Sirvieron como instrumento de autoridad y de terror para los pueblos indios.⁵³

Al saber de los abusos de los encomenderos y de su acumulación de riquezas, la Corona buscó la forma de debilitarlos. Pese a su propósito de erradicarlos, se conformó una nueva clase de terratenientes, los hacendados, que lograron evadir sus disposiciones y sobrevivieron creando y acumulando riquezas mediante una nueva institución: la hacienda.

El despojo que los hacendados hacían en las comunidades indígenas era brutal en esa época; se presentaron, por ejemplo, conflictos entre Tlacotepec (población que para el siglo XIX era ya mayoritariamente mestiza) y comunidades popolocas como San Marcos Tlacoyalco y San Luis Temalacayuca. Los hacendados del lugar emprendieron campañas de despojo agrario en las comunidades indígenas cercanas.

En la primera época de la Colonia llegaron las primeras órdenes religiosas a la región popoloca. En 1520 Cortés había construido en Tepeaca la ciudad fortificada de Segura de la Frontera (uno de los primeros asentamientos españoles en América) y poco tiempo después, en 1529, llegaron las primeras órdenes de franciscanos y construyeron el primer convento en Tepeaca. Posteriormente, con la finalidad de incrementar la tarea evangelizadora en la región, se construyeron conventos en Tecamachalco, Quecholac y Tecali; se edificaron con atrios amplios para concentrar a un gran número de pobladores e iniciar a gran escala la evangelización de los popolocas.⁵⁴ Los frailes se dedicaron con particular empeño a conocer el idioma popoloca e impulsaron nuevas formas de cultos religiosos, como las procesiones, peregrinaciones, cantos y aun los "mitotes", es decir, bailes y danzas.⁵⁵

Poco tiempo después llegaron las órdenes de dominicos, que fundaron conventos en Tequixtepec, Oaxaca y Tepexi de Rodríguez. Estos sacerdotes se destacaron por su fuerte instrucción prebautismal en la evangelización indígena.⁵⁶

La estrategia de los evangelizadores fue convencer a los nobles popolocas de convertirse a la nueva religión mediante el bautismo y que éstos predicaran con el ejemplo a sus respectivos súbditos. Es conocido, por ejemplo, que Xopanatzin, hijo del heroico señor de Cuthá, aceptó convertirse al cristianismo y ser bautizado con el nombre de Juan Pacheco. Murió y dejó como sucesor a su hijo, al que bautizó poniéndole Martín, quien fue un fervoroso católico difusor de la religión. Al nuevo asentamiento popoloca que fundaron las órdenes franciscanas se le llamó San Martín Zapotitlán. Esto ocurrió por el año 1570.⁵⁷

Muchos poblados popolocas en la zona de Tehuacán y Tecamachalco fueron congregados entre 1604 y 1606.⁵⁸ Durante el resto de la Colonia, las comunidades indígenas popolocas constituyeron fundamentalmente núcleos de mano de obra

⁵³ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1994, p. 63.

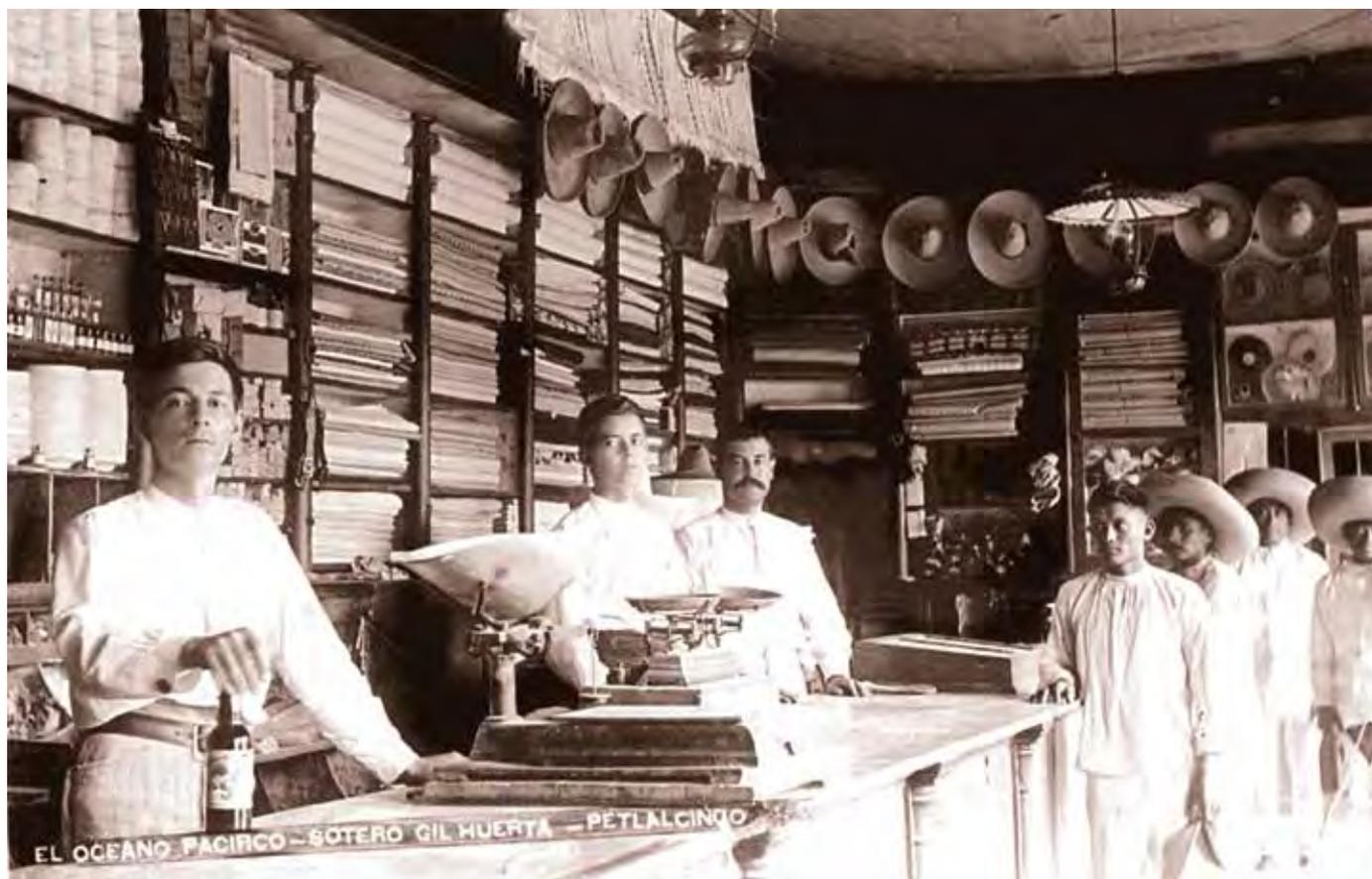
⁵⁴ Klaus Jäcklein, *Los popolocas de Tepexi...*, op. cit.

⁵⁵ "Diócesis de Tehuacán"..., op. cit.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ Carlos Basauri, *La población indígena de México*, México, INAH/Conaculta, 2a. ed., 1990, p. 446.

⁵⁸ Hilda Aguirre Beltrán, *La congregación civil de Tlacotepec (1604-1606)*, México, Cuadernos de la Casa Chata/CIESAS, 1984.



Los comerciantes acaparan la producción indígena y ofrecen artículos a alto costo, Petlalcingo.

de jornaleros y terrazgueros. La fundación de varios pueblos —como San Luis Temalacayuca, San Marcos Tlacoyalco y Los Reyes Metzontla, entre otros— ocurrió en la primera década del siglo xvii, una vez que las congregaciones se debilitaron. Otros tantos se fundaron posteriormente; por ejemplo, San Vicente Coyotepec, el 10 de septiembre de 1682.

Para el siglo xviii la región popoloca perteneciente al obispado de Puebla estaba poblada en su mayoría por indígenas y en menor proporción por españoles, mestizos y otras castas. La economía indígena era de subsistencia, basada principalmente en la agricultura de maíz-frijol-calabaza, así como en la cría de ganado cabrío, la elaboración de ropas de lana y el trabajo de palma (tejido de esteras o petates) que se expendía en Puebla y otras partes del país.⁵⁹

EL TONACAPAN Y LA CONFIGURACIÓN DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

Un elemento distintivo de la Sierra Norte respecto a las regiones del sur y centro del estado era que no tenía un sistema de tianguis establecido y su estrategia de desarrollo económico se basaba en la utilización de los distintos pisos ecológicos; esto lo plantearon Kelly y Palerm⁶⁰ desde que iniciaron su investigación etnohistórica en la región. En este contexto, los totonacos formaban un *continuum* cultural que se extendía desde la costa veracruzana hasta la actual Bocasierra poblana, que marca los límites con el altiplano poblano-tlaxcalteca.

El acceso a varios pisos ecológicos permitió a los totonacos sobrevivir pese a ciertas contingencias climáticas y fue causa de la conquista mexicana. El Valle de México era, como lo prueba la gran hambruna de principios del siglo xvi que

⁵⁹ Áurea Commons de la Rosa, *Geohistoria de las divisiones territoriales del estado de Puebla (1519-1970)*, México, UNAM, Instituto de Geografía, 1971, p. 15.

⁶⁰ Isabel Kelly y Ángel Palerm, *The Totonac*, part 1, Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1950.

sufrió antes de la llegada de Cortés,⁶¹ sumamente sensible a los cambios climáticos, y el control del Totonacapan aseguraba al Imperio una fuente permanente de abastecimiento alimentario.

Humboldt describió con gran lucidez esta peculiaridad climática:

Pocas son las regiones del Nuevo Continente que se puedan comparar con este extraordinario país, que en otro tiempo se comprendió bajo el nombre de Cuetlactlán (Totonacapan), y en donde el viajero se encuentra más admirado de ver aproximados los más opuestos climas. En efecto, toda la parte occidental de la intendencia de Veracruz ocupa la falda de las cordilleras del Anáhuac, y en un día los habitantes bajan de la zona de las nieves perpetuas a los llanos inmediatos al mar, en donde reinan unos calores que sofocan. En ninguna parte se deja ver mejor el admirable orden con que las diferentes tribus de vegetales van siguiéndose por tongadas unas más arriba de la otra, que subiendo desde Veracruz hacia la meseta de Perote. Allí se ve cambiar a cada paso la fisonomía del país, el aspecto del cielo, la vista exterior de las plantas, la figura de los animales, las costumbres de los habitantes y el género de cultura a que se dedican.⁶²

Hasta donde podemos apreciar, la antigua organización política totonaca comprendía, dentro de cada unidad, poblaciones con distintos “temples” que les permitían complementar sus recursos.

Chiconquiyaucó estaba “ubicada en un alto cerca de una serranía, es tierra templada y húmeda, tiene una aldea en tierra caliente a una legua”.⁶³ De igual modo, Xilotepec “tiene un barrio que llaman Chepultepec, fundado en un valle hondo muy apacible... mucho más templado que el pueblo de Xilotepec su conjunto y así se dan en él plátanos, chile, naranjas, lima y gran suma de arboleda silvestre y frutas y flores de tierra caliente”.⁶⁴

La utilización de distintos pisos ecológicos se destacó también en la relación de Xalapa, cuando se describe Yzguacan, el cual es “de tierra fría, sana y muy húmeda”. Dependen de él 12 estancias; de ellas, siete “son de mismo temple y cordillera y hay en ellas lo que hay en la cabecera”, pero las cinco estancias restantes “son de tierra cálida, están a la banda del sur, en las faldas, en tierra baja”. En la misma relación se describe Ciguacotlan, pueblo asentado “al pie de un cerro del mismo nombre, es tierra fría y de buen temple”. Pero también “en las faldas de algunos cerros tienen plátanos que es fruta de tierra caliente”.

El aprovechamiento de varios pisos ecológicos se mantiene aún en la actualidad, particularmente en la Sierra Norte de Puebla. Ante los cambios de altura, y por consiguiente de temperatura y humedad, los campesinos totonacos tienden a cultivar parcelas ubicadas en distintos pisos ecológicos para así diversificar su producción y obtener la mayor cantidad de productos, cubriendo al máximo posible sus necesidades de autoconsumo, a la vez que disminuyen el impacto de las contingencias climáticas y fortalecen su economía doméstica, garantizando los alimentos fuera de los circuitos comerciales.

⁶¹ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Salvador Chaves Hayhoe, 1945, 4 vols., pp. 11-16.

⁶² Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1978, p. 175.

⁶³ Xonotla, 1581, en Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de la Nueva España*, 2ª Serie, Madrid, Tipografía Sucesores de Rivadeneira, 1905, 6 vols.

⁶⁴ “Memoriales del obispo de Tlaxcala, fray Alonso de la Mota y Escobar (1609-1621)”, en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, 1939-1940, SEP, vol. 1, 1945, p. 10.

El uso de los distintos pisos ecológicos se mantiene entre Jonotla y la comunidad de Tecpancingo, que está ubicada en otro municipio y cuyos habitantes aseguran ser de Jonotla e incluso inscriben a sus hijos en dicho municipio.⁶⁵ Algo semejante sucede con el municipio de Zihuateutla, que desde una posición muy cercana a Huauchinango se extiende hasta la frontera con Veracruz, lo que implica manejarse de una cota de 1 500 msnm a otra de 150. Los campesinos tienen tierras y cultivos en varios niveles y deben caminar 14 horas para llegar a la frontera veracruzana, el punto más lejano, donde cultivan productos de “tierra caliente”.⁶⁶ Estos casos, que no son excepcionales, muestran cómo todavía, a pesar de la estrategia de “pueblos de indios” que adaptaron los españoles,⁶⁷ se mantiene el acceso a distintos pisos ecológicos como un recurso productivo contemporáneo.

Los mecanismos de legitimidad de los jefes étnicos eran la descendencia y el cumplimiento de ciertos roles políticos, sociales y religiosos, como se detalla en el juicio que contra el cacique don Juan de Matlatlán promovió fray Andrés de Olmos en 1540.⁶⁸

Los jefes étnicos y los sacerdotes totonacos recibían tributos de sus subordinados. Sin embargo, de acuerdo con la información de las *Relaciones geográficas*, había una diferencia cualitativa entre lo que se le entregaba a Moctezuma, que luego fue entregado a los españoles, y lo recibido por los jefes étnicos locales. Moctezuma y los españoles recibían cantidades establecidas de determinados productos: “En tiempo de su gentilidad eran del Rey de México, Moctezuma. Tributábanle cada un año cuarenta cargas de 1 liquidámbar para sahumerios... tendría cada carga cuatro arrobas”.⁶⁹ De igual manera los tributos que fijaban los españoles eran en especie (media fanegada de maíz) y en dinero (un peso). Sin embargo, los tributos a los jefes étnicos o sacerdotes totonacos eran en trabajo o energía humana y no en productos: “Fueron vasallos y sujetos al señor de la cabecera (Xonotla), y a éste le tributaban hacer sementeras de maíz y de otras legumbres para su sustento”.⁷⁰ Igual obligación tenían para el mantenimiento del culto totonaca: “Juntábanse todo el pueblo y hacían una gran sementera para el Señor del Maíz”.⁷¹

La recepción del tributo en cantidades fijas de bienes implica una relación social y política basada en la entrega de lo requerido. Un sistema en el cual lo que se entrega no son bienes materiales sino energía humana para la realización de sementeras, en un proceso de trabajo comunal, como era el tributo que se daba a los jefes y sacerdotes totonacos; supone, por el contrario, el establecimiento de complejas redes de reciprocidad y redistribución que aún tenemos que estudiar con el detalle y la profundidad requeridos. Pero por sus características y por la marcada diferencia con los tributos que solían entregarse a la Triple Alianza, además de la carencia de mercados en el Totonacapan, cabe aplicar el modelo de integración vertical de pisos ecológicos de Murra.⁷²

⁶⁵ Lourdes Báez y M.A. Martínez Alfaro, comunicación personal.

⁶⁶ Alberto Zárate R., comunicación personal.

⁶⁷ Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hacia 1700*, México, El Colegio de México, 1987.

⁶⁸ Andrés de Olmos, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación/Tipografía Guerrero Hermanos, 1912 (1537), 3 vols.

⁶⁹ Mizantla, 1579, R. 14, en David Ramírez Lavoignet, *Misantla*, México, Editorial Citlaltépetl, 1959, (La letra R. implica respuesta, ello permitía su consulta cualquiera que fuera la edición de la Memoria o Relación Geográfica [Nota del autor]).

⁷⁰ San Francisco, sujeto a Xonotla, 1581, R. 14, en Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*

⁷¹ Mizantla, 1579, R. 14, en David Ramírez Lavoignet, *op. cit.*

⁷² John Murra, *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*, Lima, IEP, 1975.



Plaza de Petalcingo.

El poder regional de los jefes étnicos totonacos entró en una crisis aguda durante el siglo XVIII. En este periodo, como lo demostrara Bernardo García en su tesis *Indians, Conquest and Political Desintegration (1519-1700)*, las distintas comunidades se independizaron de sus cabeceras y pasaron a constituirse en pueblos con un gobierno propio, eliminando así los elementos más significativos de un poder regional totonaca de origen prehispánico.⁷³

Relaciones entre nahuas y totonacos: los cambios en la frontera étnica

La expansión nahua en el Totonacapan tuvo características pacíficas y en su momento se desarrollaron importantes rebeliones por los abusos de la Triple Alianza. Según Durán, durante la gran sequía y la consecuente hambruna que azotaron al Valle de México en 1450, muchos mexicanos se vendieron voluntariamente como esclavos a los totonacos y otros emigraron. Las fuentes consultadas muestran que en muchos casos la presencia nahua en la Bocasierra y zonas aldeñas es reciente y fue producto de una expansión de los aztecas, interesados en ubicar guarniciones militares destinadas a crear un “tapón” estratégico que los separara de sus aliados tlaxcaltecas. Como veremos, el asentamiento de guarniciones militares mexicas para controlar las provincias dominadas fue el origen de estos núcleos de población. Un ejemplo de este caso es el de Tetela y sus sujetos, San Pedro Gueytlantla, Tonalapa, San Esteban Quauhtenco, San Francisco Tzotzanapan, San Miguel Capulapa, San Pedro Gueytlantla y Santiago Tonalapa.

Los informantes de San Esteban Quauhtenco explicaron que, llegados los conquistadores aztecas a Tetela, la “conquistaron y ganaron a los dichos totonacos, en la cual se ausentaron todos los más... y los que se quedaron, que fueron pocos con algunas mujeres, se sujetaron y dieron a los dichos cuatro conquistadores”. Sin embar-

⁷³ Bernardo García Martínez, *op. cit.*

go, las relaciones con los totonacos no mejoraron. En las guerras de los mexicas con los totonacos de la región de Zacatlán, “los que así cojían vivos los llevaban presos al señor de su cabecera de Tetela para que él hiciera de ellos lo que le pareciere, y que entonces él los mandaba poner en un palo y les flechaban”.

Más complejo aún fue el proceso de fusión en San Juan Tututla: “No se ausentaron de este dicho pueblo los totonacos, antes se humillaron y se dieron a la obediencia; y después que estuvieron apoderados de este dicho pueblo, los dichos totonacas se fueron poco a poco saliendo del, aunque quedaran algunos con los cuales se mezclaron”. Esta fusión no sólo fue biológica sino cultural y religiosa, pues más adelante aclaran que en tiempos de la gentilidad “tenían muchos ídolos, de ellos trajeron los totonacos cuando poblaron este pueblo, y los otros trajeron los descubridores (mexicas), y a todos los ídolos adoraban y hacían sus ritos y sacrificios”.

A la llegada de los españoles, el Totonacapan se extendía desde Zacatlán hasta la costa del Golfo, desde el río Cazones hasta más allá del actual puerto de Veracruz. Dentro de este territorio había enclaves de población náhuatl cuya función era controlar militarmente a los totonacos. Cabe mencionar también la existencia de centros multilingües con población otomí, tepehua, nahua y totonaca en la zona de Pahuatlán y Xicotepec de Juárez, en Puebla. La razón de la existencia de estas poblaciones multilingües y pluriétnicas, que subsisten hasta ahora, no se ha investigado todavía. En algunos casos puede ser el resultado de congregaciones

SOBRE EL ZÓCALO DE PUEBLA. PUEBLA EN EL PORFIRIATO

GLORIA A. TIRADO*

¿QUÉ OCURRIÓ DURANTE ESOS años en el corazón de la ciudad?, ¿qué ocurrió más allá del concepto de jardín y de alameda, más allá del cambio de árboles, de los dragones que se instalaron con luz eléctrica (1901), más allá del hermoso quiosco erigido a principios de los setenta del siglo XIX para que los músicos tocaran desde ahí, más allá de las bancas de herrería instaladas a propósito? Más allá de todos esos cambios materiales interesa reconstruir los usos

que los poblanos le dieron y cómo, poco a poco, el zócalo se convirtió en el corazón de la ciudad.

¿Cómo ocurrió este proceso de apropiación del espacio? Será porque por fin había tiempo para pensar, disfrutar, caminar, recrearse; las guerras quedaban atrás, la mentalidad de la población cambiaba y con ella también la visión sobre la ciudad.

La Plaza de la Constitución dejó de ser un paseo sólo para la gente adinerada cuando en el paseo dominical se detenían los poblanos a regodearse ante esas hermosas instalaciones que a propósito se orna-

mentaron en función de un proyecto de ciudad: la ciudad como jardín. La ciudad hospitalaria no se habría imaginado sin las comunicaciones, especialmente del ferrocarril, pues no olvidemos que la conclusión de los caminos de hierro permitió la llegada de viajeros extranjeros y coetáneos a esta ciudad. En las guías de viajeros no dejó de aparecer la Plaza principal como el lugar simbólico de la Puebla angélica, como se le llamaba coloquialmente.

Es de observar que la Plaza Mayor adquirió un gran valor simbólico desde pocos años después de funda-

* Investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP.

coloniales, aunque no podríamos descartar que en estos centros multilingües hubiera la posibilidad de acceder a algún producto escaso.

La desestructuración del Totonacapan

A la llegada de los españoles, los totonacos estaban bajo el dominio del emperador Moctezuma, que los había sometido militarmente y les duplicó los tributos.⁷⁴ Por otra parte, como tenían una vieja alianza con los tlaxcaltecas para enfrentar a los mexicas, la llegada de Cortés fue tomada como un signo positivo que abría la posibilidad de eliminar el dominio mexica, sin considerar las consecuencias devastadoras de dicha alianza para ellos mismos. Los españoles no guardaron la mínima lealtad para con sus aliados, y una vez logrado el triunfo militar, aplicaron una política de saqueo en el mismo Totonacapan. La forma en que los totonacos percibieron la llegada de los españoles se describe en la *Relación de Misantla*:

Se supo por toda esta tierra, que habían llegado al puerto de la Veracruz Vieja, que está de este pueblo catorce leguas, unos navíos, y en ellos venían unos dioses hijos de ellos, los cuales se dejaban tratar de los naturales; y viendo esto el Señor del pueblo, tomó otros dos principales y otros indios de carga, en que llevó algunas gallinas de la sierra, y gallos, y maíz, y mantas, y miel y un poco de oro, y fue allá y habló con el

⁷⁴ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Imprentas de J. M. Andrade y F. Escalante, 1867, 2 vols, pp. 204-205.



IV Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, Cuetzalan, Puebla.

Marqués y le presentó lo que llevaba, y el Marqués le dio gracias por ello y le rogó que fuese su amigo y de aquellos españoles, y que no venían a hacerles mal y se volvieron a su pueblo, y de ahí adelante siempre acudieron a la Veracruz a llevar servicio y tributo de maíz y gallinas; y ésta dicen que fue su conquista y descubrimiento.

Pasado el impacto de la Conquista, la Corona trató de desplazar a los primeros conquistadores e impuso lenta pero inexorablemente el poder de su aparato burocrático imperial. Todos los habitantes del Totonacapan fueron distribuidos en encomienda a los primeros conquistadores y a los inmigrantes que llegaron inmediatamente después de la Conquista.

El Totonacapan no era un gran productor de minerales, particularmente oro o plata. Su especialización eran los alimentos y, consecuentemente, los conquistadores mantuvieron los tributos en alimentos, a los que agregaron los tributos en dinero. Para obtener este dinero, los indígenas se vieron obligados a vender a precio vil sus productos o a prestar servicios personales en el puerto de Veracruz o en las explotaciones que organizaban los españoles.

La reorganización del Totonacapan

Llamaremos “reorganización” al complejo proceso de articulación económica, social, política y cultural del antiguo Totonacapan con la estructura colonial. Este proceso sólo pudo llevarse a cabo a partir de la “desestructuración” de las

da la ciudad, en parte por el trazado mismo. Hasta la fecha es una de las plazas más grandes, definidas y conservadas en el país. Ernest von Hesse Wartegg, un observador cuidadoso, la describió a finales de la década de los ochenta del siglo XIX como una de las más bellas que había visto en México.

A la Plaza Mayor se le asignaron distintos nombres; el último en el porfiriato fue el de Plaza de la Constitución. Si bien desde siempre fue centro de la ciudad, sus usos fueron cambiando: tianguis, plaza de toros, escenario teatral, lugar de justicia y muchos otros. En 1854 fue transformada, siendo presidente municipal Baltasar Furlong, según refiere el historiador Enrique Cordero y Torres: “fue entonces cuando se trasplantaron hileras de árboles en los cuatro lados y se trazaron pequeños arriates, formando un laberinto y se colocaron asientos en el terreno interior, subsistiendo largas bancas de cal y canto”. Y or-

naba el lugar una preciosa fuente de cantería.

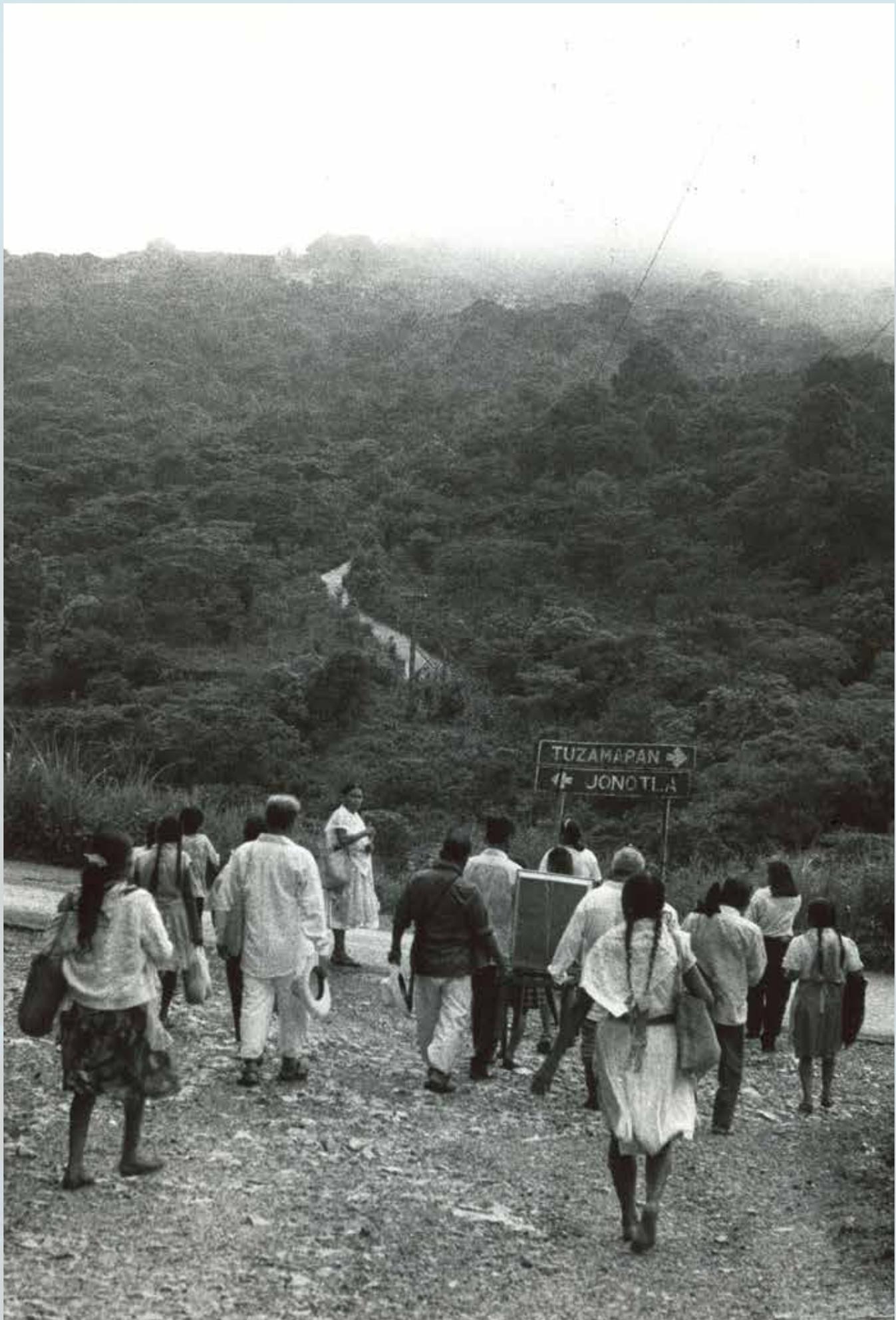
Pese a la colocación de árboles para convertir la Plaza Mayor en un jardín, el concepto de ciudad-jardín vino tiempo después. En una fotografía de la Catedral de 1863 reproducida en la revista *Bulevar* se advierten las hileras de árboles ya crecidos, lejos de lo que sería posteriormente, cuando se sembraron álamos y la Plaza sirvió únicamente de paseo, de descanso y fue utilizada especialmente para las festividades cívicas. Lógicamente los cambios profundos se dieron en el transcurso del porfiriato.

En 1872 se colocaron postes con arbotantes para la luz de trementina. La población iba a ver cómo lucía la Plaza, cuyo alumbrado invitaba al paseo por las tardes y noches. El paseo dominical, después de la misa de la mañana o de la noche, se complementaba degustando los dulces y antojitos que se vendían en los puestos instalados en el atrio de la

Catedral. Más o menos desde entonces la nombraron Plaza Mayor, aunque el zócalo continuara en el centro de la misma (se desconoce cuándo se levantó éste).

Ya desde 1873 se nombró en junta de cabildos una comisión de regidores cuyo objetivo sería organizar las fiestas cívicas: la del 5 de Mayo sería la principal. Como era de esperarse, las glorias de la batalla se planearon varios meses antes. Llegada la fecha la ciudad de Puebla luciría esplendorosa. Aunque en realidad la transformación se centraría en lugares públicos como jardines y alamedas, en el paseo de San Francisco, la estación de ferrocarril y las calles y avenidas principales; cómo no se iba a pensar en las calles centrales, si todo desfile debía pasar por el Palacio del Ayuntamiento y necesariamente detenerse frente a la Plaza de la Constitución, como sería llamada desde 1885.

A la organización de la fiesta cívica del 5 de Mayo debían agregarse



En la Sierra todo camino es sagrado.

formas prehispánicas de organización social, política, económica y religiosa, que ya hemos explicado.

La “reorganización” consistió en la desaparición de los totonacos de amplios sectores del área veracruzana, donde fueron reemplazados por mestizos, negros y mulatos que se dedicaron fundamentalmente a la cría de ganado en grandes estancias, a las pesquerías, la tala de árboles y el transporte de mercancías entre Veracruz y el centro de México. Pero no todos los terrenos de estas zonas eran susceptibles de ser convertidos en potreros, y hasta principios de este siglo predominaba la agricultura de “tumba y quema”, combinada con el cultivo de la vainilla.⁷⁵ Se configuró una forma peculiar de articulación al sistema colonial que permitió la permanencia y prevalencia de este grupo étnico. Paralelamente la Sierra Norte de Puebla permaneció marginada de este proceso. Dicha región, que antes estaba estrechamente relacionada con Tlaxcala, Veracruz y México, durante el periodo colonial se replegó sobre sí misma.

La constitución de la Sierra Norte de Puebla en “región de refugio”, siguiendo la caracterización de Aguirre Beltrán, también merece una explicación. Nuestra hipótesis es que durante este periodo histórico carecía de condiciones geográficas, ecológicas y económicas que permitieran de permitir su articulación al sistema colonial de la misma manera que el área veracruzana.

⁷⁵ Ángel Palerm y Eric Wolf, “La agricultura y el desarrollo de la civilización en Mesoamérica”, en *Revista Interamericana de Ciencias Sociales*, núm. 1, Washington, 1961, pp. 234-236.

los festejos conmemorativos de las fiestas patrias; para tales actividades se nombraría una Junta Patriótica de la ciudad, con integrantes del cabildo que *ex profeso* organizarían la celebración del 5 de Mayo y del 15 y 16 de Septiembre de 1872. El zócalo y los jardines de la Plaza deberían adornarse en el día e iluminarse por la noche. Los programas variaron cada año, siempre en las dos fechas memorables.

Fue en 1882 o 1883 cuando el quiosco colocado en el centro de la Plaza, obra de Eduardo Tamariz, sustituyó al zócalo. El quiosco del costado poniente fue edificado por la Compañía de Tranvías Luz y Fuerza. Años antes, en 1876, se decidió pasar la fuente de San Miguel al atrio de la Catedral, aunque al final, tras un cambio de opinión, fue llevada a la Plazuela de San Francisco. Con estos cambios el ornato de la Plaza continuó. El pequeño quiosco invernadero que existía en el mismo jardín fue un obsequio de Carlos García Teruel, en 1891.

Fue europea la influencia de estilos y proyectos urbanos y el concepto de ciudad en donde los jardines ornamentados con flores provocaron otra sensación, y no fue sino hasta entrada la década de los ochenta cuando las autoridades con un nuevo concepto de ciudad lo modificaron, si bien la preocupación por regar los árboles y flores de la Plaza se mantuvo siempre. Era obvio que así ocurriese después de los 11 sitios en que se vio envuelta la ciudad. Así, puede afirmarse que desde 1890 se iniciaron cambios en la fisonomía urbana, y entre 1896 y 1897 se redoblaron los esfuerzos al respecto. Coinciden estos avances con las mejoras de las comunicaciones, pues los caminos carreteros se optimizaron y los caminos de hierro avanzaron con el tendido de rieles. El establecimiento de líneas de tranvías en la ciudad se inició con el Ferrocarril Urbano, que fue inaugurado el 5 de mayo de 1881. Otro sistema importante fue el Ferrocarril Industrial, que se puso en marcha en mayo de 1890.

En diversos puntos de la ciudad pudieron observarse los trabajos, tanto en obras del gobierno, como de particulares. Los días 21, 22 y 23 de noviembre de 1896 el presidente Porfirio Díaz llegó a Puebla a inaugurar varios edificios públicos; en algunos ya se habían concluido las obras y en otros apenas se habían levantado o estaban casi por terminarse. En estas fiestas los tranvías iban engalanados con cintas y fajas tricolores, y los cruceros de las calles por donde podía pasar la comitiva presidencial fueron ornamentados con arcadas y pórticos. Todas las líneas de tranvías tendrían como punto final de destino la zona de estaciones, sólo dos pasarían cerca del zócalo de la ciudad y una exactamente frente al Palacio Municipal. Es decir, la Plaza de la Constitución sería el referente principal, el centro, el corazón de la ciudad. En 1897 se concluyeron las edificaciones de las estaciones de los ferrocarriles Interoceánico y Mexicano del Sur.

En la Sierra era imposible desarrollar una ganadería extensiva, dada la inexistencia de grandes llanos o terrenos apropiados para pastizales; el cultivo de la caña de azúcar y su transformación en los ingenios era poco rentable y escasamente competitivo con el de otros lugares debido a las dificultades de transporte, de ahí que se desarrollara sólo en pequeña escala. La producción textil se dedicó al autoconsumo, con un pequeño excedente destinado al trueque. El principal problema que presentaba la Sierra Norte de Puebla para su articulación activa al sistema colonial era su accidentada geografía.

Esto desembocó en un proceso de reorganización distinto del de Veracruz, en donde la población indígena tenía condiciones favorables para que se le reconstituyera, reorganizara y afirmara en un espacio determinado, aunque el viejo sistema político prehispánico terminara por disolverse. Los pueblos tendieron a independizarse de sus antiguas cabeceras y se crearon de nuevos pueblos de indios, un producto típicamente colonial.

De las jefaturas étnicas a los pueblos de indios

Bernardo García Martínez describe el proceso de reparto de los *altepeme* en *encomiendas* y sus implicaciones para la Sierra; luego estudia la configuración de la Bocasierra —este espacio que representa el ingreso a la región desde el centro de México— y cómo se instala en ella la población española y mestiza.

No cabe duda de que las nuevas disposiciones beneficiaron a la Plaza. Eran tiempos en que el grupo liberal que arribó al poder establecía nuevos usos del espacio público. Y los habitantes, ansiosos de la deseada paz, se solazaban en el esparcimiento. La ciudad se transformaba y en ella sus habitantes dejaban atrás añejos problemas y preferían gozar de la modernización siguiendo el nuevo ritmo de la vida urbana. La introducción de la energía eléctrica le dio mayor vida a este cuadro del centro: los primeros arbotantes, con sus dragones, descubrieron a los poblanos una razón más para pasear por estas calles, cuando existía la costumbre de caminar.

En la década de los noventa se emprendió el mejoramiento del perfil urbano de la ciudad, cuidando especialmente los jardines, acaso como influencia de los avances científicos en materia de salud que veían en la floricultura, la botánica y la horticultura las ventajas del aire puro y el contacto con la naturaleza.

Durante la administración de Francisco de Velasco y a partir de 1907 se puso en marcha una serie de acciones encaminadas a dotar a la ciudad de mejores servicios urbanos: con muchas obras, que abarcaron la pavimentación y el adoquinado de las calles y las mejoras en el drenaje. Desde luego, las principales calles que se arreglaban eran las de Mercaderes, frente al Palacio Municipal, de donde se llegaba a la terminal de los tranvías. Como era lógico, las obras molestaban a los transeúntes, pese a lo cual la Plaza se volvía cada vez más atractiva. Cabe reconocer que no era el único espacio público, pues a finales del siglo XIX se habían arbolado el Paseo Bravo (antes Paseo Nuevo) y el Paseo Viejo (en San Francisco).

A la Plaza de la Constitución llegaban mujeres de todas las clases sociales. Había una relativa convivencia entre la gente de dinero que paseaba y quienes instalaban sus puestos de vendimias. Guillermo

Prieto en su viaje a Puebla en 1885 describe ese ambiente festivo donde se sobreponían todos los sonidos de las vendedores de nieve, de cemitas y otros alimentos, garbanzos y de infinidad de cosas. Tal descripción nos incluían lleva a imaginar cierta convivencia de diferentes clases sociales en ese espacio público.

El zócalo adquirió magnificencia en el periodo de Francisco de Velasco, de 1908 a 1911. Fue entonces cuando se trazaron unos jardincillos en los que se usó por primera vez el pasto inglés y se sembraron finas y hermosas plantas, que hicieron del lugar un hermoso vergel. Muchos espacios de la ciudad se arreglaron especialmente con motivo del Centenario de la Independencia. Para entonces se instalaron los postes ornamentales con remates de dragones que detenían los faroles. Durante varias décadas, el zócalo o Plaza de la Constitución se conservó en esta forma, hasta más o menos la década de los treinta del siglo XX.

Muestra que la presión de los españoles y los cambios en los roles de los jefes étnicos tradicionales les hicieron perder poder, y el modo en que la Corona alentó la división de los pueblos en forma indirecta, dadas las fuertes presiones tributarias que obligaron a los jefes étnicos a extraer más recursos de menguadas poblaciones que en muchos casos terminaron huyendo para eludir los abusos. Pero es notorio que la administración virreinal estaba decidida a debilitar a los caciques mediante la división sistemática de los territorios a su cargo, decididos a evitar que se fortalecieran y pudieran en algún momento cuestionar la autoridad española. Muestra también la intervención de los curas diocesanos y de las órdenes religiosas en el control político de las poblaciones, y sus choques con españoles e indígenas para garantizar sus espacios de poder.

Describe la construcción de un orden colonial y las estrategias de los indígenas, de alguna manera convencidos de su derrota histórica, para insertarse de la manera más adecuada a las nuevas reglas del juego. Explica el papel que desempeñó la construcción de los templos en la consolidación de los pueblos indios y el impacto de las epidemias y el crecimiento demográfico en la estructuración de nuevas relaciones de poder entre los indígenas. Muestra a la llamada religión popular como una relectura étnica del catolicismo colonial, como un elemento estratégico en la construcción de las identidades locales, en el proceso de descomposición de las jefaturas étnicas tradicionales y en la formación de espacios étnicos propios, para afrontar el nuevo orden existente. Esto explicaría la consolidación del catolicismo étnico y su asimilación por los indígenas de la Sierra.

En este contexto, el principal grupo de poder sacrificado fue el de los indios de linajes nobles o *señores naturales*, quienes no pudieron afrontar los desafíos del momento. Sirve también para consolidar nuevos grupos de poder indígenas, cuya principal virtud deriva de su capacidad para controlar a los distintos estratos de indígenas que surgieron en el marco del proceso colonial y para negociar con sacerdotes, encomenderos, corregidores y hacendados, según fuera la ocasión.

Es así como la base de este nuevo liderazgo consiste en el control de la emergencia de nuevos pueblos frente a las antiguas cabeceras. Bernardo García Martínez termina su libro mostrando el proceso de transformación semántica de *altepetl*, palabra nahuatl que significaba el antiguo señorío étnico y que pasó a significar *pueblo* a fines del xvii. Plantea que en el caso de los totonacos, su equivalente, *chuchutsipi*, fue reemplazado por *cachikin*, *calchikin*, *calacchicni* o *kalakchicni*, que quiere decir lugar de casas.⁷⁶

Nos queda una gran interrogante acerca de lo sucedido en el siglo xviii, periodo poco explorado respecto a la Sierra. De acuerdo con los datos existentes podemos adoptar la hipótesis de la consolidación de los pueblos de indios, articulados al sistema, pero también la del agotamiento de esta propuesta organizativa como parte de la crisis del mismo sistema colonial que le dio origen, el fin del *pacto colonial*, del que nos hablara Halperin Donghi. Los autores concuerdan en que el Totona-capan no tuvo rebeliones significativas durante la Colonia, y la población indígena prefirió perder algo para no perder todo. Las constantes denuncias de los abusos de los funcionarios coloniales, sus estrategias de alianzas con los sacerdotes contra los encomenderos o contra los corregidores, o con éstos contra los curas, nos muestran un gran sentido de lo político en condiciones extremadamente difíciles.⁷⁷

⁷⁶ Bernardo García Martínez, "Indians, conquest and political disintegration. The Sierra de Puebla in New Spain (1519-1700)", tesis, Massachusetts, Harvard University, 1980, pp. 304-305.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 241-248.

LA INDEPENDENCIA Y LA RUPTURA DEL PACTO COLONIAL

VALLES Y LLANOS CENTRALES

Durante la primera época colonial, en el Valle Poblano-Tlaxcalteca se fundó una de las ciudades más importantes de la Nueva España —según Clavijero, la segunda después de la ciudad de México—: la ciudad de Puebla. Para el año de 1786 fue



Huchues.

nombrada intendencia de Puebla de los Ángeles y comprendió un vasto territorio, mucho más grande que la extensión que ocupa actualmente el estado, incluyendo el actual estado de Tlaxcala, al que para 1793 se concedió la autonomía.⁷⁸

La Puebla de los Ángeles, como ciudad de españoles, y otros poblados de origen indígena como Cholula, Tlaxcala, Tepeaca, Atlixco y Tecali, sirvieron para consolidar el papel principal que Puebla desempeña hoy.

A principios del siglo XIX el Valle Poblano-Tlaxcalteca siguió siendo estratégico en el desarrollo de la naciente nación mexicana. Durante las luchas armadas independentistas, los insurgentes tomaron diversos lugares del Valle, como Tepeaca, Atlixco, Huejotzingo y la ciudad de Puebla, que estaba dirigida por fuerzas realistas contrarias al movimiento de independencia. El 19 de agosto de 1821 las autoridades de la Intendencia de Puebla reconocieron finalmente la Independencia de México y tres años más tarde, en 1824, la ciudad de Puebla se erigió como capital del estado que lleva su nombre. Este mismo año, debido a la inconformidad que provocó entre la población del Valle la elección de Guadalupe Victoria como presidente de México, la ciudad de Puebla fue nuevamente sitiada y atacada por el general José Herrera. Durante los años siguientes los levantamientos e inconformidades continuaron en la región. En 1829 el entonces gobernador de Puebla, Juan José Andrade, encarceló a diversos líderes que iniciaron rebeliones en Atlixco, Izúcar y Chalchicomula.

En los años que siguieron a la primera época del México independiente, en el Valle de Puebla-Tlaxcala se continuó manifestando descontento hacia la presencia de Guadalupe Victoria como presidente de la República. En 1839 se sucedieron algunos levantamientos a favor del federalismo, los cuales continuaron hasta 1842.

Día de campo en el balneario
Agua Tendida, San
Antonino Huejotzaco,
Tepexi de Rodríguez.

⁷⁸ Fausto Marín..., *op. cit.*, p. 47.



Durante la invasión estadounidense el Valle luchó para repeler las fuerzas extranjeras, que finalmente tomaron la ciudad de Puebla el 15 de mayo de 1847, lo que ocasionó que los poderes estatales se trasladaran por un tiempo a la ciudad de Atlixco.

Durante la intervención francesa el Valle, específicamente la ciudad de Puebla, desempeñó un papel fundamental, ya que en su interior se libraron importantes batallas que terminaron con la victoria del ejército mexicano al mando del general Porfirio Díaz. En los años siguientes, específicamente durante el porfiriato, el Valle creció notablemente, se incrementaron las vías férreas (Puebla-Cholula, Puebla-Amozoc, Puebla-San Juan de los Llanos, etc.), la industria de la cerámica, el vidrio, mosaicos, cemento, licores, dulces, etc., se desarrolló, así como la industria textil.

A principios del siglo xx se inició uno de los movimientos sociales y políticos más importantes de la historia contemporánea de México, la Revolución, y al Valle nuevamente le correspondió un papel central en los movimientos políticos y armados. Destaca el movimiento antirreeleccionista con Aquiles Serdán a la cabeza, quien también participó activamente durante la insurrección que dirigió Madero en 1910. Fue sobresaliente la actuación de algunos personajes, como Juan Cuamatzin en la zona de la Malinche, Benigno Zenteno en el Atoyac y San Martín Texmelucan, y Francisco A. García en Huejotzingo y Atlixco, entre otros.

El Valle y la ciudad de Puebla fueron puntos cruciales en las luchas armadas del movimiento revolucionario. Esta última fue ocupada, en diferentes periodos, por los zapatistas, los obregonistas y los constitucionalistas. Su posición estratégica, su presencia sociopolítica y su importancia económica y militar fueron causa de disputas por su control.

La presencia de una élite de poderosos hacendados y terratenientes en oposición a una gran población campesina marginada y empobrecida, provocó que muchas poblaciones dentro del Valle se levantaran en armas a favor del movimiento zapatista y tomaran importantes lugares, como San Martín Texmelucan, Tochimilco, Huejotzingo y Cholula, entre otros.

Después del movimiento armado revolucionario se organizó el reparto agrario y la reducción del poder de los hacendados, así como el desarrollo de los medios de transporte, de la tecnología, la educación y las comunicaciones; sin embargo, no fue sino a mediados de los años sesenta del siglo xx cuando el Valle Poblano-Tlaxcalteca se consolidó económicamente. En esta época se creó un complejo industrial constituido por plantas automotrices, de acero y comunicación; de farmacéuticos y petroquímicos, que logró consolidar a las industrias ya existentes, como la textil.

El desarrollo agrícola, comercial, artesanal y preindustrial en el último siglo dio a algunas poblaciones del Valle (como Tepeaca, Atlixco, San Martín Texmelucan, Santa Ana Chiautempan, Apizaco y Tlaxcala) presencia regional y subregional, a tal punto que su importancia se sigue manteniendo hoy día. Actualmente el Valle Poblano-Tlaxcalteca produce más de la mitad de la riqueza de los estados de Puebla y Tlaxcala.

LA CONSOLIDACIÓN DE LAS REGIONES DEL SUR EN EL PROCESO INDEPENDENTISTA

Al entrar en el periodo independiente, el país se encontraba en un estado de desorganización política y económica. La agricultura experimentaba una pro-

funda decadencia por la falta de estímulo y de vías de comunicación y también por el abandono de los campos, ya que los propietarios se sentían inseguros y los campesinos eran llevados en masa a la guerra. Muchas extensiones agrícolas quedaron abandonadas. La ciudad de Tehuacán y los pueblos vecinos experimentaron durante muchos años una gran escasez de alimentos. Agravaron la situación las repetidas pestes de viruela y cólera que se presentaron a lo largo del siglo y causaron enorme mortandad en la población, los temblores de tierra que ocasionaron grandes destrozos en las casas y edificios, y finalmente una prolongada inestabilidad y una constante lucha política que se prolongaron hasta el porfiriato.⁷⁹

Hacia finales del siglo XIX las comunidades popolocas tenían como ocupación la agricultura. La memoria histórica de las comunidades, transmitida a través de la tradición oral, se remonta hasta la época de las haciendas de principios del siglo XX. Cuentan los abuelos que las poblaciones eran núcleos de peones y terrazgueros; recuerdan que las comunidades eran autosuficientes y tenían su propio calendario de labores agrícolas. Las relaciones entre los hacendados y los pueblos de indios campesinos eran de explotación y maltrato.

Muchos indígenas popolocas fueron convertidos en *calpaneros*, peones que vivían permanentemente en las haciendas; era costumbre de los hacendados marcar a los indígenas en la espalda con un hierro candente cuando salían de sus territorios. La hacienda siempre contaba con peones acasillados, forzados a permanecer en ella por su endeudamiento. Otra forma de trabajo forzado era obligar a los hijos a pagar las deudas de sus padres difuntos.⁸⁰

En el recuerdo de los popolocas es una etapa en que “los ricos” los maltrataban: “siempre los popolocas o chochos”, como les llaman, han llevado las de perder y sólo han sido mano de obra para explotar. Las diferencias sociales se van definiendo: el mestizo pasa a ocupar el papel dominante en algunas comunidades y controla la vida económica y política de éstas. El indígena o campesino queda reducido a la condición de peón asalariado, de arrendatario, o de mediero en las haciendas y en los ranchos particulares, y la producción agrícola reducida al simple nivel de la subsistencia.⁸¹

La explotación, los malos tratos y el despojo de que fue objeto por muchos años la población campesina e indígena del país provocaron que a principios del siglo XX se iniciara uno de los movimientos sociales más importantes de la historia del país: la Revolución mexicana. Varios pueblos indígenas popolocas participaron activamente con los revolucionarios y sufrieron los estragos que acarreó esta lucha armada. En la región sur de Puebla le llaman a este periodo “la época de la carestía o de la calamidad”, debido a la escasez de alimentos, a los robos y saqueos, etc. Algunas comunidades popolocas participaron activamente en el movimiento revolucionario con las fuerzas maderistas. San Vicente Coyotepec, por ejemplo, fue designado cuartel revolucionario y quedó a cargo del general Juan Andreu Almazán, quien tenía bajo su mando a 8 000 efectivos.

Los campesinos de muchas comunidades indígenas de la región recuerdan el movimiento revolucionario como el medio por el cual lograron obtener la tierra. A partir de 1915 se realizó el reparto de tierras: un proceso largo y complicado.

⁷⁹ Emilio Henao, *Campesinos e irrigación en el Valle de Tehuacán*, México, Edicol (Ciencias Sociales), 1980.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 113-117.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 86 y 87.



En el siglo xx hubo no sólo grandes movimientos sociales, sino también un notable desarrollo económico, tecnológico y educativo. Muchas poblaciones que se encontraban a los lados del antiguo camino a Veracruz sufrieron importantes transformaciones debido a que en 1933 se construyó la carretera federal México-Veracruz. La comunicación y el intercambio de productos se intensificaron, y algunas comunidades popolocas, como San Marcos Tlacoyalco y San Luis Temalacayuca, entre otras, pudieron obtener nuevas mercancías y encontraron facilidades para comunicarse con los principales centros comerciales y de trabajo de la región, como Tehuacán y Tecamachalco. Pero no sólo el intercambio de productos se acentuó, sino también en la producción agrícola hubo significativos avances debido a que a mediados del siglo se construyó una de las presas más importantes del país, la presa Manuel Ávila Camacho, que irriga gran parte de la Mixteca. Poblaciones enteras resultaron beneficiadas. En cuanto a la educación, se incrementó el número de escuelas en distintos niveles de instrucción.

LA SIERRA NORTE Y LA ESCISIÓN DEL TOTONACAPAN

En la primera mitad del siglo xix sobrevino una serie de rebeliones totonacas. Con asombro, Kelly y Palerm⁸² observaron el contraste con lo ocurrido en los siglos anteriores. Hacia fines de 1808 se presentaron fuertes conflictos en la región de Misantla como consecuencia de los abusos de los mestizos, quienes exigían alimento para sus animales pese a que éstos destruían los linderos y las milpas de los indígenas, lo que desató violentos incidentes. Esta situación facilitó la alianza

Cada año, como actos cívicos de la primaria, se elegía una candidata para ser coronada como la Reina Patria. A partir de los años setenta esta costumbre ya no se lleva a cabo, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez.

⁸² Isabel Kelly y Ángel Palerm, *op. cit.*

de los misantecos con la junta independiente organizada en Naolingó.⁸³ Se mantuvo la lucha junto a los insurgentes hasta que en 1817 la población fue destruida y sus habitantes tuvieron que huir a los montes junto con Guadalupe Victoria.⁸⁴ Para la misma época y más hacia el norte de Veracruz, el caudillo Serafín Olarte se alzó en armas y controló un extenso territorio entre Coxquihui y Papantla, bajo las órdenes de Osorio y luego de Rayón, que operaban en la Bocasierra de la Sierra Norte de Puebla. A fines de 1820 el movimiento estaba derrotado y Olarte fue decapitado por los realistas.⁸⁵ Cabe destacar que la Guerra de Independencia no afectó mayormente a la población totonaca de la sierra poblana y que la mayor parte de las operaciones militares se desarrolló en la Bocasierra (Zacatlán, Tetela de Ocampo, Chignahuapan, Zacapoaxtla y Tezuitlán).⁸⁶

En 1836 los totonacos participaron en un violento alzamiento al que se han dado distintas interpretaciones. El obispo de Puebla prohibió que se celebrara la Semana Santa a la usanza tradicional, de ahí que tomara las armas un grupo acaudillado por Mariano Olarte, líder totonaco e hijo de Serafín Olarte. A estas motivaciones religiosas con profundo sentido étnico se agregaba un conjunto de reivindicaciones de carácter económico, social y político. Dicho movimiento ha sido analizado por varios autores.⁸⁷ La rebelión duró hasta 1838 y terminó con la muerte de Olarte y sus principales lugartenientes. Olarte estaba aliado con el sector federal y trató de encauzar el movimiento conforme a esta tendencia. Se extendió en todo el territorio totonaco, pues es notoria la reivindicación indígena de celebrar la Semana Santa siguiendo su costumbre tradicional, lo cual tiene un profundo sentido en la cosmovisión del grupo étnico, que contrasta con el control que tratan de ejercer sobre él los sacerdotes católicos en el Plan de Papantla.⁸⁸

Años después, en 1845, los totonacos y nahuas de la Huasteca veracruzana comenzaron un movimiento de reivindicación de tierras y entraron en contacto con Luciano Velázquez, coronel retirado residente en México, para que gestionara legalmente sus reivindicaciones. El movimiento se expandió por toda la Huasteca veracruzana y los hacendados lograron encarcelar a Velázquez en 1846; simultáneamente se alzaron los indígenas dirigidos por un líder local, Santiago Estévez, quien libró varios enfrentamientos. La agitación llegó hasta Puebla; al año siguiente comenzaron las movilizaciones y a principios de 1848 los totonacos se alzaron en Papantla bajo la dirección de Juan Nepomuceno Llorente, teniente coronel y subprefecto del Partido de Chicontepec, quien junto con Manuel Herrera, vecino del lugar, redactó el Plan de Amatlán, donde plantearon eliminar los impuestos a la tierra, recuperar las tierras de las haciendas, elegir sus propias autoridades y eliminar las contribuciones civiles y religiosas. Es importante destacar el marcado anticlericalismo del Plan. El movimiento se desarrolló en plena ocupación estadounidense y luego se expandió a Tantoyuca, donde se elaboró un segundo plan. Fue finalmente derrotado.⁸⁹

⁸³ David Ramírez Lavoignet, *op. cit.*, pp. 222-223.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 227-228.

⁸⁵ Luis Salas García, *Juu Papantlan. Apuntes para la historia de Papantla*, México, Industria Gráfica/Editorial Mexicana, 1979, p. 72.

⁸⁶ Antonio Carrión, *Historia de la ciudad de Puebla de los Ángeles*, Puebla, José M. Cajica Jr., 1970.

⁸⁷ Jorge Flores D., *La revolución de Olarte en Papantla (1836-1838)*, México, Imprenta Mundial, 1938; Leticia Reina, *Las rebeliones indígenas en México (1819-1906)*, México, Siglo XXI, 1980; Elio Masferrer Kan, "El movimiento indigenista y la educación indígena (1940-1980)", en Nemesio J. Rodríguez et al. (eds.), *Educación, etnias y descolonización en América Latina. Una guía para la educación bilingüe intercultural*, vol. 2, México, UNESCO/Instituto Indigenista Interamericano, 1983.

⁸⁸ Véase Masferrer, *op. cit.*

⁸⁹ Reina, *op. cit.*



Iglesia de Acatepec e indígena, Puebla.

Hacia la misma época se desarrolló en Misantla un movimiento con otras características; la población se organizó y pudo repeler a las tropas estadounidenses. El gobierno veracruzano intentó involucrar a estas milicias en otros territorios, lo cual fue rotundamente rechazado. El movimiento terminó con una insurrección que fue violentamente reprimida por el gobernador don Juan Soto y cobró fuertes bajas entre los totonacos.⁹⁰ En 1853 hubo nuevas movilizaciones en Misantla, esta vez contra la “ley de sorteo”, destinada a reclutar hombres para engrosar el ejército mediante una rifa. Los totonacos rescataron a los reclutados que estaban en la cárcel esperando el traslado, para lo cual mataron a varias autoridades civiles. Según el gobernador de Veracruz, el movimiento era grave y se debía a que:

por la naturaleza del territorio que tanto se presta a la defensa para el indio acostumbrado a la guerra de montaña, como por la natural disposición que los vecinos del mismo partido tienen para el arte de la guerra y la tenacidad característica de los indígenas en llevar a cabo sus determinaciones, *mayormente si han sido éstas motivadas por el odio de raza*, que podría ponerse en juego por los trastornadores de la tranquilidad y lanzarlos a la lucha contra el orden de cosas existente.⁹¹

Cabe mencionar que los totonacos se reunieron en la casa del Mayordomo de la Cofradía de la Virgen para elegir a sus comisionados. Finalmente se pudo negociar y los indígenas consiguieron sus objetivos.

Por la misma época hubo importantes movilizaciones en la zona de Zacapoaxtla y Tlatlauquitepec. En 1856 el cura de Zacapoaxtla, Francisco Ortega y García, encabezó un movimiento contra el Plan de Ayutla, que según Carrión⁹² estaba combinado con un motín reaccionario en la ciudad de Puebla. Esta explicación la comparte Cordero y Torres, otro historiador poblano;⁹³ el movimiento no pudo ser controlado por las autoridades religiosas y continuó durante otro año en abierto enfrentamiento a las instituciones. Características semejantes tuvo el movimiento de Tlatlauquitepec.⁹⁴

La derrota de la rebelión de Olarte fue un parteaguas entre los totonacos de la Costa veracruzana y la Sierra poblana. Para esa misma época se separó el Totonaapan veracruzano y este estado, que antes estaba dividido en dos partes para dar una salida al mar a Puebla, consolidó su continuidad territorial. En el Congreso Constituyente de 1824 se aprobó que el distrito de Tuxpan pasara a Veracruz, pero fue apenas en 1853 cuando esto se concretó.⁹⁵ Dicha separación política implicó la implantación de dos proyectos políticos, sociales, culturales y económicos diferentes. Lo más notorio se advierte en torno a la propiedad de la tierra, pues Veracruz fue de alguna manera el laboratorio de la Reforma, mientras que en la Sierra de Puebla la mayor parte de la privatización de las tierras comunales se realizó de 1870 a 1885.

La participación de los indígenas de la Sierra en la batalla del 5 de Mayo es ampliamente conocida por la información que proporcionaron varios autores. La

⁹⁰ Ramírez Lavoignet, *op. cit.*, p. 235.

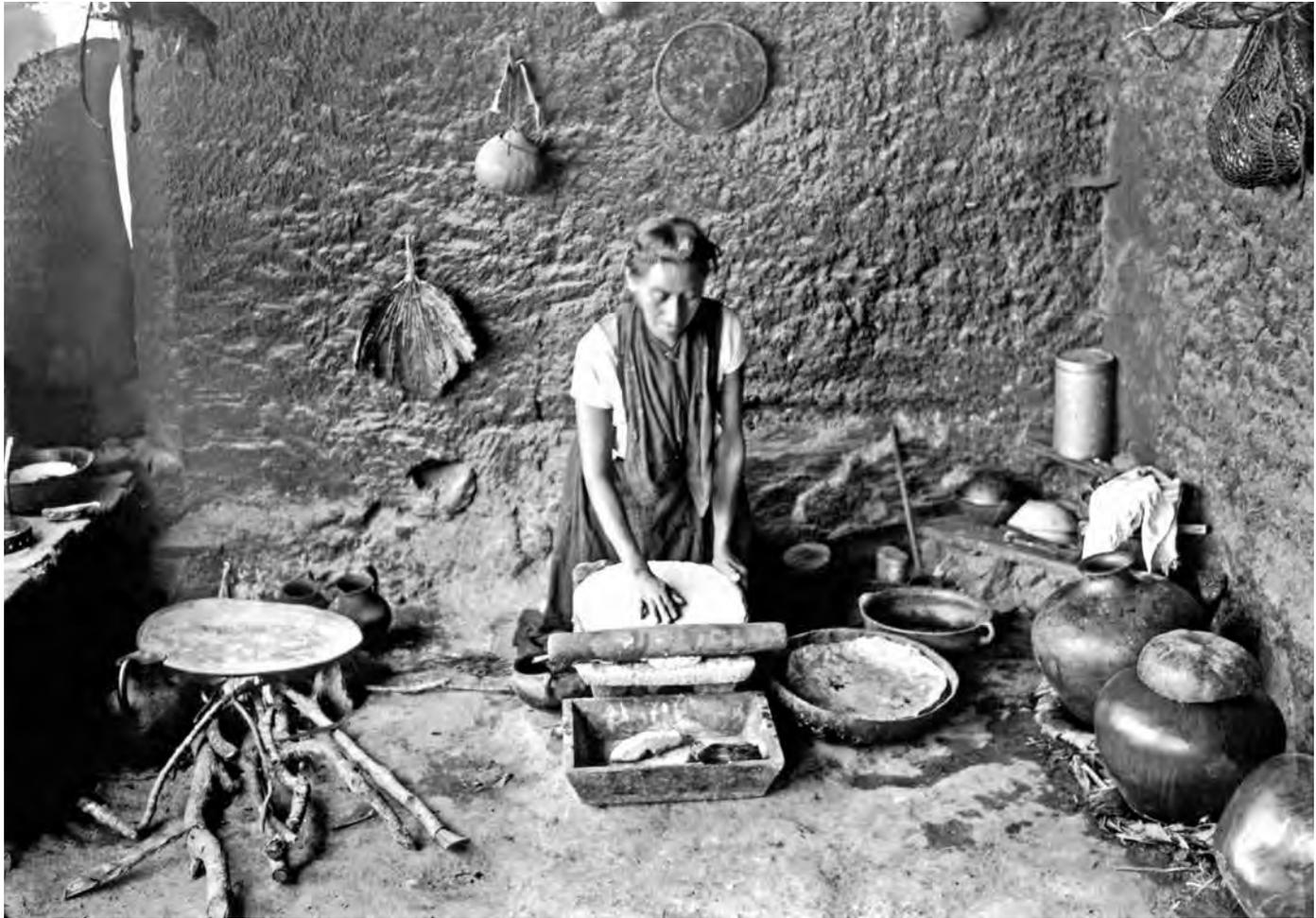
⁹¹ ADN, Exp. XL/481.313470, citado en Reina, *op. cit.*, p. 354 (la cursiva es nuestra).

⁹² Carrión, *op. cit.*, p. 323.

⁹³ Enrique Cordero y Torres, *Historia general compendiada del estado de Puebla*, Puebla, Bohemia Poblana, 1966.

⁹⁴ Reina, *op. cit.*, p. 247.

⁹⁵ Áurea Commons de la Rosa, *op. cit.*, p. 27.



Mujer nahua muele alimentos en un metate, Puebla.

fuerza militar de la Sierra estaba integrada por nahuas y totonacos de distintas partes de la región que venían de librar fuertes enfrentamientos por controlar la Bocasierra y algunos puntos clave del valle del río Zempoala. Fueron escasos los combates en el área totonaca serrana y entre los totonacos de la costa, que operaba como una retaguardia estratégica.⁹⁶ En esta lucha se distinguieron Juan N. Méndez, Juan Crisóstomo Bonilla y Juan Francisco Lucas, este último de origen nahua, quien estableció luego una larga y fuerte jefatura político-militar en toda la Sierra durante el porfiriato.⁹⁷

A pesar de la derrota del 5 de mayo y de la participación indígena en la misma, los franceses y sus aliados no cesaron en su propósito de conseguir el apoyo de esta población. En 1863 el general Gutiérrez fue empleado por los franceses para alzar a los indígenas de Chiconcuautla contra los recaudadores de impuestos y hubo algunos enfrentamientos. Previendo esta situación, el gobernador de Puebla le propuso al presidente de la República que se les eximiera de dichos pagos, lo cual fue concedido y de esta manera se neutralizó la influencia francesa entre los indígenas de la zona de Huauchinango, según Reina.⁹⁸ Ésta fue una de las pocas veces en que los indígenas lograron sus objetivos.

El acceso a los archivos municipales de Puebla y en particular al archivo de Tetela de Ocampo ha sido clave para comprender los alcances del proyecto liberal en la Sierra, operación que estuvo bajo el liderazgo de Juan N. Méndez, Juan Crisóstomo Bonilla y Juan Francisco Lucas (los Tres Juanes de la Sierra Norte de

⁹⁶ Pedro A. Palau, *La Batalla del 5 de Mayo*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1980; Salas García, *op. cit.*, p. 178.

⁹⁷ Jesús Ferrer Gamboa, *Los tres Juanes de la Sierra Norte de Puebla*, México, SEP, 1967.

⁹⁸ Reina, *op. cit.*, p. 253.

Puebla), gracias a la cual se echó a andar un proyecto económico, social, político y religioso. Cabe destacar que Méndez fue gobernador de Puebla y tenía a su cargo el apoyo político nacional. Fue senador y presidente provisional de México, Bonilla insertó su estrategia en el ámbito estatal, fue también gobernador y Lucas era el hombre que controlaba la Sierra Norte de Puebla, pues se desempeñaba como Jefe Político Militar de la Sierra.⁹⁹

La masonería tuvo presencia en la Sierra desde los primeros episodios de la Independencia y consolidó el control de la misma después de la batalla del 5 de Mayo, donde los oficiales liberales, en su mayor parte indígenas, tuvieron un papel destacado. Mientras que Zacapoaxtla estaba vinculada con los conservadores, Xochiapulco, Tetela y otros centros de la Bocasierra y las áreas indígenas sobre las que ejercían influencia se involucraban en la resistencia antifrancesa. Terminada la Intervención, los Tres Juanes pudieron desarrollar su proyecto, consistente en el desarrollo de nuevos cultivos agrocomerciales, como café y caña de azúcar, la creación de vías de comunicación eficientes y que permitieran el ingreso a recuas de mulas, que facilitaran la llegada de arrieros y que estuvieran vinculadas con las líneas ferroviarias que llevaban mercancías al puerto de Veracruz y al centro de México.

El jefe político militar de Tetela de Ocampo cuidaba que sus oficiales fueran los jefes locales para controlar así cualquier disidencia. Los Juanes debilitaron en forma sistemática el control de la Iglesia católica y aplicaron con rigor las restricciones de la Reforma, expropiaron los bienes de la Iglesia y prohibieron cualquier expresión de culto público. Facilitaron el establecimiento de escuelas protestantes y en muchos casos los maestros egresados del Instituto Normal (metodista) de Puebla, que eran conversos a esta religión, hacían un discreto proselitismo, respaldados por la masonería. A Bonilla y Méndez los señala Bastian¹⁰⁰ como activos simpatizantes del protestantismo y miembros de la masonería. Simultáneamente impulsaron un ambicioso programa educativo bilingüe de tipo lancasteriano, con maestros en todos los pueblos, lo cual a su vez fortalecía el control político.¹⁰¹

Fortalecieron los sistemas de faena y trabajo público, gracias a los cuales construyeron las vías de comunicación. En el siglo xx Gabriel Barrios, sucesor de Lucas, llegó a construir una carretera transitable por vehículos desde Tetela hasta Papantla, que inauguró en 1928. Emplearon el tributo en especie como estrategia para obtener fondos al vender los productos en el centro de México y además al aprovechar el trabajo colectivo forzoso. En 1899 instalaron una red telefónica que unía a toda la Sierra y que fue desmantelada hacia los años treinta después de la caída de Barrios. En muchas comunidades pasaron más de 50 años antes de reanudarse el servicio.

La población nahua y mestiza de la Sierra recuerda a los Juanes como héroes civilizadores, caciques benefactores, paternalistas y autoritarios que llevaron el progreso a la región, imponiendo una férrea disciplina y eliminando cualquier disidencia. Por el contrario, los totonacos consideran que fueron abusivos y explotadores. Muchas de las familias mestizas que actualmente controlan los pueblos

⁹⁹ Antonio Rimada, *Liderazgo político y memoria colectiva. Juan Francisco Lucas y la Sierra Norte de Puebla*, México, Gobierno del estado de Puebla-Secretaría de Cultura, 2004.

¹⁰⁰ Jean Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, FCE/Colmex, 1991, p. 104.

¹⁰¹ Idalia Coronel y Miguel García, proyecto de tesis.

de la Sierra son descendientes de los oficiales y de los maestros que enviaron los Juanes para controlar a la población.¹⁰² Impulsaron el asentamiento de italianos y libaneses, quienes más adelante establecieron alianzas con los arrieros, grupos de comerciantes que provenían del norte y que iniciaron la instalación de mercados en las localidades principales de la Sierra, como lo describiera Carlos Bravo.¹⁰³

Juan Francisco Lucas murió en 1916 y fue sucedido por Francisco Gabriel Barrios, uno de sus lugartenientes, quien mantuvo un control férreo sobre la Sierra, hasta que en 1930, en el marco del debilitamiento de los caciques regionales por Plutarco Elías Calles, fue destituido y enviado a Yucatán con un cargo militar. Con esto se desarrollaron ciertos grupos de poder de influencia subregional que se asentaron en los centros rectores de la Bocasierra.

En la primera mitad del siglo XIX la insurrección de Olarte abarcó al Totonacapan y, si bien los factores étnicos de dicha rebelión son claros, a partir de la derrota de la sublevación la sociedad mestiza puso en marcha estrategias muy efectivas para desmembrar el Totonacapan y adoptar políticas mejor orientadas. La medida más notable fue la separación de éste entre el estado de Puebla y el de Veracruz, que pudo así consolidar su unidad territorial. Las estrategias de ambos estados fueron diferentes y los totonacos debieron responder a fuertes presiones de aculturización. En el caso de la Sierra Norte de Puebla, la consolidación de las políticas liberales definidas por el grupo de los Juanes representó un verdadero parteaguas.

Las presiones económicas y sociales persistieron y el desarrollo de las explotaciones petroleras en la costa totonaca de Veracruz se configuró como un elemento adicional en el proceso de desestructuración del Totonacapan. Asimismo, los sucesivos gobernadores originarios de la Sierra de Puebla siguieron consistentes estrategias de escisión del Totonacapan, desarrollando carreteras y adoptando medidas políticas para evitar la consolidación del control serrano. Un ejemplo es el abandono y destrucción de la carretera a Poza Rica que construyó el cacique regional Gabriel Barrios, la cual unía a Tetela con Poza Rica y podía competir con la carretera México-Tuxpan.

Según la geógrafa Emilia Velásquez,¹⁰⁴ la expropiación petrolera define la separación definitiva del Totonacapan en cuatro áreas de influencia. Por una parte la llanura costera veracruzana y la Sierra de Papantla. Las tierras bajas de la Sierra de Puebla tienen como eje la carretera México-Tuxpan y abarcan las zonas de influencia de Huauchinango, Xicotepéc de Juárez y Jopala, y por último la Sierra Norte de Puebla, más alta y con temperaturas más bajas. La autora plantea que luego la Sierra de Papantla se articula con la llanura costera y que las tierras bajas de Puebla se articulan con la Sierra Norte de Puebla. Queda así definitivamente desmembrado el Totonacapan y articulado a la Sierra Norte de Puebla.

¹⁰² Antonio Rimada, "Liderazgo político y memoria colectiva, Juan Francisco Lucas y la Sierra Norte de Puebla", tesis de licenciatura en etnohistoria, México, ENAH, 1998.

¹⁰³ Carlos Bravo Marentes, "Hombres-mito y héroes civilizadores. Juan Francisco Lucas, el patriarca de la Sierra Norte", ponencia presentada en el II Coloquio de Historia de las Religiones de Mesoamérica, México, UNAM, 1986.

¹⁰⁴ Emilia Velásquez Hernández, *Cuando los arrieros perdieron el camino. La conformación regional del Totonacapan*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1985.



Una forma particular de “ver” el mundo: la cosmovisión de los pueblos indígenas de Puebla

LAURA ELENA ROMERO¹



LA MANERA EN QUE LOS SERES HUMANOS REPRESENTAN SU REALIDAD está relacionada con la experiencia cultural e histórica de cada sociedad. Los diferentes pueblos que habitan el territorio poblano poseen una forma particular de entender y explicar la realidad, el mundo visible que los rodea y aquel otro que no se percibe tan fácilmente. Una “forma” que es herencia de la tradición religiosa mesoamericana,² la cual muestra un alto grado de resemantización de elementos que no le pertenecían de antaño y de los cuales los pueblos se apropiaron después de la conquista española. Ahora las transformaciones sociales, los medios de comunicación, la migración, la llegada de nuevos grupos religiosos, las instituciones de salud, etc., han llevado a otros procesos de interpretación con los que la visión del mundo paulatinamente va tornándose diferente.

Lo de hablar en sentido profundo de este tema es una tarea de muy amplia magnitud, pues cada pueblo construye un discurso diferente sobre el mundo, sobre cómo entenderlo, explicarlo e implicarse en él. Sin embargo, gracias a que los pueblos que por diversas razones quedaron en los límites territoriales de Puebla participaron de una historia cultural en común, la de Mesoamérica, podemos encontrar elementos compartidos en lo que constituye su forma de explicar su existencia en el mundo, los fenómenos naturales, el organismo humano y la existencia de las fuerzas y los seres sobrenaturales.

La cosmovisión busca dar orden a los elementos que rodean a los seres humanos, es una justificación de la realidad, de lo que se ve y no se ve, de cómo son las cosas, de por qué lo son. Tiene un referente real y observable que la hace válida. En el caso de los pueblos mesoamericanos, el hilo conductor es la actividad agrícola, la cual determina su identidad y sus ideas sobre el universo. Los pueblos indígenas de Puebla conservan parte de sus referentes: el campo, el maíz, la tierra como dadora de vida, los cerros, su cuerpo, sus enfermedades, las imágenes de sus sueños. Éstos aún quedan vivos en muchos de sus miembros; algunos niños conservan esos referentes, los ancianos son quienes mejor los conocen, los especialistas rituales quienes los enriquecen, los jóvenes que migran quienes los están olvidando: “Es decir, la cosmovisión sí es un hecho

¹ Profesora-investigadora, Colegio de Antropología Social, BUAP.

² Sobre la tradición religiosa mesoamericana véase Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM, IIA (Textos, Serie Antropología e Historia Antigua), 2002.



Ternura del chamán nahua con su hija, Tzinacapan.

colectivo, que se comparte, pero se expresa, se entiende y se conoce de manera diferente por cada individuo”³

Al ser la cosmovisión, entonces, una visión estructurada de hechos y pensamientos sobre el entorno, sería imposible aprehenderla en su totalidad, pues para hacerlo se requeriría abordar todos los aspectos en los que ésta se cristaliza, desde el sistema de cargos y las peregrinaciones, hasta la curación de las enfermedades. La dificultad se halla no sólo en la inmensa amplitud del tema, sino también en que no todos los integrantes de una comunidad —bien sea por su rol social o su edad— reflexionan de la misma manera ante las interrogantes del antropólogo que pretende conocer *la* visión del mundo. Esto ha llevado a cuestionar la posibilidad de que las representaciones explícitas de un individuo o un grupo puedan ser reflejo fiel de la visión colectiva del mundo. Efectivamente, cada ser humano interpreta de manera distinta *la* realidad, pero esa realidad es una construcción social. Compartir la visión del mundo permite a los seres humanos convivir; el choque entre distintas visiones genera relaciones tensas y en ocasiones peligrosas para la integridad étnica de alguna de las partes.

¿Cómo hablar entonces de la cosmovisión no sólo de una etnia, sino también de *los* pueblos indígenas del estado de Puebla?, ¿cómo construir un rompecabezas con tan sólo pedazos de las piezas? Desde una perspectiva fatalista parecería imposible. No obstante, se pueden subrayar las características de la cultura que se articulan de manera coherente, particularidad por antonomasia de *la* cosmovisión, la vida comunitaria, y así aproximarse a ella.

La construcción de la cosmovisión parte de la ubicación del ser humano en su entorno, de explicar, ordenar y clasificar el “cosmos” en el que sitúa el transcurrir de su vida. Considero que un elemento “compartido” en la visión del mundo de los distintos grupos étnicos del estado, y que quizá se deba a la huella que ha dejado la tradición religiosa mesoamericana, puede hallarse en el sistema de representación simbólica que se da en torno del medio natural y las narraciones míticas que explican su origen. La simbolización que de éste se hace, aun con sus particularidades, sirve de sustento a las prácticas y creencias de los grupos étnicos de nuestro país; de ahí su importancia en la construcción de la cosmovisión, y la posibilidad de retomarlo como punto de arranque para referirme a la idea más general que me ocupa: la cosmovisión de los pueblos indígenas del estado de Puebla.

³ Laura Romero, “Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla”, México, ENAH, tesis de licenciatura, 2003, p. 30.



Trabajadores del temporal purificando con humo de copal las varas con las que combaten los maleficios que impiden la llegada de las lluvias.

EL MUNDO DE ANTES Y EL MUNDO DE AHORA: SOBRE EL ORIGEN DEL TIEMPO, EL MUNDO Y LOS SERES HUMANOS

Una preocupación constante que caracteriza al pensamiento humano es dar respuesta a cómo y por qué son las cosas como son. Esto no significa que encontremos a los indígenas sentados reflexionando durante horas acerca de cómo surgieron las cosas. Las narraciones míticas de tipo cosmogónico son procesos de pensamiento colectivo que probablemente se den de manera no consciente. Si bien no es posible saber cómo y cuándo surge una narración mítica, sí podemos estar de acuerdo en que forman parte central de la tradición de los pueblos, principalmente de los que fundan su conocimiento y la trasmisión de éste en la tradición oral.

Efectivamente, como puntualmente observa Galinier para un caso específico, “un acercamiento a la visión del mundo de los otomíes a través de sus mitos plantearía cierto número de problemas mayores”.⁴ Esto debido a que el “capital mítico”, como lo llama Ichon,⁵ no se ha conservado inalterado, pues poco a poco ha ido adecuándose a los cambios que la cultura enfrenta continuamente. Pero ¿algún aspecto de la cosmovisión es inalterable? Ciertamente no.

⁴ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMC/INI, 1990, p. 27.

⁵ Alain Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, México, INI/Conaculta, 1ª reimp. (Presencias, 24), 1990, p. 51.

APUNTES PARA UN TIPO DE CHAMANISMO EN LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

MICHEL DUQUESNOY*

*Pos no queremos ser como los
chamanes que se disfrazan.
Como los que vi alguna vez a un
programa de la televisión...*

Don LFF

POR SER UNA PALABRA QUE SE volvió muy común para el gran público, el complejo concepto de “chamanismo” sufre de alguna manera por su éxito. A tal punto que no son pocos los especialistas que prefieren renunciar a su empleo, ya que para

ellos tal concepto no corresponde a nada preciso y es sólo una noción sin pertinencia que no existe más que en la construcción intelectual del antropólogo. En efecto, la voz transcultural “chamán” evoca para la mayoría un ser de poder mágico, un “cierto tipo” de hombre o de mujer cuyos comportamientos se prestarían si no a la fantasía, sí a la práctica de unos “ritos” espectaculares en los cuales este tipo de especialista utilizaría el trance (inducido por unas sustancias psicotrópicas), el éxtasis o unos ritmos infernales para viajar en las dimensiones solamente conocidas por él mismo,

es decir, el mundo fantasmagórico de la sobrenaturaleza.

Tales esquemas reductores tienen su origen en la multicitada síntesis de Mircea Eliade que redujo el chamanismo, como lo plantea el título, a “una técnica arcaica del éxtasis”. No es éste el mejor lugar para discutir la validez o no de tal presentación, pero sí nos importa hacer hincapié en que el molde conceptual eliadiano quizá fue responsable de las numerosas reacciones académicas que siguieron a su publicación, así como de una cierta imposición de un modelo conceptual que lamentablemente sigue vigente en

* Investigador de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

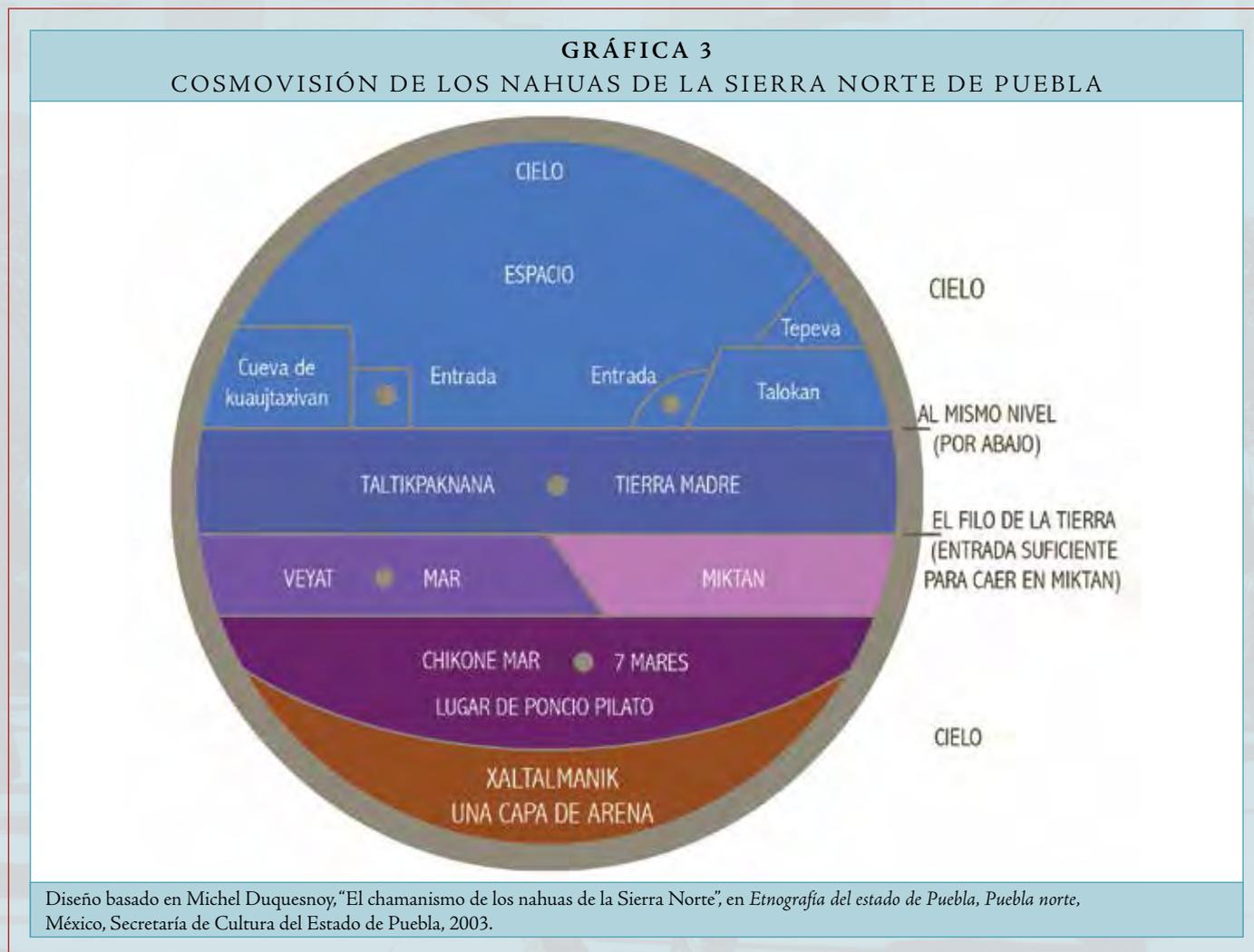
Las narraciones míticas de tipo cosmogónico “describen el paso de lo informe a la forma”.⁶ “Ilustran o presuponen una situación inicial —la del tiempo mítico— dentro de la cual el hecho cuyo origen ha de narrarse no existía o era diferente de lo que es en la actualidad”.⁷ El mito siempre se refiere a acontecimientos del pasado, a un tiempo radicalmente diferente del tiempo actual “en el que acaecían cosas que ya no suceden, debidas a personajes muy distintos de los que obran en la época presente”.⁸

La vida humana transcurre siempre entre el tiempo mítico y el de la cotidianidad, el de la vida profana. En el tiempo del mito el actuar era el de los dioses, y no fue sino con la primera salida del sol que se dio origen al tiempo de los seres humanos. Los relatos de los diversos pueblos indígenas presentan notables semejanzas, las cuales constituyen gran parte de su memoria histórica y étnica. En ellas la primera aparición del sol y de la luna fue un acto de ordenamiento. Una vez que el sol “secó” el universo, húmedo e indiferenciado, se inició el transcurrir del tiempo y con él se dio paso a la existencia de la “verdadera humanidad”. Se ordenó un mundo caótico en el cual sólo había oscuridad y humedad, arquetipo del desorden y del tiempo primigenio.

⁶ Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 6ª reimp., 1998, p. 246.

⁷ Angelo Brelich, “Prolegómenos a una historia de las religiones”, en *Las religiones antiguas*, México, Siglo XXI, vol. 1 (Historia de las Religiones), 1998, pp. 56.

⁸ *Ibid.*, p. 53.



En las narraciones míticas se cuenta de la existencia de un cierto tipo de seres, seres de “otras generaciones”, mismos que comparten algunas de sus cualidades con los seres humanos, pero que al mismo tiempo son potencialmente diferentes de estos últimos, pues finalmente su principal característica es haber perdido su condición humana. Aquellos que vivieron antes del primer amanecer son considerados seres caóticos. Son lo opuesto al orden, lo cual “es simbolizado mediante la fría oscuridad en la que vivían antes de la forzada ascensión del sol en el cielo”.⁹

Algunas narraciones contemporáneas conservan asombrosas similitudes con los mitos prehispánicos y otras mantienen la estructura de fondo, pero los personajes principales han cambiado. Ahora es alrededor del nacimiento, muerte y resurrección de Jesucristo que se marca un hito en el devenir histórico de estos pueblos. Pero, independientemente de quiénes sean los personajes centrales, es la idea de una sucesión de creaciones y destrucciones la que prevalece y subyace a todos ellos. Es la imagen de una humanidad inacabada, imperfecta, que tiene que ser destruida porque no cumple con las expectativas de quienes la han creado, por haber roto un tabú, por no ser “consumadamente” humana. Los relatos míticos refieren que nuestra generación no es la primera, que antes existieron otros seres, en apariencia humanos y de los cuales quedan restos: son los *xantil*,¹⁰ los gentiles que precedieron

⁹ Gary Gossen, *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, Conaculta/INI (Presencias, 17), 1990, p. 60.

¹⁰ Gentil.

varios estudios sobre el chamanismo. También hay que lamentar, a nuestro parecer, que numerosos autores —¿por no tomar posición en un debate difícil?— prefieran púdicamente hablar de “curanderos” sin otra precisión. Sin embargo importa confesar que tal perspectiva reduce de igual manera la “esencia” del chamanismo —si es que existe.

Nosotros planteamos que los nahuas de la Sierra Norte de Puebla conocen una forma singular de chamanismo —como lo son todos los chamanismos—, ya que este grupo comparte una visión bipolar del mundo y del ser humano, unas formas de comunicación codificadas entre la naturaleza y la contranaturaleza, particularidades que justifican la práctica chamánica como institución social de regularización de los infortunios individuales, comunitarios y cósmicos (seguimos aquí la propuesta conceptual de Perrin en su *Lógica chamánica*). Estos tres ejes se encuentran determinados por el tema de la alianza

y de la deuda entre las dos esferas del mundo:

Hay que pagar la deuda a los que viven por el otro lado y ellos nos necesitan porque nos chupan nuestro calor porque viven en un lugar frío, húmedo y oscuro. Por eso nos mandan ahí para trabajar. Y es un castigo. Algo como un préstamo que debemos pagar porque nos proporcionan nuestro sustento. El alimento de ellos es nuestra energía y nuestro alimento son la semilla y los animales del monte que vienen de ellos. Cuando nos llaman (nuestras gentes) para aliviarles, tienes que pagar con tu propia sangre y tus rezos; si no, no te dejan entrar y te agarran a ti cuando te vas a luchar allá y órale ya te chaparon a ti... ¿Cómo podrás ayudar a tu gente si es que te guardan?

Los nahuas de la Sierra Norte siguen conservando una cosmovisión original que organiza el mundo (*sema-*

nauak) en varios niveles complejos (*taltikpak talmanik*, *Chikomej mar*, *miktan*, “mar de Poncio Pilato”, etc.) entre los cuales encontramos al *Talokan*. Muy difícil es representarse este “lugar”, que no parece claramente físico, pero tampoco espiritual:

¿Cómo podrías pensar que el *Talokan* es espiritual? Los *tapajtike* (lit. “los que curan”) van de veras en este lugar para luchar, según dicen. No es un lugar geográfico, es un lugar abajo de *taltikpak* (tierra en la cual vivimos). Mejor dicho: es aparte. Eso no es geología. Pero creemos que en este lugar brotan las semillas y que si a nosotros nos mandan ahí es para sufrir.

Húmeda, fría, esta parte del mundo aparece poblada con sus entidades extrahumanas que son sumamente ambivalentes. La mayoría es a la vez positiva y negativa para el ser humano (y quizá para sus creaciones culturales). Envidiosas de su valen-

la salida del sol y cuya existencia terminó para dar paso a esta generación.¹¹ Doña Casilda, curandera del municipio de San Sebastián Tlacotepec, narra:

Cuando todavía no había sol, antes de que amaneciera, cuando estábamos en la oscuridad, que no había calor, ni sol, ni luna, había personas: señores y señoras que se comían entre ellos, *xantilme* les dicen. Cuando ya vino el amanecer esas personas se entiesaron. Estaban siempre en la oscuridad. No eran como nosotros que ya conocemos a Dios. Ellos se comían entre hermanos, comían sin sal, comían manzana cimarrón, hierbas del monte; no comían cosas buenas como nosotros. Si un niño nacía se lo comían en tamal.

Cuando vino Dios a esta tierra se dio cuenta que se habían comido a un niño. Cuando vino Dios lo “compuso” para que fuera de nuevo niño, pero lo hizo de barro. Le puso un maicito en la boca y comenzó a vivir.¹² Lo renovaron y lo bautizaron para que fuera cristiano y entonces es como nos hicimos personas.

Ya sea con la salida del sol o con el paso de Jesucristo por la Tierra, se termina con el tiempo en el cual el universo estaba todavía en creación. Después de estos

¹¹ Relatos similares son narrados por autores como Antonella Fagetti, *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México, Plaza y Valdés/BUAP, 1a. reimp., 2002, pp. 19-24; Jacques Galinier, *op.cit.*, pp. 548-549; y Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1a. reimp., 1995b, pp. 126 y 127.

¹² Según los informantes, esto explica que las personas tengan en el labio superior una pequeña hendidura, que en realidad es la marca que dejó la semilla en el barro fresco.



Máscaras en reposo.



Los negritos ofrecen su danza ante el altar.

cia calorífica fuerte, rodean nuestro mundo, lo visitan, sembrando el desorden como señal de su paso. Cuando agarran al *ekauil* (“sombra” fría del *tonal* caliente y por lo tanto irradiente de este calor, primero es tibia, y cuando se enfría totalmente significa la muerte para la persona) de un ser humano, éste se enferma porque en realidad está pagando (es decir: trabajando pero como prisionero) con su fuerza laboral en el *Talokan*. Este *Talokan*, por ser proveedor de nuestros alimentos, aparece como un mundo al revés, con sus leyes y organización propias, las cuales son como una proyección imperfecta de nuestro mundo. De hecho, las descripciones que hacen los chamanes de este mundo hacen pensar que falla en algo y que está más desorganizado de lo que se podría suponer. En realidad dicen que sus pobladores son flojos, versátiles y desobedientes: “Con ellos nunca puedes saber. Hacen lo que les da las ganas. Son borrachos, hacen sus fiestas y descuidan

su casa. Por eso se divierten cuando nos molestan”.

Los dueños de este “lugar” son *Talokan tata* y *Talokan nana*, papá y mamá *Talokan*. Esta pareja de abuelitos tiene cada uno sus funciones típicas: al abuelito lo describen los nahuas como un gobernador retirado que tiene sus peones y que vive un poco ocioso, organizando de lejos a su gente valiéndose de una red de ministros. En cuanto a la abuelita, su rol principal es administrar a los extrahumanos que vigilan y cuidan la producción de tipo no material de las semillas y de los animales. Ella es muy cuidadosa y protectora de sus bienes y, por buena que sea, no vacila para castigar a los hombres que descuidan tantas riquezas útiles para la naturaleza. También vigila las buenas relaciones sociales entre los humanos, mandando a unos extrahumanos especializados para el castigo de las parejas infieles (sobre todo las mujeres) o de los que buscan unas alianzas dudosas para obtener riquezas por me-

dio de los peones del Otro, el Diablo (sobre todo los varones). Éstos son los demonios, pero los nahuas prefieren llamarles los *tepehuanimej*, extrahumanos muy peligrosos que viven en las cuevas del monte (*kuaujtaj*). Es menester decir que los abuelitos nunca visitan nuestro mundo y que jamás los chamanes los pueden encontrar directamente. En sus negociaciones para defender, proteger o recuperar a su paciente, tratan directamente con los extrahumanos responsables porque “... estos abuelos no son malos pero no se dejan ver. Acaso ¿no son reyes?” Más bien si el Dios cristiano jamás visita al *Talokan*, es a él y solamente a él a quien *tata* y *nana* deben dar cuentas.

Tal peculiaridad conceptual refleja la preocupación por organizar conforme a leyes externas, sobrenaturales, nuestro mundo humano, cultural. Los chamanes nahuas de la Sierra Norte tendrán que resolver los problemas del infortunio provocados por la introducción inoportuna de los extrahumanos en nuestra esfera,

eventos, los seres humanos quedaron separados de aquellos seres que perecieron, de los “gentiles”, de los “santos antiguos”, de los monos o peces que, según los nahuas y totonacos de la Sierra Norte,¹³ precedieron a los humanos, de los que quedaron atrapados en el mundo caótico de la naturaleza. A pesar de la transformación y la separación, mientras el sol “no está de este lado”, es decir, mientras es de noche, se abre la posibilidad de que, cobijados por la oscuridad y la humedad, los seres que pertenecen al “mundo otro” se inserten en el mundo de los seres humanos. Aquéllos pertenecen a ámbitos húmedos y oscuros, mismos que se reproducen durante la noche, la cual es la microrrepresentación diaria de aquel caos primordial. La oscuridad vuelve a ser el ámbito del desorden, mismo que termina una vez que el sol hace su aparición, repitiéndose así el modelo original.

El sol es, por tanto, el principio del orden, determina divisiones temporales entre el día y la noche, entre la estación de lluvias y la de sequía. Tiene un ciclo determinado: aparecer y desaparecer diariamente. Mientras el sol no es visible, la luna controla el tiempo y el espacio. Es el complemento del sol, representa lo femenino, lo húmedo y lo oscuro. Controla las aguas y la fertilidad. Es, también, símbolo del cambio y la transformación.

¹³ María Elena Aramoni, “El diluvio y el quinto sol, marcas indelebles en la conciencia histórica de nahuas y totonacos”, en Elio Masferrer K. et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla, Puebla Norte*, tres tomos, México, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, 2003, pp. 62-73.



La danza del Tecuani, parte de la identidad mixteca, es renovada constantemente en las comunidades a pesar de la migración de los danzantes ancianos.

Con la luna el hombre mide ciclos, puesto que ella misma es cíclica. Está relacionada con la menstruación y el parto, con la fertilidad y el crecimiento de las plantas y los animales. La luna permite que los seres vivos crezcan. Sus atributos acuáticos y femeninos son determinantes para las mujeres embarazadas. La cuenta de los meses se hace a partir de los ciclos lunares. Las parteras saben que con la luna llena los partos “se apresuran”, y es ella quien determina no sólo el momento del alumbramiento, sino, además, el sexo del niño: si la mujer es fecundada durante la luna llena concebirá un hombre; si lo es durante la luna tierna o nueva concebirá una mujer.

Aun con la supremacía simbólica del sol, la luna es parte fundamental en el mantenimiento del orden universal. La relación armónica entre ambos astros no es inalterable. En algunas ocasiones el ciclo día-noche-día se altera cuando la noche irrumpe en el día o cuando el sol hace desaparecer la luna. Los eclipses son eventos que desconciertan a los seres humanos, las sociedades se muestran particularmente temerosas cuando ante la inexplicable desaparición del sol, no saben si volverá a salir o no.

Los cambios se perciben como señales, las más de las veces nefastas, porque se permuta el orden natural de las cosas. Sahagún menciona:

Quando se eclipsa el sol párase colorado, parece que se desasosiega o que se turba el sol, o que se remece, o revuelve, y amarillécese mucho. Cuando (esto) ve la

venidos para aprovecharse de nuestra “carne y de nuestra sangre” o para cuidar el buen uso de sus bienes (de los cuales podría depender el bienestar moral y comunitario).

Resolver los desequilibrios, enfrentar el desorden, controlar las tensiones sociales: tales son las funciones de los chamanes nahuas de la Sierra Norte. No encontraremos en éstos un chamanismo espectacular constituido por rasgos que algunos quisieran que fueran universales. Ni uso de drogas, ni trance (¿por qué?), ni agitación, ni tambor. La actuación de estos chamanes se hace por medio de los sueños privados, en los cuales se encuentran con sus aliados espirituales para luchar en contra de los extrahumanos, responsables del desorden que causa el malestar de su consultante.

Por supuesto, el chamán nahua enfatiza la conversación con su gente. La cuestiona sobre los acontecimientos, sobre sus sueños, sobre sus relaciones familiares, sobre sus tensiones sociales (envidia, por ejemplo), sobre

el manejo de su dinero, sobre sus compadres, etc. En este primer “examen” delinea las causas posibles del ataque (¿hechizo?) o de la pérdida del alma (¿susto?). Puede practicar una limpia o una adivinación con la piedra de lumbre, pero siempre entregará a su paciente velas y rezará por él en la noche. Mientras duerme busca a sus aliados (generalmente los santos católicos o si no seres amigos del *Talokan*) que le otorgarán los datos necesarios (¿quién atacó? ¿dónde se encuentra el *ekauil* robado o perdido?) para negociar la liberación y el alivio. Pueden pasar varias noches de sueños pesados si se tiene que enfrentar con “algo de lo chueco” y luchar con violencia en contra de las entidades responsables (entidades del *Talokan*, demonios o el Diablo en persona). Varios días visitará al paciente o a sus familiares para proporcionarles los datos recopilados y para dar su evaluación del proceso de recuperación. Aprovecha estas oportunidades para “sacar” más datos.

Generalmente, si por alguna razón sabe que no podrá hacer nada para un caso (por un peligro demasiado grande para él o para sus familiares, por la perspectiva de muerte para el enfermo o porque no tenga el deseo de perseguir su acción), el chamán recomienda a la persona o a su gente que visiten a otro chamán que estima más especializado. Cuando el alivio es posible también lo informa, porque pudo enfrentar con éxito a los responsables del mal. Y explica lo que le ocurrió en el mundo onírico suyo, algo que a veces comprueban los sueños de la víctima o de sus parientes. También —y eso revela su poder social— puede tomar la grave responsabilidad de no intervenir y “dejar” a la persona en el “mundo otro”, sin proponer otra forma para recuperarla. En este caso el chamán puede “jugar” con su papel de regulador social y eliminar no sólo a una persona a quien él considera, o a su gente, desestabilizadora del orden social, sino a uno de sus enemigos propios. Esa



Entierro de angelito.

inmensa responsabilidad la explican los chamanes norteros de la Sierra de la manera siguiente: “Es así con el mal. Sólo le podemos dominar, jamás vencerlo. Si estimas que debes defender a tu gente, lo haces. Por eso nos odian nuestros vecinos porque saben lo que podemos. Además son envidiosos de nuestro poder” (esta aseveración la comprueban los dichos de todos nuestros informantes).

En esta sencilla presentación intentamos demostrar que la práctica de ciertos “curanderos” nahuas de la Sierra Norte de Puebla entra en la categoría conceptual del chamanismo, según nos permiten analizar los tres ejes propuestos por Perrin un fenómeno específico que va mucho más allá de un simple curanderismo. De hecho, son numerosos quienes practican un curanderismo casero en los pueblos serranos y que por lo tanto no “entran” en el *Talokan* y viven ahí experiencias no materiales con las entidades de extrahumanos, a quienes ni siquiera conocen personal-

mente. En efecto, nuestros chamanes pueden hablar de ello y de su lugar de “existencia” porque los experimentan personalmente “en su

mentalidad y su cuerpo”, como lo aseguran ellos mismos. Esto impone una revisión importante de tales categorías.



Cuando la envidia y el enojo entre los compadres es grande, los totonacos recurren al ritual del perdón, San Pedro Petlacotla.



gente luego se alborota y tómales gran temor, y luego las mujeres lloran a voces y los hombres dan gritos, hiriendo las bocas con las manos; y en todas partes se daban grandes voces y alaridos, y luego buscaban hombres de cabellos blancos y caras blancas, y los sacrificaban al sol... Y decían, si del todo se acababa de eclipsar el sol: "¡nunca más alumbrará, ponerse han perpetuas tinieblas y descenderán los demonios y vendránnos a comer!"¹⁴

Actualmente reina la misma incertidumbre. La reacción ante ellos es siempre de asombro, de terror. Durante el eclipse de 1991 los habitantes de San Sebastián Tlacotepec atestiguaron la lucha entre el sol y la luna:

Cuando la luna tapa al sol es que ellos se están peleando. A la gente le da miedo, que se apague el sol, que quedara oscuro. Pasó como a las tres o a las dos, fui a chapear,¹⁵ pero yo ya sabía que iba a pasar, por eso llegué a buen tiempo. Cuando se terminó el sol, se apagó todo, los grillos gritaban como si fuera noche... Las personas empezaron a gritar, a llorar, pensaron que nos íbamos a morir. Pero ya que se empezó a componer el sol, que se puso bueno otra vez, ya estuvimos tranquilos. Cuando hay embarazadas se tienen que cuidar porque si no les hace daño a las criaturas. Viene cortada su nariz, o no vienen sus piernas, o no tienen forma... Así que cuando pasan esas cosas se ponen frijol o espejo en la panza y entonces se va a cuidar la criatura. Cuando es eclipse de luna es duro, pero es más duro cuando es del sol. Porque como la luna a veces falta, a veces está todo en la oscuridad, pero que el sol falte ¡eso está muy duro!¹⁶

Los seres humanos están estrechamente vinculados con los procesos naturales que acontecen en el mundo. Lo que en él sucede incide en la vida de cada individuo. Es un habitante más, un habitante que comparte una historia mítica con lo

¹⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 10ª ed. (Sepan cuantos, 300), 1999, libro VII, capítulo 1, p. 431.

¹⁵ Deshierbar.

¹⁶ Don Inocencio, Tlacotepec de Díaz, abril de 2003.



Ofrenda al volcán, Santiago Xalitzintla.



Ñühü de Tenexco al llegar al santuario de la Virgen de Guadalupe, Agua Blanca, Tlacuilotepec.

que le rodea. Ha sido parte de una creación que dio como resultado todo lo que en el mundo hay. El ser humano está involucrado y comprendido en la naturaleza y la sociedad, es parte de ellas. Por eso es posible que a partir de los mitos se den explicaciones a hechos de su realidad. Se simbolizan los eventos de la naturaleza, se plantea una respuesta eficaz a cómo y por qué suceden las cosas. El gran vínculo entre los seres humanos y la naturaleza se entiende una vez que se sabe cómo se dio paso a la humanidad, qué la antecedió y por qué es como es.

LA GEOGRAFÍA SAGRADA Y LOS HABITANTES DEL "MUNDO OTRO"

En el imaginario colectivo de los pueblos indígenas, ni el tiempo ni el espacio se entienden como un todo indiferenciado. El tiempo cambió a partir de la primera salida del sol, el espacio también.

La cosmovisión tiene como uno de sus principales ejes la "geometría del universo".¹⁷ En el pensamiento antiguo, "el mapa cosmológico"¹⁸ se constituía por las aguas terres-

tres y celestes, los rumbos del universo en un eje horizontal, y los diversos cielos e inframundo en un eje vertical.

La Tierra se imaginaba como una superficie, circular o cuadrada, que se encontraba completamente rodeada por agua. Según la tradición nahua, ésta fue creada a partir de un monstruo acuático llamado *Cipactli*:

Otros dicen que la tierra fue creada de esta suerte: dos dioses, *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*, bajaron del cielo a la diosa de la Tierra, *Tlalteuctli*, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como una bestia salvaje; y antes de que llegaran abajo, ya había agua, la cual no saben quién la creó, sobre la que caminaba esta diosa. Lo que viendo los dioses, se dijeron uno al otro: "Es menester hacer la Tierra"; y esto diciendo se cambiaron ambos en dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho, y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron al cielo, de lo cual los otros dioses se enojaron mucho. Después de hecho esto, para compensar a la dicha diosa de la Tierra del daño que los dos dioses le habían infligido, todos los dioses descendieron para consolarla, y ordenaron que de ella saliera todo fruto necesario para la vida de los hombres; y para efectuarlo, hicieron de sus cabellos árboles, flores y hierbas, de su piel una hierba muy menuda y florecillas, de sus ojos pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de su boca ríos y cavernas grandes, de su nariz valles de montañas, de sus

¹⁷ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, IIA, 2 tomos, 5ª reimp. (Antropológica, 39), 1996, tomo I, p. 58.

¹⁸ Blas Román Castellón Huerta, "Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos", en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Los mitos cosmogónicos del México indígena*, México, Conaculta, INAH (Biblioteca del INAH), 1989, p. 138.



Curandera, Tlacotepec de Díaz.

hombros montañas. Esta diosa lloraba a veces por la noche deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar hasta que se le daban, no quería producir fruto si no era regada con sangre de hombres.¹⁹

En el pensamiento nahua, la Tierra había quedado conformada. Sus habitantes eran el resultado de una serie concatenada de creaciones y destrucciones. Cada una de sus esquinas estaba soportada por postes que impedían la unión, el caos original. Eran además “los caminos por los que viajaban los dioses y sus fuerzas para llegar a la superficie de la tierra”.²⁰ Se creía que los espacios habían quedado ocupados por fuerzas divinizadas —los dioses o sus ayudantes— que se comunicaban, que podían trasladarse de un espacio a otro.

El cuerpo fragmentado de la diosa conformó un cosmos regido por dos clases de materia: “una materia sutil, imperceptible o casi imperceptible por el ser humano en condiciones normales de vigilia, y una materia pesada que el hombre puede percibir normalmente a través de sus sentidos”.²¹ El cosmos se dividía, entonces, en dos espacios: el de los seres humanos y el “mundo otro”,²² el cual es:

¹⁹ “Historie du Mechique”, en Rafael Tena (paleografía y traducciones), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta (Cien de México), 2002, pp. 151 y 153.

²⁰ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano, op. cit.*, p. 66.

²¹ Alfredo López Austin, *Tamoanchan, op. cit.*, p. 22.

²² Michel Perrin, “La lógica chamánica”, en Isabel Lagarriga et al. (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México, Plaza y Valdés, 1995, p. 2.

EL CULTO A LOS VOLCANES

JULIO GLOCKNER*

LOS PUEBLOS QUE RINDEN CULTO a los volcanes suelen depender para mantenerse de las cosechas que recogen en tierras de temporal. Año con año esperan lluvias suficientes para obtener sus alimentos, y año con año realizan un intercambio de bienes con la naturaleza: los pueblos toman de ella el producto de su trabajo, pero también el producto de la benevolencia divina, y por ello lo agradecen ritualmente ofrendando las primicias y algunos alimentos que preparan en fechas que

hoy corresponden al calendario cristiano pero que se ajustan al ciclo agrícola.

El hombre del campo conserva una visión tradicional en que el pensamiento judeocristiano ha sido, por así decirlo, resacralizado, al fundirse en un prolongado proceso sincrético con el pensamiento religioso mesoamericano. La cosmovisión de las actuales poblaciones campesinas de origen nahua, y en particular la de sus especialistas en el manejo del clima, es una forma inédita de pensamiento y práctica mágico-religiosa.

En la zona del Popocatepetl y en la del Iztaccíhuatl se han realizado desde

tiempos prehispánicos rituales propiciatorios de las lluvias con la finalidad de obtener una cosecha anual de maíz, frijol y frutas. Los pisos ecológicos que las caracterizan, partiendo de fértiles valles ubicados a más de 2 000 msnm, han permitido la utilización múltiple de sus recursos al combinar la milpa, el huerto y el bosque para obtener productos destinados al autoconsumo, al trueque o al intercambio monetario en los mercados regionales.

Las caminatas rituales hacia los volcanes con el fin de llevarles sus ofrendas las encabezan actualmente especialistas en el manejo mágico del

* Investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP.



Entrada de la procesión a la iglesia.

clima, quienes reciben diversos nombres según la zona en que trabajan: se les llama *tiemperos*, *quiaclazques*, *cuitlamas*, *quiamperos*, *conjuradores* y *conocedores del tiempo* en Puebla; *graniceros*, *trabajadores temporales*, *ahuaques*, *aureros* o *abuizotes* en el Estado de México; *quiapiquis*, *misioneros del temporal*, *rayados*, *clazques* en el estado de Morelos; *quiatlaz*, *teztlazquez* e *hijos del rayo* en Tlaxcala, sin que esta división excluya la coexistencia de términos en los distintos estados.

Una característica común a todos ellos es que desempeñan el papel de intermediarios entre los hombres y los seres sobrenaturales que habitan y gobiernan los fenómenos naturales, función que sólo pueden desempeñar por haber sido “endonados desde Arriba” por el Padre Eterno o Dios Padre.

La manera en que se realiza esta endonación comprende desde la caída de un rayo en el cuerpo de la persona o muy cerca de ella —como sucedió con doña Teófila Flores de Hueyapan,

con don Alejo Ubaldo de Atlatlahcan y con don Lucio Campos de Nepopualco— hasta el aviso en sueños o el desmayo en algún lugar sagrado, como ha ocurrido entre los misioneros del temporal, en el estado de Morelos.

Esta distinción, que modificará sustancialmente su vida desde el momento en que decidan asumir el destino para el que han sido “exigidos”, sólo es posible gracias al reconocimiento de la comunidad, si no de toda, al menos de parte que, preservando la tradición, reconoce en ciertos signos y circunstancias la existencia de este mandato enviado desde el Cielo.

Los pedidores de lluvia pueden llevar a cabo su trabajo en forma individual, acompañados por un rezandero y algunos familiares, u organizarse en congregaciones con un mayor o caporal como dirigente, un cantor y los ayudantes. Al *tiempereo* de *Xalitzintla*, en el estado de Puebla, lo acompañan a depositar la ofrenda —durante dos años, lapso que dura el cargo— los mayordomos del Señor del Sacro-

monte al Popocatepetl y del Señor de Chalma al Iztaccíhuatl. Las fechas en que se hace la visita a los volcanes varían de acuerdo con la localidad y comprenden desde el 12 de marzo, día del santo de Gregorio Popocatepetl, hasta el 30 de noviembre, en que se agradecen las lluvias recibidas. Los días más importantes son el 3 de mayo (aunque la oblación se puede hacer algunos días antes o después), día de la Santa Cruz en que se pide la lluvia; el 30 de agosto, día del santo de Rosita Iztaccíhuatl; 28 y 29 de septiembre, días de San Miguel en los que se ofrendan las primicias.

Mediante revelaciones en sueños, los trabajadores del temporal reciben indicaciones acerca de lo que se debe ofrendar, sobre las posibilidades de abundancia o escasez de agua respecto a que en algún lugar exista un maleficio que impida la llegada de las lluvias. Los emisores del mensaje pueden ser los propios volcanes, personificados con el aspecto de un anciano o un hombre gordo a quien se

una proyección fantástica de este mundo, una representación de la naturaleza y del grupo social, aunque los hombres estén convencidos de lo contrario. Está poblado de seres comparables a los humanos a los que se les adjudican formas de ser y pasiones similares, aunque con más poder y clarividencia... Recíprocamente, toda sociedad humana está marcada por su “mundo otro”, que es su reflejo idealizado o deformado, y estas representaciones influyen en sus prácticas.²³

Ambos mundos se funden, se interrelacionan. Los elementos de la naturaleza le pertenecen a ellos. La Tierra, por ejemplo, es el lugar en que habitan plantas, animales, humanos, santos, duendes y sirenas; pero —ante todo— es un ser vivo, con todo lo que esto significa. Es dueña, o dueño, de lo que sobre ella hay, pero además de lo que hay debajo... La Tierra no es una estructura continua y uniforme: está conformada por “subespacios” que, aunque son parte de este gran todo, poseen atributos peculiares que los constituyen como particulares: los cerros, las cuevas, los manantiales, algunos árboles. Son lugares en los que se puede dar un encuentro entre los seres humanos y los habitantes del “mundo otro”. Son espacios en donde: “se realiza el encuentro del ser humano con los dioses, o donde lo sagrado se manifiesta a los hombres. Así, no son resultado de la elección humana, sino,

²³ *Idem.*

conoce como Gregorio o José Silvino Popocatepetl, o con el de una mujer rubia y joven conocida como Rosita, Manuelita o María Luisa Iztaccíhuatl. Pueden ser también ángeles o algunos otros “mensajeros del cielo”, espíritus de tiempos muertos que en otro tiempo fueron maestros o mayores de la congregación, espíritus que se presentan con la forma de animales, o bien la propia Virgen, Jesucristo o el Padre Eterno. Cuando el tiempo trabaja solo debe interpretar él mismo sus sueños o comentarlos con algún pariente o una persona de confianza, pero si se trata de una congregación el sueño se comentará y descifrará colectivamente, aunque recaerá en los mayores la responsabilidad de ir depurando las diferentes interpretaciones hasta tener una versión final que los lleve a tomar una decisión que servirá para actuar ritualmente.

La ofrenda y los banquetes rituales tienen algunas diferencias significativas. En el estado de Puebla el tiempo lleva como ofrenda lo que Gregorio

Popocatepetl o Rosita Iztaccíhuatl piden en sueños. Generalmente es un mole poblano o un mole rojo de camarón con papas, tortillas, frutas, pan, café, cigarros y alguna bebida fuerte como tequila o brandy. Si así lo piden en sueños, se les obsequia también ropa, algún adorno de uso personal o música, que se ejecuta con algún instrumento en especial. La ofrenda se deposita al pie de un par de cruces ubicadas en un enorme promontorio rocoso conocido como “el ombligo”, en el Popocatepetl o en el interior de una cueva en el Iztaccíhuatl. Ambos lugares, ubicados a poco más de 4000 metros de altura, son “centros sagrados” donde es posible establecer un vínculo entre los tres niveles de existencia de la cosmovisión indígena: el mundo celestial de las deidades y los seres que trabajan con el temporal, el mundo de los hombres, y el inframundo donde habitan los espíritus de los antepasados. Entre los misioneros del temporal del estado de Morelos o entre los grupos de pedidores de lluvia del Estado de

México los sitios de oblación son diversos y están jerarquizados de acuerdo con su poder de atracción de la lluvia. Los más importantes se ubican en cuevas situadas en las laderas de los volcanes a una altura que en algunos casos también alcanza los 4000 metros. Se ofrendan también mole negro, frutas, pan y tamales. Los misioneros nunca les llevan bebidas alcohólicas, pues consideran que cuando los espíritus que trabajan con el temporal las consumen, corren el riesgo de perder el juicio y desatar el mal tiempo o la sequía.

A diferencia de lo que ocurre en Puebla, donde la ofrenda depositada ya no se toca y los comensales consumen otros alimentos, en Morelos y el Estado de México los asistentes se comen lo ofrendado después de un lapso tras el cual los espíritus pudieran haber descendido a consumir su esencia o sus aromas. En ambos casos el comulgar con los espíritus mediante la ingestión de alimentos es la culminación del ritual.

más bien, sitios donde se han producido manifestaciones extraordinarias de las potencias sobrenaturales".²⁴

Estos espacios son umbrales²⁵ y como tales peligrosos. Son los "márgenes" que Van Gennep menciona: "Quienquiera que pase de uno a otro se halla así materialmente y mágico-religiosamente, durante un tiempo más o menos prolongado, en una situación especial: flota entre dos mundos".²⁶ Son puertas, límites; detrás de ellos están la oscuridad, lo desconocido y el peligro.

Al estar inhabitados pertenecen a la naturaleza, son espacios no ordenados, diferentes, de ahí su peligrosidad. El espacio habitado se consagra como seguro, es el espacio de la cultura donde predomina el orden.

Entonces, los cerros, los manantiales, las cuevas, los ríos, la espesura de los árboles son el ámbito que conforma la naturaleza que los pueblos simbolizan e insertan en una lógica cultural propia. Todos ellos condensan una serie de símbolos que se entretrejen con otros ámbitos de la cosmovisión: la enfermedad, la salud, los ciclos de la naturaleza, el bienestar, el equilibrio, etc. Su importancia se puede ejemplificar en todos los pueblos indígenas del país y no es una generalización a la ligera. Se han

²⁴ Mercedes de la Garza, "El chamán y los males del espíritu entre los nahuas y mayas", en *Universidad de México, Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, núm. 572, septiembre de 1998, pp. 3-8.

²⁵ Galinier menciona que la noción de umbral es esencial para entender la construcción simbólica del espacio entre los otomíes: "en este espacio diferenciado, la entrada hace las veces de límite, de zona de transición, cuyo paso está sometido a un código. Es un lugar de circulación de fuerzas" (*op. cit.*, p. 145).

²⁶ Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986, p. 28.



Las danzas tradicionales rompen las jerarquías y unen a los gobernantes con su pueblo, Atlixco.

entendido como lugares de entrada a “mundos” a los que los individuos no pertenecen, pero con los que participan cotidianamente.

Al ser los pueblos indígenas eminentemente agrícolas y tener al maíz como principal alimento muestran una actitud particular frente a la fertilidad de la tierra, el ciclo de lluvias, el cuidado de la milpa, el elote y el maíz, su crecimiento, etc. La Tierra es la gran proveedora, pero al mismo tiempo se alimenta de nosotros... “El sentimiento hombre-tierra es definitivamente una relación recíproca, una unión entre el cuerpo y el alma del hombre con el cuerpo y el alma de la tierra. El descuidar a uno afecta al otro.”²⁷

Según lo determine la geografía, ciertos espacios del paisaje ocuparán un lugar primordial dentro de la cosmovisión. En gran parte del territorio poblano son los cerros el eje principal de la “geografía sagrada”, porque representan —como observa Galinier— “la envoltura del mundo infraterrestre”.²⁸ El corazón de los cerros aloja al “mundo otro”. Son espacios acuáticos, a la vez que terrestres; en su interior las aguas se acumulan y se esparcen cíclicamente sobre la Tierra, proveyendo el elemento primordial para el crecimiento del maíz. Son fuente inagotable de riquezas y fecundidad, de donde originalmente surgió el maíz. Esto nos lleva a vincular tal imagen con la idea prehispánica del *Tlalocan*. El lugar de *Tláloc* era:

²⁷ Richard Berg Jr., “La tierra como extensión del ego en el campesino”, en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1974, 1976, p. 30.

²⁸ *Op. cit.*, p. 553.



Los viejitos.

el paraíso terrenal, que se nombra *Tlalocan*, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna; nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles verdes en vaina, y flores.

Y así decían que en el paraíso terrenal que se llamaba *Tlalocan* había siempre jamás verdura y verano.²⁹

Tlalocan representa el principio de fertilidad de la Tierra, es la simbolización y condensación en un solo espacio de las virtudes generadoras y fertilizadoras de ésta.

Las narraciones actuales sobre el *Tlalocan* son profundamente descriptivas y reflejan claramente las concepciones sobre él. En la Sierra Negra los nahuas del municipio de San Sebastián Tlacotepec saben que dentro del cerro está el *Tlalocan*. Don Epitacio, quien durante su juventud se dedicó a la cacería, relata lo siguiente:

Tlalocan está en la tierra, en el cerro. Ahí hay todo: toda la fruta que tenemos aquí, allá hay más. Allá ¡No falta nunca! ¡Acuérdate que te conté que de *Tlalocan* se fueron a robar el maíz!, pues es que aquí no había, todo estaba completamente seco, vacío.

Tlalocan nunca se acaba, está en toda la Tierra. De allá viene el maíz, ¡cómo no va a haber si de allá es el mero rey! Porque este maíz no es de acá es de allá, de *Tlalocan*. Todo lo que tenemos vino de allá: la caña, el maíz amarillo, el azul, el blanco y el rojo, el frijol, el chile, ¡todo!

Hasta el agua nace de *Tlalocan*. Yo lo digo porque lo he visto, yo he andado en el cerro y ya he visto muchas cosas, así ya veo que es efectivo; si no, ¿por qué los cerros traen el agua?, ¿de dónde la traen?, pues de ahí, porque ahí está "el Poderoso". Nomás truenos aquí [en el *Covatepetl*] y segura el agua. De ahí vienen las nubes... de allá viene todo. El jabalí, el tepetzcuintle, el venado ¡esos son de *Tlalocan*! Para el que sabe la historia de *Tlalocan* es fácil matar venados. Hay una historia que te hace como si fueras brujo..., tienes que conocer para tener animales, porque esos animales son de *Tlalocan*. ¡Eso sí!, cuando te mueres vas a llegar a *Tlalocan*. Pero si no sigues eso [con el pacto que se hace con el *Tepechane*] no vas a llegar a *Tlalocan*, sino que te vas a ir al Infierno...

Aunque de todas maneras llegas porque ¿quién te come si no la Tierra? *Tlalocan* está aparte del cielo, el cielo está arriba, donde está el Dios Nuestro Señor. Y tampoco es como *Mictlán*, *Mictlán* es el Infierno. Es otro lugar, *Tlalocan* es otro lugar. Hasta su nombre lo dice: "lugar donde existen muchas cosas". A *Tlalocan* se van todos allá porque el agua allá se los llevan. Los que se mueren de enfermedad se van a otro lado porque a ellos todavía Dios los protege y los que no se van para allá. Los que matan se van al Infierno... ¡eso es más duro!

Y también hay camiones, coches, ¡todo! Y yo sí lo creo... ¿sabes por qué lo creo? Porque cuando se abrió el camino allá abajo, atrás de nosotros venía un carro y no nos alcanzó y no es cierto que era un carro cualquiera, ése venía de *Tlalocan*, ahí se metió en el cerro. Hay billar, todo hay.

Cada pueblo tiene su *Tlalocan*, en todos los cerros que pertenecen a un pueblo hay *Tlalocan*; ¿no ves que dicen que cada cerro es una cabeza?³⁰

²⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, libro III, capítulo 2, pp. 207 y 208.

³⁰ Tlacotepec de Díaz, junio de 2002.



Altar ñühü, Sierra Norte.

Los conceptos sobre *Tlalocan* son más complejos en otras regiones de Puebla, particularmente en la Sierra Norte, región que ha sido considerada por algunos autores como el *Tlalocan* mismo;³¹ sin embargo, la idea que subyace es la de un lugar de abundancia, fertilidad y, consecuentemente, riqueza. Esta idea estaba ligada en la época prehispánica a la abundancia de agua, animales y alimentos. “Su tierra es como la nuestra, pero sin sequías, con frescura y verdor perennes; ahí están los manantiales de la vida con abundancia perpetua de todo nutrimento.”³²

³¹ Véase María Elena Aramoni, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, Conaculta (Regiones), 1990, pp. 125 y 126; Alfredo López Austin, *Tamoanchan, op. cit.*, p. 190.

³² María del Carmen Anzures y Bolaños, “Tlaloc, señor del monte y dueño de los animales. Testimonios de un mito de

En la época actual los cerros y el *Tlalocan* se ligan, además, a una idea de riqueza material. En el interior de los cerros las cosas son como en las grandes ciudades:³³ México, Puebla, Tehuacán. Se pueden encontrar autos, radios, teléfonos, materiales de construcción, etc. En la concepción actual, el *Tlalocan* se ha permeado de estos elementos; los cerros no solamente están llenos de semillas, agua y animales; ahora, además, la abundancia es de otro tipo. Los bienes de los que provee aseguran no sólo la alimentación, sino también un nuevo estatus a quien se acerca a sus puertas a pedir riqueza y fortuna.

El cerro como fuente inagotable de riqueza, poder y éxito es una idea que se halla ampliamente difundida no sólo en el estado de Puebla, sino además en todo el territorio mesoamericano.³⁴ Los popolocas de San Juan Atzingo, municipio de Chilac, cuentan en voz de doña Paula:

Cuando niña iba con mi abuelo al cerro. Ahí las personas pedían trabajo, que anduviéramos tranquilos y no nos pasara nada. Íbamos a ofrendar al Cerro de las Hormigas un día sábado especial de enero o fin de abril... Era para los que se dice que son los santos antiguos, como dioses. Iban dos parejas: hombre y mujer... Se hacía una casita con piedras y adentro se ponía una piedra como mesa, en la esquina se ponía un huevo y se empezaba a decir: —Este regalo es para mi suerte, para lo que te pido... Se le pedía dinero, trabajo, que el dinero rinda. Entonces, venía la suerte.³⁵

El intercambio con las entidades poseedoras de la riqueza del interior del cerro queda establecido en un “contrato”; la condición de éste es en muchas ocasiones el pago con la vida del solicitante. Al morir, quienes han pedido dinero están destinados a pasar el resto de sus días dentro de los cerros trabajando para el Señor del Monte. Según los nahuas de San Sebastián Tlacotepec:

En los cerros trabajan, pero nunca se mueren, si te meten a *Tlalocan* nunca te vas a morir, ¡jamás te mueres!, ¡ahí vas a vivir millones de años! ¿Cómo lo ves?

Hay que conseguir un gallo negro e ir a comer allá con ellos. Entierra uno el gallo, vivo, y ya allá adentro, en la mera lengua te meten la pluma fuente y con tu sangre ellos escriben, pero tu sangre tiene que estar limpia. Es como un “contrato”. Ya cuando te mueres allá te vas a ir, ¡pero no es cierto que te van a enterrar!, nomás se queda el cuerpo, pero te vas para allá. ¡Para siempre vas a vivir allá! Los que se van es como si estuvieran vivos.³⁶

regulación ecológica” en Barbro Dahlgren (coord.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, México, UNAM, 1990, p. 121.

³³ No es casual que algunos informantes mencionen que en el interior de los cerros viven “los mejores *quixtianome* y las mejores *xinolame*”. Esto se relaciona con la idea de que el interior de los cerros se asemeja a las grandes ciudades. A los *quixtianome*, que son los hombres mestizos, que viven en el interior de los cerros, se les imagina vestidos con “buena ropa, hablan bien castellano, algunos son pelones y tienen carros”. Esta idea es común principalmente entre los grupos *tzotziles* y *tzeltales* del estado de Chiapas, quizá por la marcada diferenciación social entre *ladinos* e indígenas. Véase Ulrich Köhler, *Chonbílal Ch’ulelal-Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración maya-tzotzil*, México, UNAM, 1995, p. 19; Ramón Pitarch, *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE, 1996.

³⁴ Véase María Elena Aramoni, *Talokan*, op. cit.; Antonella Fagetti, op. cit.; Jacques Galinier, op. cit.; Antonio García de León, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IIA, UNAM, vol. 8, 1969, pp. 279-311; Marcela Olavarrieta, *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*, México, Conaculta/INI, 2ª reimp. (Presencias, 15), 1990; Ramón Pitarch, *Ch’ulel*, op. cit., entre otros.

³⁵ Abigail Gris Castillo, “Paula Sertorio Meneses”, en *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, México, BUAP-CDI, 2003, p. 152.

³⁶ Don Epitacio, Tlacotepec de Díaz, junio de 2002.

El “contrato” es una metáfora importante de cómo se establecen las relaciones de reciprocidad con la Tierra. La posibilidad de vivir con holgura, a diferencia del resto de las personas de la comunidad, compromete al individuo a entregarse a sí mismo como pago. El Señor del Monte necesita “su pago”, así como la Tierra “cobra” con la vida del individuo en el momento de su muerte los alimentos con los que lo proveyó durante toda su vida, así como *Cipactli* necesitaba que se le regara con sangre de los hombres para producir sus frutos.

El “contrato” implica otras condiciones más. El Señor que manda en el interior de los cerros controla la vida social del pueblo, establece normas de conducta y castiga los excesos. Dos en particular: los de índole sexual y el abuso en la caza y la pesca. García de León refiere que la fidelidad conyugal es un principio importante tanto en la pesca como en la caza.

El dar el producto de la caza o la pesca a una amante es una responsabilidad hartamente peligrosa por los castigos que trae aparejada. Estos castigos se manifiestan como culebras o animales dañinos que atacan al transgresor, o en un caso más grave implican el secuestro de éste por los *chanecos*, que pedirán una recompensa por el rescate. El castigado es llevado a la prisión del mundo subterráneo, atado y fustigado por iguana. Su rescate implica la donación de ofrendas... así como la observación de la dieta³⁷ por algún familiar.³⁸

En Tlacotepec de Díaz la narración de don Epitacio ejemplifica claramente lo señalado por García de León en Pajapan, Veracruz:

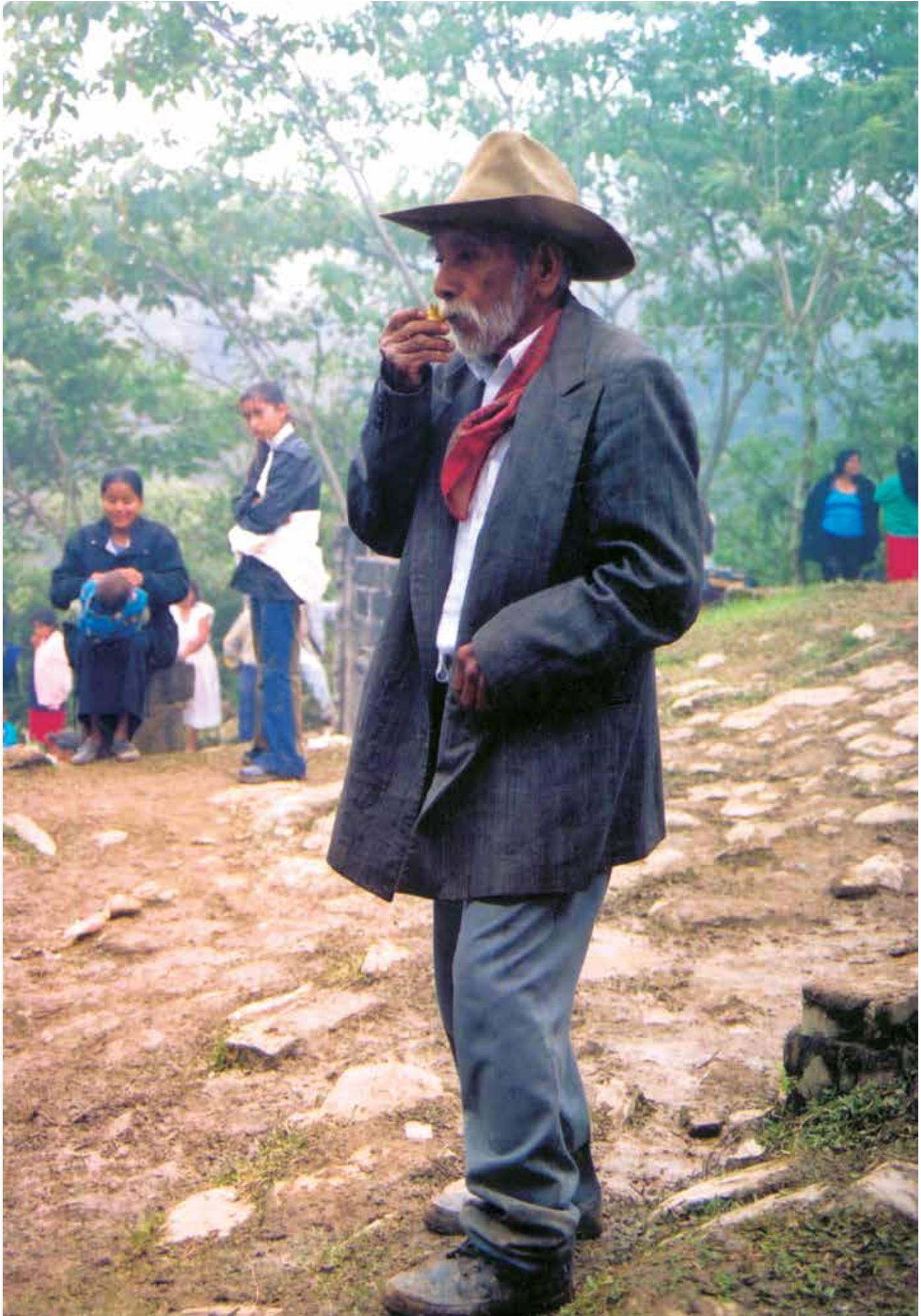
El mero Rey de *Tlalocan* tiene todos los animales. A mí me platicó un señor que le estaba haciendo mal su mujer. Ese señor era un tirador ¡bueno! de los mejores, pero de un momento a otro ya no podía cazar. Se cansó de andar buscando a sus animales, ya no los encontraba. Un día que se va al monte y encontró un jabalí, le pegó un tiro y no se murió. Luego se fue buscando el rastro y vio que se metió en el cerro ¡y que le abren una puerta! y le dicen: “¡Ah!, ya llegaste, te buscamos mucho tiempo y no te encontrábamos. Pero ya llegaste. Mira, ven”. Y lo meten al cerro. Le dicen: “Mira, vete ahí donde están encerrados mis animales, ¿por qué los perjudicaste?” “¿Perjudiqué?, yo no. ¡Yo no he hecho nada!” “¿No?, ¿Quieres ver?” “Sí, dice, quiero ver.” “Ve, ¿qué está haciendo tu mujer? ¿Está con otro hombre!” “¿Y cómo vio desde el *Tlalocan* a su mujer? ¡A ver!” “Tú no eres culpable, le dijeron. Tú te puedes regresar, pero ella no. Ella se va a morir. O ¿tú quieres morir?” “No, dice, yo no he hecho nada.” Pues “ora, pues, está en tus manos, usted manda.” “No, dice, ora voy a mandar al muchacho y la muchacha que vayan a ver a tu mujer. Tú, le dice al muchacho, le vas a pegar a la muchacha y tú (diciéndole a la muchacha) al muchacho.”

Vinieron esos muchachos a la Tierra y llegaron hasta donde estaba la mujer haciendo “sus cosas”. El muchacho la picó a ella y la otra al hombre. Ya los dejaron muertos y se llevaron su espíritu allá, con el mero Rey de *Tlalocan* para que pagaran y el tirador pudiera cazar. Pero no era muchachos así como tú, era víboras.

Ya llegando dicen: “Ya hicimos nuestro trabajo”. Al tirador le dijo el Rey: “Ya

³⁷ Se refiere básicamente a la abstinencia sexual, aunque también puede referirse a la prohibición de consumir determinados alimentos.

³⁸ Antonio García de León, *op. cit.*, pp. 310 y 311.



Chamán ñühü durante el ritual de limpia a la llegada de la peregrinación en honor a la Virgen de Guadalupe, Agua Blanca, Tlacuilotepec.

ves, dice, ya hicieron su trabajo ¿quieres verlo?” Y que se lo enseñan. Él era bueno; lo que pasa es que lo perjudicó su mujer y lo hizo culpable. Por eso, si tú, vamos a poner de ejemplo, vas a pedir dinero no vas a buscar a otro hombre. El hombre con el que vives con él vas a estar. Si vas a buscar a otro hombre entonces se deshace todo el dinero que tienes. Ya han probado eso, sí es efectivo.

Y yo creo que es bueno eso, como acabamos de decir, si uno hace bien todo lo que quiere *Tlalocan* debe tener uno todo: dinero, animales, ¡todo! Si uno quiere algo de *Tlalocan* lo vas a tener, pero no puedes tener otra mujer: ¡Tu mujer es tu mujer!

Pero está bien, porque si ya te dieron dinero ¿pa' que quieres otra mujer? Y el dinero te sirve para tu familia, para hacer algo en la Tierra. Pero si uno no piensa bien, dice uno: ¡me voy a buscar otra mujer, al fin tengo mucho dinero! Y no vas a sentir y en un dos por tres se te acaba el dinero, y ese dinero no es tuyo, es de *Tlalocan*.

Las narraciones anteriores dejan ver la compleja estructura simbólica que se ha entretreído alrededor de la imagen de los cerros y de su interior, que encierra inagotables riquezas. Su actitud es ambivalente frente a los seres humanos: recibe y otorga; premia y castiga; protege y agrede. La comunicación con el mundo interior del cerro, con el “mundo otro”, se realiza también a través de las aberturas, de los umbrales. Destacan de manera particular las cuevas, los manantiales y algunos árboles.

La cueva “como vientre de la tierra determina un espacio telúrico ‘matricial’ y, como el agua, constituye un lugar predilecto de ‘paso’ hacia otro estado mítico-religioso,

TAWILATE: UN RITUAL DE BIENESTAR AGRÍCOLA

IVÁN G. DEANCE*

LA PALABRA TAWILATE SE USA para nombrar una gran fiesta de los totonacos de la Sierra. Para Alan Ichon dicha palabra proviene de la raíz en totonaco *tawila*, que quiere decir sentarse o asentarse; algunos antropólogos la interpretan como una costumbre para asentar el poblado. La gente local la toma en un sentido más amplio: *tawilate* significa para ellos “que la gente esté bien, que haya bienestar en el poblado, buenas cosechas y buenos animales”, aludien-

do a la salud de la tierra, de los animales y las personas.

En el pasado la fiesta se realizaba antes de la siembra de temporal anual, es decir, en el mes de mayo; en otros pueblos se hacía en junio. Actualmente, el rito ha desaparecido en una parte de la zona y sólo en un lugar se ha seguido organizando año con año, sin importar la depresión económica o el gobierno en turno. Ese poblado se llama San Pedro Petlacotla y se ubica en el municipio de Tlacuilotepec. Sus habitantes se han encargado de conservar esta tradición pasándola de generación en

generación para mantener en equilibrio el ciclo agrícola.

El *tawilate* es una ceremonia que el pueblo dedica a las antiguas deidades, a la tierra y a sus productos, representados por figurillas o ídolos. Dicho rito consiste en lavar y “alimentar” con sangre de animales los objetos sagrados, asegurando al mismo tiempo las cosechas, las lluvias y la protección contra desastres naturales. Su duración va desde cuatro hasta ocho días, dependiendo de las ofrendas que se obtengan y de las necesidades del pueblo; es decir, si hubo buena cosecha, animales salu-

* Coordinación Nacional de Antropología, INAH.



Altar del mayordomo nahua del Santo Entierro, Sierra Norte.

dables y productivos y gente sana, las ofrendas son abundantes para asegurar el bienestar, y por ello la ceremonia será larga; en cambio, si hay escasez y enfermedad se hacen ofrendas para cambiar ese malestar, aunque debido a la escasez no es posible mantener la duración de la fiesta por muchos días.

Todos los habitantes están llamados a participar y anteriormente acudía el poblado entero, ya fuera con ofrendas, animales o dinero, y colaboraba en la organización; hoy día la participación se ha reducido a unas cuantas familias que se reconocen como guardianas de la tradición. Los oficiantes del rito son cuatro curanderos, dos hombres y dos mujeres, y sus familias figuran entre las más apegadas a la elaboración del *tawilate*.

El suceso comienza cuando los curanderos piden permiso a los cuatro puntos cardinales y sus divinidades para celebrar la fiesta, echando humo

de manera abundante con el *pulakashypupum* —llamado en español “jarro de costumbre” o “sahumerio”— en varias ocasiones a dichos puntos.

Anteriormente se acostumbraba, luego de pedir el permiso, trasladar los ídolos desde las cuevas sagradas hasta el poblado, pero esto ya no se lleva a la práctica, pues con el robo de algunas figurillas se optó por resguardarlas en casas particulares. El festejo se desarrollaba en dos casas sucesivamente: una era la del presidente auxiliar municipal o la de un presidente designado especialmente para la fiesta, y la otra la del fiscal. Los curanderos se desplazaban de las cuevas a las casas o de una casa a la otra en una caravana que cargaba los “ídolos”, y se iban echando cohetes para anunciar su paso. Hoy día el *tawilate* se realiza en una sola casa. La parte principal de la ceremonia consiste en hacer una serie de ofrendas, ya sean florales o alimentarias, a los ídolos colocados sobre

una mesa al centro de la casa. Se lavan con agua, jabón y sangre los objetos sagrados, como las figurillas, las jícaras, las semillas y la tierra; posteriormente se riega con sangre de animales sacrificados para la fiesta a las semillas y los ídolos.

Los animales sacrificados y su sangre representan la ofrenda a las deidades antiguas; los guajolotes y los gallos se le ofrecen al sol, las gallinas y las guajolotas a la luna, y todos son decapitados. Posteriormente proceden a comerse ritualmente uno o dos puercos, con cuya carne, a excepción de la cabeza, se hacen tamales con hoja de *papatla*. Con la cabeza se elabora un gran tamal llamado *sacahuil*. Este gran tamal se conforma durante el amanecer del último día, lo que marca el final de la fiesta.

Los primeros en comer tamales son los oficiantes, quienes dejan un pedazo de tamal debajo de la mesa de las ofrendas donde están los ído-

lógico existencial del hombre mesoamericano.³⁹ Las cuevas son las puertas de entrada al “mundo otro”. Es ahí en donde se dejan “los pagos” cuando se le ha pedido riqueza al cerro, donde se aparece el Dueño del Cerro; son el espacio por medio del cual la gente del pueblo se comunica con el cerro mismo, con lo que existe dentro de él.

Son numerosos los pueblos que consideran que las cuevas son entradas al “mundo otro”, lugares de comunicación;⁴⁰ es ahí donde se lleva a cabo el *Tawilate*, ceremonia que los totonacos realizan en honor de la Tierra y la lluvia;⁴¹ es el lugar donde los trabajadores de temporal honran a los aires y los vientos;⁴² es la entrada al *Tlalocan* de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla.⁴³

LOS HABITANTES DEL “MUNDO OTRO”

Así como se habla de la existencia de un mundo “similar” al de los humanos, se habla de los seres que en él habitan. Los habitantes del “mundo otro” están en cons-

³⁹ Patrick Johansson, “El sur y el espacio-tiempo prehispánicos”, en *Revista Universidad de México*, núm. 543, México, abril de 1996, p. 6.

⁴⁰ Véase Doris Heyden, “La matriz de la tierra”, en Johanna Broda y Stanislaw Iwaniszewski (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM (Historia de la Ciencia y Tecnología, 4), 1991, pp. 501-515.

⁴¹ Alain Ichon, *op. cit.*, p. 363.

⁴² Para profundizar sobre el culto a los volcanes en Puebla consúltese la vasta obra de Julio Glockner.

⁴³ Tim Knab, “Tlalocan Talmanic: Supernatural beings of the Sierra de Puebla”, en *Sobretiro del Congreso Internacional de Americanistas*, París, 1976, p. 1.

los, ya que, según dicen: “la tierra también debe comer”; después comen los ayudantes, los que trajeron ofrendas, los que adornaron, y así hasta que hayan comido todos los asistentes. Por último se procede a consumir el *sacahuil* con la cabeza de puerco; en este caso los curanderos son los últimos en probarlo. Lo reparten tras dividirlo con sus manos en partes iguales.

Para la organización de la festividad se distribuyen cargos que van acordes a la edad de los participantes. Los varones pueden ser desde campaneros de veinte años y *topiles* de entre veinte y cuarenta, hasta fiscales, que tendrán alrededor de cincuenta años. Los campaneros, como su nombre lo dice, se turnarán para tocar las campanas de la iglesia o la escuela cuando se requiera, y recorrerán las casas invitando a participar y recogiendo cooperaciones. Los *topiles* son los encargados de mantener el orden y de organizar a la gente que arriba al lugar de la

ceremonia, además de adornar y socorrer a los curanderos. El fiscal es el anfitrión y patrocina gran parte de la fiesta. Las mujeres se reparten el trabajo de moler, cocinar la comida ritual, guisar para las familias que están ayudando, limpiar la carne,

barrer el lugar y también socorrer a los curanderos.

La migración y las nuevas creencias religiosas han restado importancia a la fiesta, de manera que paulatinamente ha ido haciéndose en menor escala.



Danza de los Migueles, Zihuateutla.

tante interacción con el ser humano, generando y regenerando el cosmos, en continuo movimiento y en persistente intercambio con él. Ésta es una constante en el pensamiento de los pueblos indígenas. Son seres que acechan a los humanos para apoderarse de su materia ligera, debido a que “no disponen ilimitadamente de las diferentes y complementarias energías que animan el cosmos (la caliente seca y luminosa de valor masculino, y la húmeda, fría y oscura de valor femenino), pues éstas se agotan si no están en constante circulación”.⁴⁴

Estos seres pueden ser del sexo femenino o masculino, “e incluso pueden presentarse bajo una pluralidad de seres morfológicamente análogos... moran en espacios inhabitados, los cuales se oponen a los campos o a los pueblos donde todo está gobernado”.⁴⁵ Incluyen, además, a aquellos que vivieron en épocas anteriores y que después de un rompimiento en la historia formaron parte de esta categoría.

LOS EHECAME

En los pueblos indígenas siempre se habla de los seres que habitan la naturaleza. Son una constante en el pensamiento, parte de su realidad. Es difícil hacer una clasificación pura de ellos, pues en ocasiones sus características no permiten colocarlos en una sola categoría. Entre los nahuas de Tlacotepec hay una palabra que reúne a todos los seres del “mundo otro”: la de *ehecame*, los “malos aires”, como se refieren a ellos cuando lo hacen en español.

El “mal aire” se encuentra por todas partes, permanece invisible la mayoría de las veces. En algunas ocasiones se les puede escuchar —generalmente al mediodía— porque cantan, gritan, machetean, chiflan, lavan o lloran. Moran en el monte, en los cerros, en las cuevas o en los árboles, pero también en la tierra, en los ríos, en los manantiales, en las casas abandonadas, en las antiguas construcciones. Siempre en “lugares agrestes, donde no viven las personas”.⁴⁶ Pero en ocasiones, además de habitar estos lugares, son los lugares mismos.

En el imaginario de los indígenas los “aires” no son entidades completamente malévolas. Conservan una característica propia de las deidades prehispánicas: la dualidad. No son buenos, pero tampoco son del todo malos; se entiende que “hacen su trabajo”, es decir, están cumpliendo correctamente con la misión que les fue encomendada. El Dueño del Cerro ocupa un lugar predominante en esta jerarquía. Él es el “patrón” del resto de los “aires”, es “el Mandamás, los demás son puros peones”.

El origen de los *ehecame* se remonta al origen de la Tierra misma, cuando Dios la “bendijo”. Son los poseedores de los lugares en los que habitan, porque ahí ejercen su dominio y su autoridad. Son el “alma” de los objetos y lugares en los que moran.

Los “aires” constituyen una amenaza para los seres humanos. Son “amorales, imprevisibles y, por esto último, tendencialmente hostiles a los humanos”.⁴⁷ Sin embargo, son bien conocidas algunas formas de controlar estas fuerzas, lo cual depende de la naturaleza misma de la persona; “ser valiente o tener sangre fuerte” es razón suficiente para que estos seres se mantengan alejados de uno, así como fumar un cigarro, cargar tabaco en polvo preparado con cal, etcétera.

⁴⁴ Alessandro Lupo, “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE (Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología), 2001, pp. 368-369.

⁴⁵ Angelo Brelich, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁶ Laurencia Álvarez Heydenreich, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, México, INI (Antropología Social, 74), 1987, p. 122.

⁴⁷ Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo y enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989, p. 83.

Todos los *ehecame* cumplen un rol en “su mundo” que se refleja en las relaciones que establecen con los seres humanos. Entre ellos hay jerarquías que se reflejan, también en esta interacción. Hay dueños, “duendes” y “aire de muerto”, todos pertenecientes al “mundo otro”.

LOS DUEÑOS

EL DUEÑO DEL CERRO Y LA DUEÑA DEL AGUA

Como ocurre con todo lo que hay en la Tierra, lo que sucede en los cerros no obedece al azar. La figura del Señor del Monte ha aparecido en muchas culturas a lo largo de todo el mundo. Él es quien controla la lluvia, las riquezas, los animales. Para los campesinos no es bueno ni malo, sino simplemente “cumple con su trabajo”: cuidar los recursos de la naturaleza y controlar los abusos que se pretenda cometer en sus dominios. En algunos lugares se tiene bien clara la separación entre él y el Diablo; sin embargo, hay quienes piensan que es la misma entidad. El proceso de evangelización “cubrió” con su propio velo a las deidades prehispánicas, reelaborando nuevas concepciones a partir de la tradición mesoamericana, resignificando el culto a los dioses prehispánicos con el culto a Dios, la Virgen y los Santos, y atribuyendo a los primeros la representación del paso del Diablo por tierras americanas.

En el interior de los cerros tampoco reina Dios, “porque ahí es otro reino”, dice un informante de la Sierra Negra. Son dominios diferentes. El poder de cada cerro algunas veces es comparable. La relación entre ellos se explica así:

En el cerro mandan puros reyes. Es como nuestra nación, aquí en México. Aquí, tenemos un presidente de la República, pero hay otras naciones y ahí mandan otros, así están ellos. Hay que nomás pensarlo como aquí: aquí en México manda un gobierno, en otros países manda otro. Como Sadam Hussein,⁴⁸ vive en ¿dónde?... en Irak sí, él manda matar a los mexicanos, a los gringos, y los gringos tampoco se dejan, porque ellos tienen otro más arriba. Así es con los cerros: cada quien tiene su rey.⁴⁹

El Dueño del Cerro es un ser dual: es *Tlalocan Teta* y *Tlalocan Tena*. “Los dos son dueños de la Tierra”, explica don Inocencio: “En *Tlalocan* hay una persona, nosotros decimos *Tlalocan Teta*, *Tlalocan Tena*. Se aparece como un señor o una señora. *Tlalocan Tena* y *Tlalocan Teta* son dueños del agua y de los cerros”.

Generalmente se concibe que la consorte del Señor del Monte es la dueña del agua y de los animales acuáticos. Habita principalmente en los manantiales y en los ríos. Bajo su dominio están las aguas terrestres: los ríos, los manantiales, los arroyos, puesto que las aguas celestes —la lluvia específicamente— le pertenecen al Dueño del cerro, que es *Tlalocan Tena*.

Tlalocan Tena está donde hay agua, ahí, donde nunca se seca. Ahí se presenta una persona, una mujer, ésa es *Tlalocan Tena*, se llama *Achane*. Donde está, ahí

⁴⁸ La entrevista se realizó pocos días antes de comenzar la guerra de Irak. Los noticieros abordaban constantemente este tema, por lo que don Epitacio utilizó a Hussein como un referente para explicarme la relación entre los cerros.

⁴⁹ Don Epitacio, Tlacotepec de Díaz, abril de 2002.



Presentando la ofrenda.

te espantas; si vas a estar ahí a mediodía se te va a presentar porque sale a lavar, oyes cómo está trajinando. A las seis de la tarde también se oye. A esas horas es cuando mero sale.⁵⁰

Esto nos lleva a pensar en la antigua relación prehispánica entre *Tláloc* y *Chalchiuhtlicue*.⁵¹ Él estaba vinculado al plano celeste, nos dice Sahagún:⁵² “Tenían que él daba las lluvias para que regasen la tierra, mediante la cual se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos; también tenían que él enviaba el granizo y los relámpagos y rayos y tempestades del agua y los peligros de los ríos y la mar”. Mientras que a *Chalchiuhtlicue*:

pintábanla como a mujer, y decían que era hermana de los dioses de la lluvia que llaman *Tlaloques*; honrábanla porque decían que tenía poder sobre el agua de la mar y los ríos, para ahogar a los que andaban en esas aguas y hacer tempestades y torbellinos en el agua, y anegar los navíos y barcos y otros casos que andan por el agua.⁵³

La dualidad como rasgo característico de las deidades mesoamericanas se encuentra también en la Dueña del Agua, quien, aunque algunas veces toma forma masculina, su naturaleza es femenina. Generalmente se le imagina como una mujer de largos cabellos, algunos dicen que dicha cabellera es rubia, otros que es más bien negra. En la Sierra Negra, la Dueña de las Aguas es *Achane*; quien la ha visto sabe que tiene cola de pescado y una belleza singular. Quizá sea ésta su principal característica con la que cautiva y seduce a los hombres que logran verla; sin embargo, esto no es más que un engaño, una trampa.

A los hombres a quienes seduce los lleva a sus dominios y los condena a vivir en el interior de los cerros como peones del Dueño del Monte. Su manera predilecta de atraparlos es apareciéndoseles cuando salen a cortar leña, o cuando regresan por la noche de una fiesta, momentos en que adopta forma de mujer y oculta su cola de pescado. Al tener contacto carnal con ella, los hombres mueren, o despiertan en el interior del cerro. Otras veces, cuando ellos van a pescar o pasan cerca de los ríos caudalosos, *Achane* aparece sentada en una piedra a la mitad del río, y ellos “como encantados” se lanzan a tratar de alcanzarla, e inevitablemente se ahogan, puesto que ella forma fuertes remolinos que les impiden salir del agua.⁵⁴ Quienes mueren ahogados se van al interior del cerro, donde quedan convertidos en “bestias de carga”, en “pastores” o en “policías”. Ahí se queda su alma para siempre.

LOS DUENDES

Otro tipo de seres, aunque de menor jerarquía, son los “duendes”. Habitan en cuevas, manantiales y árboles. Al hallarse en los umbrales entre ambos mundos, su peligrosidad se incrementa; la cercanía a dichos espacios denota una situación de riesgo para quien transita cerca o dentro de ellos.

⁵⁰ Don Inocencio, Tlacotepec de Díaz, abril de 2003.

⁵¹ Autores como Félix Báez-Jorge, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1992; James W. Dow, *Santos y supervivencias*, México, INI/Conaculta, 1ª reimp. (Presencias, 31), 1990, pp. 98-99; Jacques Galinier, *op. cit.*, pp. 582-583 y Alain Ichon, *op. cit.*, p. 134, asocian a la Sirena que aparece en diversos grupos étnicos con las deidades nahuas prehispánicas: *Chalchiuhtlicue* o *Uixtocíhuatl*, la diosa de la sal.

⁵² *Op. cit.*, p. 32.

⁵³ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁴ Hay una fuerte relación entre los dueños del agua y los remolinos. Véase Alessandro Lupo, *op. cit.*, p. 351; y Rafael Martínez de la Cruz, “Apanchaneh: Señora del Agua. Ritual y cosmovisión entre los nahuas de Chicotepec”, Xalapa, Universidad Veracruzana, tesis de antropología, 2000, p. 72.



Los piskales o fiscales totonacos salen cada fin de semana con una imagen a recorrer la cabecera municipal para recoger limosnas, Huehuetla.

Los seres a quienes llaman en los pueblos “duendes”⁵⁵ comparten sus atribuciones con los dueños. “Son ayudantes o guardianes —los totonacos los llaman soldados o peones—, delegados por las deidades superiores para representarlos en cada elemento de su dominio: cielo, agua, tierra cultivada, monte...; o cerca de cada ser animado o inanimado... Se trata de subdeidades, no creatrices sino protectoras”.⁵⁶

En general se conciben como tramposos y mal intencionados. Su relación con los seres humanos no es de cordialidad. Generalmente toman forma humana, su estatura es menor que la normal⁵⁷ y siempre hay algo que los hace diferentes. Se les imagina:

con la cabeza plana, aguada, hueca, muestra de su carencia de sesos, y se dice que son capaces de atrapar al ser humano y devorarle el cerebro. Los hay pequeños,

⁵⁵ En toda Mesoamérica se habla de estos pequeños duendes. Están relacionados con el agua, los cerros, las cuevas y los árboles. Laurencia Álvarez Heydenreich, *op. cit.*, pp. 121-122; Antonio García de León, *op. cit.*, p. 296; Marcela Olavarrieta, *op. cit.*, p. 83; Ortwin Smailuss, “El concepto de los espíritus del monte (*aluxoob*) en la mitología de los mayas yucatecos modernos”, en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, INAH, vol. 3, pp. 218-219, entre otros.

⁵⁶ Alain Ichon, *op. cit.*, p. 153.

⁵⁷ La diferencia de tamaño entre los duendes y los Señores del *Tálokan* que menciona Tim Knab en “Geografía del inframundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IIN, UNAM, vol. 21, p. 52, la interpreta José Alcina como una cuestión jerárquica entre los *tloaques* prehispánicos y las deidades *Tlaloc-Chalchiuhtlicue*. Véase José Alcina Franch, “Tlaloc y los tloaques en los códices del México central” en *Estudios de cultura náhuatl*, México, IIN, UNAM, vol. 25, p. 31.

de larguísimos cabellos, muy claros o muy oscuros de piel, de cabeza crespa, de pies invertidos, chifladores, y todos salen a determinadas horas de día o de la noche de las aguas, de las oquedades o de los árboles...⁵⁸

Todos tienen la capacidad de transformarse, de aparecer y desaparecer en un instante, de “encantar” a las personas “débiles de espíritu” para llevarlas al interior de los cerros —la que pareciera ser su misión principal—; algunas veces logran ahogarlas o perderlas en el monte; asimismo, pueden tener relaciones sexuales con las mujeres que habitan en las orillas del pueblo. Son los *tricksters* que definen Signorini y Lupo: “desatento, ávido, ladrón, ferozmente burlón y vengativo”.⁵⁹

Sahagún menciona algo relacionado con ello cuando describe a aquellos que iban “al paraíso terrenal”, el *Tlalocan*: “... y allí viven unos dioses que se llaman *Tlaloque*, los cuales se parecen a los ministros de los ídolos que traen cabellos largos. Y los que van allá son los que matan los rayos o se ahogan en el agua y los leprosos, bubosos y sarnosos, gotosos e hidrópicos”.⁶⁰ El destino de estos individuos, elegidos por *Tláloc* y *Chalchiuhtlicue*, era compartir la esencia de los dioses. Al ser “tocados” por el rayo o morir ahogados se impregnaban de su fuerza y participaban de su naturaleza. Actualmente los nahuas de Tlacotepec de Díaz creen que la gente que es robada por los *mendez* (duendes) o que muere ahogada participa de la “materia ligera” de éstos. El relato siguiente da muestra de ello:

A la mamá de don Fidencio se la llevaron al monte [refiriéndose a los *mendez*], pero no se murió. Ahorita está viva, pero ya no es como nosotros, ya la cambiaron de todo. Se la llevaron para que trabaje. Se llevaron todo: su cuerpo y su espíritu, todo se lo llevaron. Se la llevan a donde están ellos. Está allá en el monte, allá adentro ellos tienen su cueva. Si uno va, no los va a ver, tienen su casa propia, son cerros como cuevas. A la gente se la llevan para adentro, se vuelven como los Dueños, nomás salen para agarrar a otras personas que se quieren llevar. Pero ahí no comen como nosotros que comemos sal, ¡ahí no! ahí ya no hay nada de eso..., pura fruta de monte, porque son como animales. Ellos no hacen lumbre. Ahí, yo creo que todo el tiempo es de noche porque no ven la claridad. Viven en la oscuridad todo el tiempo, por eso ellos salen de noche...

Al ser habitantes del “mundo otro”, los duendes son cualitativamente diferentes de los seres humanos. Su naturaleza es fría, no son “cristianos”, no hacen lumbre, no comen sal, puesto que no están bautizados, su ámbito es el de lo nocturno, de lo húmedo. El riesgo de enfrentarse a ellos aumenta por la noche, al mediodía, al amanecer y antes de la puesta del sol.

La noche es considerada como un dominio diferente en el mismo sentido que el bosque o los pastizales. Existen, en el intervalo entre la puesta y la salida del sol, marcas determinadas por el canto específico de algunas aves. Es el tiempo en que los seres de la “otra tierra” se levantan y vagan a través del mundo de los hombres.⁶¹

⁵⁸ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano*, op. cit., p. 248.

⁵⁹ Op. cit., p. 107.

⁶⁰ Fray Bernardino de Sahagún, op. cit., libro III, capítulo II, p. 207.

⁶¹ Pablo Wrigth, “Dream, Shamanism and Power among the Toba of Formosa Province”, en Jean Matteson Langdon (ed.), *Portals of Power Shamanism in South America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992, p. 154.

El peligro es básicamente que esa naturaleza fría que les es inherente los hace ser especialmente “envidiosos” del calor de los seres humanos, del *tonal*, para los nahuas. Por eso es mejor evitar alejarse de la protección del pueblo: la lejanía del centro del pueblo aumenta el riesgo de un encuentro. Al caer la noche, el pueblo mismo se vuelve un ámbito propicio para encontrarlos. El negro velo de la noche se asemeja al mundo oscuro en el que ellos viven; el sol, al estar “al otro lado del mundo”, deja desprotegido al pueblo. Entonces se internan en el corazón mismo del espacio cultural, la antítesis del monte, que es el espacio de la naturaleza.

Otra de las cualidades de los duendes es la transformación. En la Sierra Negra se dice que el *covoquichtli*⁶² es un emisario del Dueño del Cerro y de la Dueña del Agua. Él puede tomar forma humana, pero sus pies siempre estarán chuecos. Es

⁶² El joven del árbol. De *Covitl*, ‘árbol’ y *oquichtli*, ‘joven’.



Los cargos son importantes en la organización de los indígenas.

un experto en la transformación, un *transforming trickster* “que explota sus propias dotes sobrenaturales a objeto de mofarse de las personas...”⁶³. Es el “mal aire” que vive en el *amatl*. El *covoquichtli* puede tomar la forma que necesita para engañar a su víctima: generalmente se transforma en algún familiar o un conocido. A los niños se les puede aparecer cuando van a recoger la leña y, haciéndolos creer que son sus padres, sus padrinos o un amigo, les ofrecen golosinas o frutas. Cuando ellos son valientes y astutos no aceptan sus ofrecimientos y corren a protegerse en el seno del pueblo y de su hogar. A los más grandes los engatusa ofreciéndoles aguardiente, cerveza o una buena comida.

Algunos de estos seres habitaron la Tierra antes de la salida del sol. En Tlaco-tepec de Díaz, *teyome xantil*, los gentiles de piedra son los seres de una creación anterior que fue destruida. Al ordenarse el mundo con la salida del sol se convirtieron en la antítesis de la luz. Durante el día están condenados a permanecer inmóviles debajo de las piedras o de la tierra. Son la representación del caos que reinaba antes de que Dios bendijera a la tierra, a sus frutos y a los seres humanos. En ellos la ambivalencia no cabe: son malos en sí mismos, a diferencia de los dueños, que proveen a los hombres de los bienes necesarios para vivir. Los *teyome* no representan beneficio alguno para los hombres, y por ello durante mucho tiempo se convirtieron en cómplices de los brujos, quienes a cambio de sus favores los alimentaban con grandes cantidades de huevos de gallina. Cuando enferman, a alguna persona le provocan grandes dolores de cabeza que generalmente se asocian con la aparición de granos. Los ataques de los *teyome* son especialmente difíciles de curar; de hecho no todos los especialistas aceptan atender a un paciente atacado por ellos. Su asociación con los brujos los hace particularmente peligrosos.

La colocación de la ofrenda para el *Tawilate* es similar a la de Todos Santos, San Pedro Petlacotla.

⁶³ Italo Signorini y Alessandro Lupo..., *op. cit.*, p. 86.



Los *ehecame* en general son adversos al ser humano; le representan estados de aflicción y daño. Conforman el equilibrio entre el hombre y su entorno porque también, exceptuando a los *teyome*, representan el aspecto benéfico de la naturaleza. Todos estos seres “están de algún modo conectados con el mundo ctónico, que los contiene a todos, ya sea por su emplazamiento en puntos de paso entre la profundidad de la tierra... y su superficie abierta a los cielos...”⁶⁴

Además de los seres propios de la naturaleza, cierto tipo de seres del “mundo otro” pertenecieron alguna vez a este mundo. Se trata de los espíritus de aquellos que murieron asesinados o en un accidente, así como de quienes, a pesar de haber muerto en su momento, su “naturaleza” les hace dejar rastro de su maldad: los brujos y los *yolchíchic*, “corazón amargo”, es decir, aquellas personas consideradas malas, envidiosas, egoístas o que, por su rol en la sociedad, se considera que implícitamente tienen un pacto con el Demonio, la maldad por antonomasia. De alguna manera, todos estos individuos denotan lo “no bueno”; quienes mueren asesinados cosecharon enemistades a lo largo de su vida o riquezas de manera ilícita.

El destino de los muertos no es el mismo para todos. Algunos van al Infierno, el *Mictlán* para los nahuas, ahí se van los “que no tienen la sangre limpia”, dicen en Tlacotepec de Díaz. En el *Mictlán* las almas de los muertos se vuelven instrumentos del Diablo y atacan por la noche a los vivos:

Hay unos muertos que nos andan molestando, nos envidian, nosotros decimos en náhuatl *yolchichic*, éstos son como un brujo. Ellos si se mueren no mueren bien, sino que sufren. Sufren porque son malos, porque no estuvieron bien con Dios, por eso dejan mucho aire. Si son malos y ya están muertos, de todos modos vienen. Vienen y le pegan a su papá o a su mamá o, si ya es casada, al esposo.⁶⁵

Así como en la época prehispánica el destino de los muertos estaba determinado por diversos factores, actualmente quedan indicios de una morada *post-mortem* definida por la conducta o la suerte de los individuos en la tierra. Así, los “buenos” se van al cielo; los ahogados, junto con los que son robados por los duendes y los que otorgaron su alma al Dueño del Cerro a cambio de riquezas, van a morar al interior del cerro, y los asesinados y los brujos ocuparán un lugar en el Infierno.

Las creencias en torno de los muertos en Tlacotepec de Díaz aseguran que el alma (*toanima*) permanece un mes en la tierra antes de partir a su eterna morada. El camino se considera difícil: a la persona se le viste y se le ponen zapatos, puesto que tendrá que caminar mucho para alcanzar su destino final. En el ataúd se colocan siete “memelitas,”⁶⁶ una pequeña jícara⁶⁷ con agua o café, y siete granos de cacao. Las memelitas y el contenido de la jícara le permitirán al alma alimentarse a lo largo del camino; el “cacao es su dinerito”:

Cuando vamos a despedirnos del difuntito le decimos: “Aquí está tu ofrenda. Toma, para que no te falte nada de comer ni de tomar. Para que tengas con que pagar. Para que no pidas allá a donde llegas, tú ya llevas todo lo que se necesita allá. Tú no le vas a pedir a nadie, tú ya lo llevas todo”. Si a él le gustaba

⁶⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁶⁵ Doña Irene, Tlacotepec de Díaz, diciembre de 2001.

⁶⁶ Son una especie de tortillas de tamaño pequeño y de mayor espesor que éstas.

⁶⁷ Del nahua *xicalli*. Recipiente cóncavo fabricado con la corteza del fruto de la güira.

mucho lo que hacía en esa Tierra le ponen todo, aguja e hilo si es mujer,⁶⁸ y al hombre su moruna.⁶⁹

En este mes de liminaridad, las almas vagan en la tierra, especialmente cerca de su casa y de la de parientes muy cercanos, se aparecen en sueños a niños y adultos o se les escucha por la noche. Es una negativa a irse, pero después del novenario y de “levantar la cruz” el alma entiende que es momento de partir, y retornará a la tierra en la Fiesta de Todos Santos. Sin embargo, los que mueren asesinados, los brujos y los *yolchichic* continúan vagando por la tierra, “ellos nunca encuentran descanso”. Entonces es que se vuelven hostiles hacia los vivos, pueden ocasionar que la persona se espante provocando con ello la pérdida de su *tonal*, una de las entidades anímicas del ser humano, o bien, en su calidad etérea, “porque ellos ya son puro espíritu”, introducirse al cuerpo de la persona ocasionándole malestares. Los *aires de muerto* por su calidad fría y sutil se vuelven perjudiciales para los seres humanos; su carencia de calor los convierte en “seres codiciosos de todo lo que alegra la vida terrenal (luz, calor, perfumes, sabores, colores, etcétera)”.⁷⁰

Los seres que he mencionado representan —en mayor o menor medida— un peligro para los seres humanos. Son fuerzas dañinas que influyen en la actividad de las personas. Esta relación deriva de “su naturaleza totalmente fría, capaz de apagar por oposición ‘térmica’, como si fuera su antimateria, toda chispa vital en el cuerpo de los vivos. Por ello se les define genéricamente como *ehcame*, aires, subrayando su cualidad imperceptible, etérea, y su pertenencia al ámbito del inframundo, caracterizado por la polaridad fría y oscura”.⁷¹ Son seres cuya naturaleza los vincula con la tierra o el agua, por lo cual se vuelven “ávidos del *tonalli*, fuerza de origen celeste”.⁷² Buscan con ello disminuir su frialdad, alcanzar el equilibrio térmico que caracteriza al ser humano en condiciones óptimas de salud.

El mundo humano está relacionado con el “mundo otro”, que influye en la vida del hombre sobre la tierra. Los límites de nuestro mundo se difuminan con los de ellos; son mundos interconectados. Los habitantes del “mundo otro” castigan y premian; los seres humanos les ofrecen objetos de los que ellos carecen. Dice James Dow para el caso de los otomíes que “el rasgo más importante de los seres que pueblan el mundo es que son entes sociales con quienes el hombre puede tener relaciones. Los hombres son solamente una clase de seres y pueden tener relaciones sociales con otras clases de seres”.⁷³ Su cosmovisión implica mantenerse en contacto con ellos, son parte de la naturaleza, del mundo y, por tanto, hay normas para conducirse hacia ellos.

La gran particularidad de las cosmovisiones indígenas es que en ellas se concibe una intensa interacción entre los seres humanos y el mundo que los rodea. Todo forma parte del equilibrio universal. Su cosmovisión explica su actuar, su forma de entender la realidad y conducirse frente a ella. Es el eje que orienta su vida diaria, sus actividades rituales. Son formas particulares de “ver el mundo”, formas eficaces y verdaderas.

⁶⁸ A pesar de que en Tlacotepec las mujeres no se dedican a bordar o a tejer como en otras comunidades donde la actividad textil permanece vigente, se sigue mencionando que se les colocan aguja e hilos. Esto nos recuerda al *Cihuatlampa*, lugar donde ellas se dedicaban a hilar o realizar otras actividades propias de las mujeres.

⁶⁹ Don Inocencio, Tlacotepec de Díaz, abril de 2003.

⁷⁰ Alessandro Lupo, *op. cit.*, p. 356.

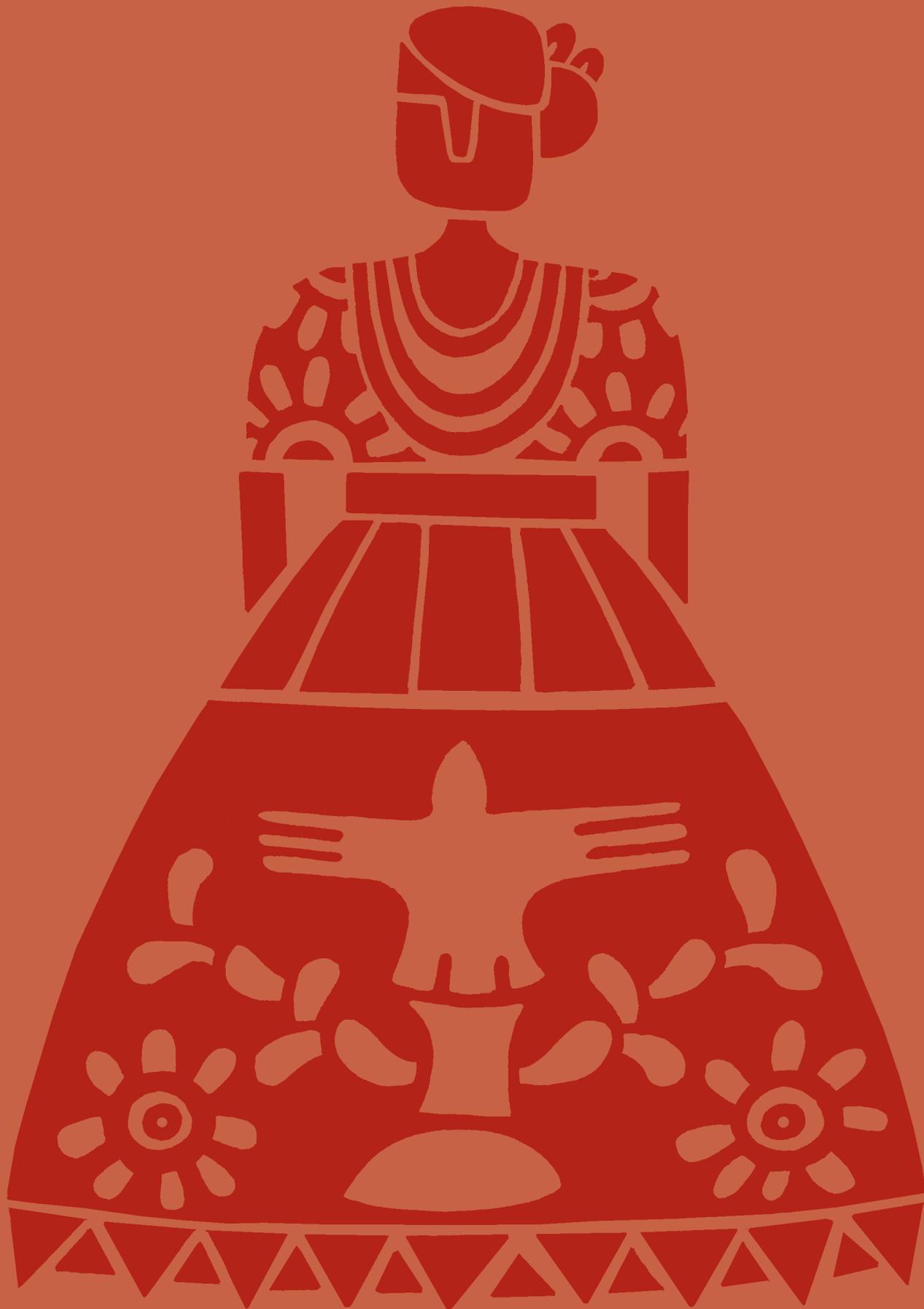
⁷¹ *Idem.*

⁷² Alfredo López Austin, *Cuerpo humano...*, *op. cit.*, p. 248.

⁷³ *Op. cit.*, p. 95.



Cuando los problemas de la vida totonaca recaen sobre los hombros como pesada oscuridad, siempre se puede recurrir a la luz de la cera que ilumina nuestro vivir, Caxhuacan.



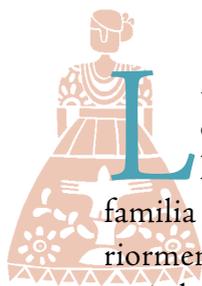
El uso de la lengua indígena y la educación. Del integracionismo estatal a las alternativas indígenas

JAIME MONDRAGÓN*

La elocuencia, otrora tan ligada a la vida pública habíase divorciado de ésta y convertido en una máquina de fórmulas estereotipadas y de inútil parloteo. Séneca reprobará una enseñanza que no prepara hombres para la vida sino solamente alumnos para la escuela, y Juvenal se mofará de esos pretendidos profesores de declamación.

Si no es mucho lo que podemos decir a favor de aquella didáctica formalista, menos aún podemos aprobar sus métodos. A uno de los maestros, a cuya escuela concurrió, lo inmortalizó Horacio con el epíteto de “plagosus”. Y no precisamente porque sólo él pegase a sus alumnos; todos empleaban el mismo sistema, todos eran “plagosi”.

[...] Pese a tan poco halagüeña descripción de los maestros y escuelas de la época, Horacio, al igual que tantos otros contemporáneos suyos, se formó cumplidamente y adquirió una cultura bastante sólida. Lo cual se explica porque, más que en las escuelas públicas, al lado de maestros que se limitaban a repetir desvaídamente una retahíla de nociones vacuas, se abrevó nuestro vate en los círculos literarios y filosóficos que daban tono al ambiente cultural de la Roma de entonces.¹

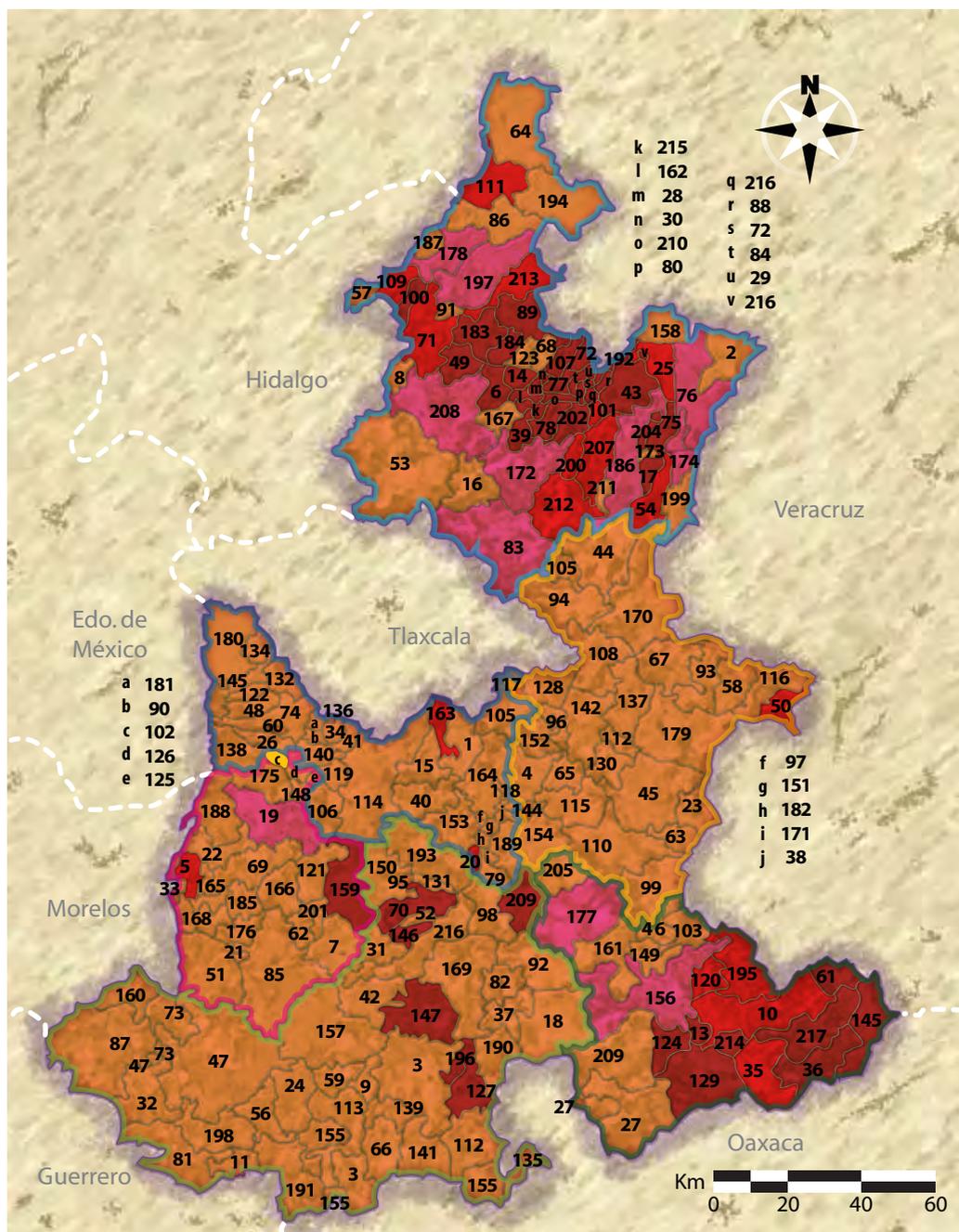


LA EDUCACIÓN, COMO UNA DE LAS INSTITUCIONES MÁS IMPORTANTES de las sociedades, permite introducir a los individuos dentro de todas las esferas de la vida comunitaria. Mientras que tradicionalmente la familia se había encargado de iniciar la educación de las niñas para posteriormente encomendársela a otros segmentos sociales especializados, en las sociedades modernas han sido el Estado —por medio de la escuela— y la Iglesia quienes se han apropiado de este papel. Actualmente asistimos a cambios estructurales en los que los grandes *capitales* —léase “neoliberalismo” — se han apropiado del papel de educadores de unas sociedades cada vez más jerarquizadas, consumistas e individualizadas, es decir, *globalizadas*, sobre todo a través de los medios de comunicación masiva.

En este escrito pretendemos mostrar la incapacidad de la educación estatal —particularmente en Puebla— para desarrollar estrategias que capaciten a los indígenas

* ITESUR-UAEM/IFTF/Alumno del Posgrado Integrado en Historia y Etnohistoria, ENAH.

¹ Francisco Montes de Oca, “Estudio preliminar”, en *Horacio. Odas y éposos. Epístolas, Arte poética*, México, Porrúa, 1977.



Municipios

Densidad de la presencia indígena:

- Sin población indígena
 - Población indígena dispersa
 - Menos de 40% de población indígena y más de 5 000 indígenas en números absolutos
 - De 40 a 69% de población indígena
 - Más de 70% de población indígena
- Sierra Norte
 - Llanos de San Juan y San Andrés
 - Valle Poblano
 - Valles de Atlixco y Matamoros
 - Valle de Tehuacán
 - Mixteca
- División municipal

MAPA 9. Municipios.

CUADRO 4
REGIONES POBLANAS Y SUS MUNICIPIOS

Sierra Norte		Sierra Norte		Mixteca	
2	Acateno	186	Tlatlauquitepec	3	Acatlán
6	Ahuacatlán	187	Tlaxco	9	Ahuehuetitla
8	Ahuazotepec	192	Tuzamapan de Galeana	11	Albino Zertuche
14	Amixtlán	194	Venustiano Carranza	18	Atexcal
16	Aquixtla	197	Xicotepec	24	Axutla
17	Atempan	199	Xiutetelco	47	Chiautla
80	Atlequizayan	200	Xochiapulco	52	Chigmecatitlán
25	Ayotoxco de Guerrero	202	Xochitlán de Vicente S.	55	Chila
28	Camocuautla	204	Yaonáhuac	56	Chila de la Sal
29	Caxhuacan	207	Zacapoaxtla	59	Chinantla
49	Chiconcuautla	208	Zacatlán	31	Coatzingo
53	Chignahuapan	210	Zapotitlán de Méndez	32	Cohetzala
54	Chignautla	211	Zaragoza	37	Coyotepec
30	Coatepec	212	Zautla	42	Cuayuca de Andrade
39	Cuautempan	213	Zihuateutla	66	Guadalupe
43	Cuetzalan del Progreso	215	Zongozotla	70	Huatlatlauca
64	Francisco Z. Mena	216	Zoquiapan	73	Huehuetlán el Chico
68	Hermenegildo Galeana			150	Huehuetlán el Grande
57	Honey			79	Huitziltepec
71	Huachinango			81	Ixcamilpa de Guerrero
72	Huehuetla			82	Ixcaquixtla
75	Hueyapan	Valles de Atlixco y Matamoros		87	Jolalpan
76	Hueytamalco	5	Acteopan	92	Juan N. Méndez
77	Hueytlalpan	7	Ahuatlán	95	La Magdalena Tlatlauquitepec
78	Huitzilán de Serdán	19	Atlixco	98	Molcaxac
83	Ixtacamaxtitlán	21	Atzala	112	Petlalingo
84	Ixtepec	22	Atzitzihuacán	113	Piaxtla
86	Jalpan	51	Chietla	127	San Jerónimo Xayacatlán
88	Jonotla	33	Cohuecán	131	San Juan Atzompa
89	Jopala	62	Epatlán	135	San Miguel Ixitlán
91	Juan Galindo	69	Huaquechula	139	San Pablo Anicano
100	Naupan	85	Izúcar de Matamoros	141	San Pedro Yeloixtlahuaca
101	Nauzontla	121	S. D. la M. Tochimiltzingo	146	Santa Catarina Tlaltempan
107	Olintla	125	San Gregorio Atzompa	147	Santa Inés Ahuatempan
109	Pahuatlán	126	San Jerónimo Tecuanipan	155	Tecomatlán
111	Pantepec	133	San Martín Totoltepec	157	Tehuizingo
123	San Felipe Tepatlán	148	Santa Isabel Cholula	160	Teotlalco
158	Tenampulco	159	Teopantlán	169	Tepexi de Rodríguez
162	Tepango de Rodríguez	165	Tepemaxalco	190	Totoltepec de Guerrero
167	Tepetzintla	166	Tepeojuma	191	Tulcingo
172	Tetela de Ocampo	168	Tepexco	193	Tzicatlacoyan
173	Teteles de Ávila Castillo	175	Tianguismanalco	196	Xayacatlán de Bravo
174	Teziutlán	176	Tilapa	198	Xicotlán
178	Tlacuilotepec	185	Tlapanalá	203	Xochitlán Todos Santos
183	Tlaola	188	Tochimilco	206	Zacapala
184	Tlapacoya	201	Xochiltepec		

CUADRO 4 (continuación)
REGIONES POBLANAS Y SUS MUNICIPIOS

Valle Poblano		Valle de Tehuacán		Llanos de San Juan y San Andrés	
1	Acajete	10	Ajalpan	4	Acatzingo
15	Amozoc	13	Altepeixi	12	Aljojuca
20	Atoyatempan	27	Caltepec	23	Atzitzintla
26	Calpan	46	Chapulco	99	Cañada Morelos
48	Chiautzingo	35	Coxcatlán	45	Chalchicomula de Sesma
34	Coronango	36	Coyomeapan	50	Chichiquila
40	Cuautinchán	61	Eloxochitlán	58	Chilchotla
41	Cuautlancingo	103	Nicolás Bravo	38	Cuapixtla de Madero
60	Domingo Arenas	120	San Antonio Cañada	44	Cuyoaco
74	Huejotzingo	124	San Gabriel Chilac	63	Esperanza
90	Juan C. Bonilla	129	San José Miahuatlán	65	General Felipe Ángeles
97	Mixtla	145	San Sebastián Tlacotepec	67	Guadalupe Victoria
102	Nealtican	149	Santiago Miahuatlán	93	Lafragua
104	Nopalucan	156	Tehuacán	94	Libres
106	Ocoyucan	161	Tepanco de López	96	Mazapiltepec de Juárez
114	Puebla	177	Tlacotepec de Benito J.	105	Ocoatepec
119	San Andrés Cholula	195	Vicente Guerrero	108	Oriental
122	San Felipe Teotlancingo	205	Yehualtepec	110	Palmar de Bravo
132	San Martín Texmelucan	209	Zapotitlán Salinas	115	Quecholac
134	San Matías Tlalancaleca	214	Zinacatepec	116	Quimixtlán
136	San Miguel Xoxtla	217	Zoquitlán	117	Rafael Lara Grajales
138	S. Nicolás de los Ranchos			118	Los Reyes de Juárez
140	San Pedro Cholula			128	San José Chiapa
143	San Salvador el Verde			130	San Juan Atenco
151	Santo Tomás Hueyotlipan			137	San Nicolás Buenos Aires
153	Tecali de Herrera			142	San Salvador el Seco
163	Tepatlatxco de Hidalgo			144	San Salvador Huixcolotla
164	Tepeaca			152	Soltepec
171	Tepeyahualco de Cuauh.			154	Tecamachalco
180	Tlahuapan			170	Tepeyahualco
181	Tlaltenango			179	Tlachichuca
182	Tlanepantla				
189	Tochtepec				

Tomado de "Estimaciones de la población indígena a partir de la base de datos de INEGI", XII Censo general de población y vivienda, México, INI-Conapo, 2000.

para enfrentarse a los retos de la *posmodernidad*, manteniendo su bagaje cultural e impulsándolo por medio del uso de su lengua, su lectura y escritura, entre otras cosas. Tratamos también de describir las alternativas de revitalización cultural y lingüística que proponen los indígenas y otras instancias académicas y religiosas.

Una de las características más importantes y controvertidas de la etnicidad en México es el uso de la lengua autóctona en las comunidades, la lecto-escritura y el papel que en ello desempeña la educación oficial. En México, y en el estado de Puebla en particular, la infraestructura educativa estatal enfocada a los indígenas ha mostrado incapacidad estructural, además de falta de voluntad, para impulsar el respeto y la convivencia en igualdad de condiciones. Esta *incapacidad* es parte del proyecto estatal —el viejo indigenismo— de *integrar* las diferentes culturas en una nación homogénea, uniforme, y en 70 años ha obtenido claros resultados. Ahora asistimos al surgimiento de alternativas reivindicativas de las minorías in-

GRÁFICA 4
PORCENTAJE RELATIVO DE HABLANTES DE LENGUAS INDÍGENAS POR MUNICIPIO
COMPARACIÓN REGIONAL



Las categorías se refieren a la característica municipal en términos de densidad de la presencia indígena.

- Más de 70% de población indígena.
- De 40% a 69% de población indígena.
- Municipios con menos de 40% de población indígena y más de 5000 indígenas en números absolutos.
- Población indígena dispersa.
- Sin población indígena.

Diseño basado en "Estimaciones de la población indígena a partir de la base de datos de INEGI", XII Censo general de población y vivienda, México, INI-Conapo, 2000.

dígenas —una especie de *revancha*— que han visto en el impulso del uso de su lengua y de la lecto-escritura una de sus tareas más importantes.

POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS Y EDUCACIÓN

Existe una estrecha relación entre la lengua y la cultura, es decir, entre la forma en que se estructuran el habla cotidiana, la cosmovisión y las costumbres. En ese sentido, el mantenimiento del uso cotidiano y persistente de las lenguas originales de los pueblos indígenas de México, como una estrategia de *sobrevivencia* cultural —y física— de larga duración, ha sido uno de los principales obstáculos para la implantación de los proyectos encaminados a integrar culturalmente a las comunidades indígenas en la "sociedad nacional", y a impulsarlas tanto en la Colonia, como en el México independiente, posrevolucionario y contemporáneo. La educación escolarizada estatal ha sido entonces, como ya había expuesto Althusser,²

² "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", en *La filosofía como arma de la revolución*, México, Ediciones de Pasado y Presente (Cuadernos de Pasado y Presente, 4), 1979 [1968], pp. 97-141. Para Martin Carnoy, *La educación como imperialismo cultural*, México, Siglo XXI (Educación), 1993 [1974], la escuela, desde sus orígenes, ha tenido un papel ideológico en el *imperialismo* y el *colonialismo*, legitimada por una sociedad enajenada que no concibe otras herramientas educativas.

CUADRO 5
COBERTURA E INFRAESTRUCTURA DE LA EDUCACIÓN INDÍGENA EN PUEBLA

Modalidad	Centros de trabajo	Docentes	Alumnos	Padres de familia
Educación Inicial	57	58	1404	1666
Educación preescolar	910	1435	36666	NA
Educación primaria	666	2023	69332	NA
Escuela-albergue	52	470		NA
Albergue	32	33		NA
Centros de educación primaria y capacitación para niñas y niños indígenas	2	21		NA
Total	1719	4040	107402	1666

Tomado de "Situación actual de la educación indígena en el estado", SEP-Puebla, en www.sep.pue.gob.mx.

el aparato ideológico más eficiente encargado de esta labor, y la discusión ha girado en torno, no a los fines, sino a los medios de llevarla a cabo:

Desde la conquista española, las acciones educativas emprendidas por los sucesivos gobiernos entre la población indígena han tenido como signo dominante la búsqueda de la homogeneidad cultural; sin embargo, las políticas para alcanzar este fin dependieron de las diversas concepciones que se tenían del significado y fines de la colonización.³

En los inicios del virreinato, y como parte de la "urgencia" de la cristianización y educación de la heterogénea población indígena, se llevó a cabo una estrategia que consistía en aprender las lenguas aborígenes, lo que produjo varios textos; otra estrategia fue enseñar a los hijos de los caciques el castellano y múltiples artes y oficios para que fueran ellos quienes *educaran* en la nueva cultura a sus propias poblaciones. Pero desde finales del siglo XVII se llevó a cabo una política de imposición extensiva del español por medio de estrategias coercitivas.⁴

Guillermo Cruz refiere que, incentivados por la política lingüística inicial del virreinato, en el *norte de Puebla* —la parte noroeste de la Sierra Norte— los agustinos fray Alonso de Borja y fray Juan Bautista de Moya fueron los primeros que aprendieron las lenguas nativas —sobre todo náhuatl y otomí— para impartir la enseñanza religiosa. Pedro Romero de Bazán, un cura de Acaxochitlán declaró en 1569 que "predicaba y confesaba en mexicano, totonaco y otomí".⁵ Sin embargo, el complejo entramado lingüístico de la región terminó por agotar los esfuerzos de los religiosos lingüistas que, pese a todo, hicieron esfuerzos por implantar el *mexicano* como *lingua franca*. A pesar de que la región seguiría siendo un bastión de diversidad lingüística, el castellano se imponía cada vez más como la lengua oficial:

³ María Luisa Acevedo Conde et al., *Educación interétnica*, México, INAH (Antropología Social, Colección Científica, 320), 1996, p. 25.

⁴ *Ibid.*, pp. 17-20, 25-26.

⁵ Guillermo Garrido Cruz, "Las políticas lingüísticas en el norte de Puebla desde la época prehispánica hasta el Imperio de Maximiliano", en Elio Masferrer Kan et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Norte*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla. Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, p. 43.

Durante los siguientes años de la administración colonial, la política lingüística de la corona española osciló de manera ambivalente, a veces a favor de las lenguas indígenas, en otros casos en contra de éstas, privilegiando por medio de decretos y expedición de cédulas reales la imposición y uso del castellano, idioma en que los indígenas deberían ser adoctrinados e instruidos en la lectura y escritura, sobre todo para desterrar la “idolatría y costumbres antiguas”.⁶

Por una u otra razón y a pesar de los obstáculos, el esfuerzo de los religiosos logró que se produjeran “artes, vocabularios y gramáticas” tanto del norte de Puebla como de la Sierra Norte en su conjunto: el *Arte de la lengua mexicana*, de don Rafael Sandoval; *Arte de la lengua totonaca*, de autor desconocido; *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe*, de fray Alonso Urbano; y *Arte, gramática, catecismo y muchos otros trabajos*, de Juan de Grijalva.⁷

En la época independiente y como parte del esfuerzo por crear una nación igualitaria, laica y progresista, se declaró:

La educación debe ser gratuita y obligatoria porque se consideraba que todos los habitantes del país eran iguales ante el Estado y la sociedad, con el único objetivo de formar un solo tipo de mexicanos, sin tomar en cuenta que había muchos grupos indígenas que tenían otras lenguas como maternas. Se implantó como lengua nacional el español y una educación de tipo occidental.⁸

Garrido descubre que, agraviados tanto por los liberales como por los conservadores, los indígenas de la Sierra Norte vieron en Maximiliano la posibilidad de mantener vigente el uso de sus lenguas. Maximiliano, “lingüista aficionado”, vio en ellos a unos aliados en su proyecto de nación. Impulsó el uso del náhuatl como lengua franca en las publicaciones de leyes —que se leían a los indígenas—, además de la presencia de traductores en la subprefectura de Huauchi-

⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, México, SEP (Sepsetentas), 1973.



Las autoridades tradicionales totonacas trascienden fronteras políticas y geográficas uniendo a los diferentes pueblos, Zozocolco de Hidalgo.

nango.⁹ De cualquier manera, las pugnas políticas y los enfrentamientos bélicos le impidieron llevar a cabo cualquier proyecto educativo relacionado con los pueblos indígenas, proyecto que no fue retomado sino en el periodo posrevolucionario, como parte de las políticas del *indigenismo* mexicano.

El indigenismo partía de una necesidad muy clara: después de los agravios y el desastre étnico del virreinato y las invasiones y guerras siguientes, era urgente crear una nueva sociedad patriota y unida que pudiera enfrentar los nuevos retos económicos que se preveían, es decir, debía alcanzar el “progreso”. Uno de los obstáculos para lograr este fin era la abigarrada población indígena, a la que se debía integrar como una prioridad. Los indígenas habían sido obligados a perder las bases materiales e ideológicas de su antigua cultura, pero mantenían una importante fuerza integradora: su *identidad*, que les permitió mantener los patrones culturales que consideraron indispensables, y crearlos y recrearlos constantemente ante las nuevas condiciones económicas, políticas y sociales. Así, la “redención” de las “arcaicas” sociedades indígenas fue impulsada en ese momento por ideólogos hispanistas —Vasconcelos, Junco (“Lo Cortés no quita lo Cuauhtémoc”)— que veían en el mestizaje la solución a la problemática que se enfrentaba, lo cual se lograría principalmente por medio de estrategias educativas,¹⁰ que oscilaban entre

⁹ Guillermo Garrido Cruz, *op. cit.*, p. 47.

¹⁰ Véase Mercedes Olivera (coord.), *Indigenismo y lingüística. Documentos del foro “La política del lenguaje en México”*, México, UNAM, 1980.

LOS NOMBRES DE LUGAR EN LENGUAS INDÍGENAS DEL NORTE DE PUEBLA

GUILLERMO GARRIDO*

EL ESTUDIO DE LOS NOMBRES DE lugar nos ofrece mucha información acerca de la estructura de la lengua y su contacto con otras lenguas, así como de la cultura, la historia, las migraciones y la fundación de los pueblos. En efecto, los nombres suelen estar relacionados con la historia y la cultura de sus habitantes. ¿Por qué la gente reconoce determinado lugar con cierto nombre?, ¿se toman en cuenta sus características geográficas?, ¿fueron los grupos dominantes quie-

nes nombraron los lugares?, ¿en qué lengua se les dio el primer nombre?

En el norte de Puebla, subregión noroeste de la Sierra Norte, encontramos nombres en náhuatl, otomí, totonaco y en menor medida en tepehua. Todos se usan en la actualidad cuando se habla en la lengua respectiva. La gran mayoría de los pueblos históricos de origen prehispánico tienen nombre con correspondencia de significado total o parcial en otomí y náhuatl y en algunos casos su correspondiente nombre en totonaco o tepehua, es decir, son traducciones literales (calcos). Existen sin embargo nombres

de importantes pueblos antiguos de tradición histórica prehispánica que fueron llamados de distinta manera. Muchos pueblos aparecen en la *Matrícula de Tributos*, el *Códice de Xicotepetec* y otros documentos pictográficos coloniales con su glifo respectivo.

Los nombres de tipo descriptivo hacen referencia a la geografía del lugar y a la naturaleza; designan pueblos, parajes, ríos, montañas, caminos, cañadas, accidentes geográficos, etc. Algunos tienen nombres de instrumentos musicales de origen prehispánico como el *huéhuatl* o la flauta de carrizo. Otros llevan nombres de juegos y de-

* Historiador por la BUFP. Maestro en lingüística indoeuropea, CIESAS.



Dos planas de "A"

portes mesoamericanos como el *tlachtli* (juego de pelota). Hay topónimos que tienen nombres de animales cuyo *hábitat* es la región (serpientes, insectos, aves y mamíferos) y varios más llevan nombres de la flora local. Se da el caso de nombres de lugar con referencia a los astros, como la luna, el sol y las estrellas; mientras otros incluyen números. A continuación daremos listas parciales de algunos nombres en las tres lenguas. La mayoría fue registrada en conversaciones informales o por preguntas directas. En la primera columna aparecen agrupamientos relacionados; en la segunda se encuentran los nombres nahuas, que casi siempre son los nombres oficiales; en la tercera están sus correspondientes otomíes y en la cuarta, en el caso de que se conozca, su nombre en totonaco o tepehua. En la última columna se presenta el significado en español. A menos que se indique lo contrario (áreas vecinas), los lugares son pueblos del norte de Puebla y todos están escritos con alfabeto tradicional.

El significado del topónimo de Tlaxpanaloya, Naupan, deriva en náhuatl de *Ochpanistli*, 'barrimiento'; entre los antiguos mexicanos era el decimoprimer mes del año y fiesta dedicado a *Tehuinan* o *Toci*; comenzaba el 21 de agosto y terminaba el 9 de septiembre. En otomí, el topónimo lleva la palabra para 'escoba'. Existe una referencia en el *Códice de Huichapan* de los nombres de los meses del calendario mesoamericano otomí (el undécimo mes corresponde al *ochpanistli*, 'barrimiento' mexicana) es *Ambaxi* ('baxi es escoba en otomí de la Sierra). En idioma totonaco *takgpahnante* también se refiere al acto de barrer o la escoba, *pahn* es la palabra para 'escoba'. Parece ser que los totonacos tenían también el *tonalpohualli* o periodo de 260 días y el año de 365 días. Para explicar este topónimo las evidencias histórico-culturales nos remiten a la fiesta del 'barrimiento' del calendario de los antiguos mesoamericanos. Posiblemente el lugar fue un santuario dedicado a la deidad *Toci*. En Tlaxpanaloya la población

era mayoritariamente totonaca en el siglo XVI, pero en la actualidad sólo se habla náhuatl con gran vitalidad.

Acerca de Tlaxco, el topónimo náhuatl Tlach-co, deriva de *tlachtli*, el deporte mesoamericano por excelencia. Se jugaba con una pelota de hule de aproximadamente cinco kilogramos. En náhuatl, de *olli* ('hule') se deriva *ollama*, vocablo para 'juego de pelota'. El nombre de este lugar en otomí es *Ndòxëi*; *n-* es el locativo, *dò* significa 'piedra', pero también puede significar cualquier objeto 'redondo y duro', y de esta forma era la pelota de hule para jugar *tlachtli*; *xëi* se deriva de la palabra para 'hule', *gisëi*, término que designa también al árbol (*Castilla elastica*) de donde se extrae el látex. Literalmente el nombre en otomí de esta población significa 'Lugar del objeto (redondo y duro) de hule'; menos literal, 'Lugar de la pelota de hule' o 'En la cancha del juego de pelota'.

Mecapalapa tiene hablantes de totonaco, otomí y tepehua; este último grupo lingüístico resultó de la

CUADRO 6
LOS NOMBRES DE LUGAR EN LENGUAS INDÍGENAS DEL NORTE DE PUEBLA

Agrupamientos	Náhuatl	Otomí	Totonaco	Significado
Materia	Tenexco	Nnani	---	Cal
	Jalpan	M'bomu	---	Arena
	Tlachichilco (Ver.)	Ndäthénjai	---	Tierra roja
Características de la geografía	Atla	Ndéhe	---	Agua
	Naupan	Magu'yu	Naktatatih	Cuatro (camino)
	Tenango (Hgo.)	Nju	---	Muralla de piedra
	Atlihuacán	---	Lakputine	Agua-seco
	Zoquiapan	---	Xacuyo	Lodo/sarro
Instrumentos musicales	Huehuetla (Hgo.)	Ma'bida	---	Tambor/música
	Huilacapixtla	---	Liskgolh	Flauta (de carrizo)
Juegos o deportes mesoamericanos	Tlaxco	Ndoxëi	---	Ulama, juego de pelota
	Patoltecoya	---	---	Patolli
Fauna	Mazacoatlán	---	Ka'juquiluwa	Boa, constrictor
	Xicoteppec	T'øgäni	---	Abejorro-montaña, <i>Bombus sp</i>
	Ozomatlán	Nzupa	Ka'lipamux	Mono, <i>Ateles geoffroyi</i>
	Cuatechalotla	---	Lakstayin	Ardilla, <i>Sciurus aureogaster</i>
	Tuzancali (Ver.)	Matsubi	---	Tuza, <i>Cuniculus paca</i>
	Tutotepec (Hgo.)	Nt'økts'u	---	(Montaña de) aves
Flora	Pahuatlán	Mats'áni	---	Pahua, <i>Persea sp.</i>
	Meteppec (Hgo.)	Nzu'wada	---	Maguey, <i>Agave sp.</i>
	Nopala	---	Nakhaxit	Nopal, <i>Opuntia sp.</i>
	Ayouixcuautla	---	Naktaltsinkiwí'	Fresno, <i>Fraxinus sp.</i>
	Acoyotitla	N'ágyu	---	Acoyo, <i>Piper auritum</i>
	Tzitzicazapa	---	Kaxpayatna	Chichicastle, <i>Gronovia scandens</i>
	Acaxochitlán (Hgo.)	Madønxtñi	---	Flor-carrizo, <i>Lobelia laxiflora</i>
	Zoyatla	M'bodenthähi	---	Palma, <i>Palmae spp.</i>
	Cuauhxicala	---	Ka'limoka'x	Solandra nítida
	Cacahuatlán	---	ka'kakawan	Cachuate, <i>Arachis hypogaea</i>
	Xochitlán	---	Ka'xanatna'	Flor (genérico)
	Huahuaxtla	---	Ka'lilekgni	Leucaena glauca
	Jonotla	---	Ka'xunik	Jonote, <i>Heliolepis ssp</i>
Calendarios y fiestas mesoamericanos	Tlaxpanaloya	Ma'baxi	Takgpalhante	Barrimiento en el undécimo mes del año y fiesta de Toci
	Ozomatlán	Nzupa	ka'lipamux	Mono signo de uno de los días del calendario.
	Olintla	---	Ka'takutzin	Ollin, signo y nombre de uno de los días del calendario mesoamericano
Astros	Metstla	Nzäna	Kakpapa'	Luna
	Zitlala	---	Ka'staku'	Estrella (genérico)
Números	Nauzontla	---	Ka'xapxam	4 × 400
	Cempoala	Ma'dáte	---	Veinte
	Chicontepec (Ver.)	Mayotónt'øhø	Lacatujujnsipi	Siete-montaña
	Chicontla	---	Naktujun	Siete

migración de tepehuas de Huehuetla, Hidalgo. Tiene nombre en otomí, náhuatl, totonaco y tepehua, que corresponde más o menos al mismo significado en las cuatro lenguas, pues en los nombres encontramos el elemento

'agua' y 'mecapal/mecaté'; sin embargo, es difícil asignarle un significado en español a los topónimos. El río que corre junto al poblado lleva el mismo nombre en tepehua y totonaco: *muni-xcan* (mecapal-agua). Según la tradición

local, la palabra *munixcan*, el nombre que los totonacos y los tepehuas dan a Mecapalapa, quiere decir "el portador de agua" y se originó por la existencia de un antiguo ídolo de piedra que representa a un hombre con un reci-



Retrato.

el uso de las lenguas autóctonas y el español. Guillermo Garrido encuentra ambas posiciones en la Sierra Norte: por un lado el profesor Luis Cabrera, empedernido *incorporador*, originario de Zacatlán, y por el otro el teziuteco Vicente Lombardo Toledano, quien

se opuso, junto con otros intelectuales interesados en el “problema indígena” a la política oficialista de incorporación. En 1940, al ser vocero de la delegación mexicana al Primer Congreso Indigenista Interamericano, propuso el uso de las lenguas indígenas en la enseñanza elemental.¹¹

De cualquier manera, siempre permaneció la intención de castellanizar a los indígenas para minar decididamente la identidad de sus comunidades, soportada en gran medida en el uso cotidiano de su lengua. Así, las escuelas y los albergues funcionaron como verdaderos “templos del saber” en un “nuevo periodo de evangelización” gubernamental.¹²

¹¹ “Borrador 2”, México, CIESAS, tesis de maestría en lingüística indoamericana, ms., agosto de 2003, p. 48.

¹² Friedlander hace un parangón entre los mecanismos coloniales para aculturar en el catolicismo a los indígenas y los esfuerzos educativos posrevolucionarios que utilizaron las misiones culturales, la escuela, los libros de texto y las celebraciones festivas nacionalistas y escolares: “el gobierno ha reforzado muchos de los temas simbólicos y ritualistas católicos introducidos por los españoles, incorporándolos a la nueva religión secular del país: el nacionalismo” (*Ser indio en Hueyapan. Un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*, México, FCE (Popular, 164), 1977 (1975), pp. 166-208).

piente de agua en la espalda, es decir, cargando el recipiente con un mecapal. El ídolo, hoy desaparecido, estuvo en una cascada del río Munixcan.

El antiguo señorío de Xicotepéc —ahora “de Juárez”— aparece mencionado en varias tradiciones históricas. En la época prehispánica la mayoría de la población era de idioma totonaco, pero tenía una aristocracia acolhua bilingüe náhuatl-totonaco. También se habló otomí en algunos de sus pueblos subalternos. El nombre en náhuatl proviene de *xicotli*, ‘jicoté’ (insecto, *Bombus sp.*). Lo interesante es que los totonacos llaman a este pueblo *Kga’kgolun*, que quiere decir ‘lugar de ancianos’ y en otomí existe la partícula *gän-* que se antepone a los sustantivos y da el significado de ‘viejo’, ‘pasado’ o ‘usado’; por otra parte, *gäni* en otomí es la palabra para ‘jicoté’.

Un caso particular sin correspondencia de significado es el de Huauchinango. Tiene nombre en tres idiomas. Curiosamente los nombres no tienen correspondencia de significa-

do, es decir, en cada lengua el nombre tiene un significado diferente. Los otomíes le aplican dos nombres: por un lado, los de Ixtololoya, Pantepec y pueblos circunvecinos lo designan con el nombre *Nzu’bomu* (o *Nzi’bomu*, según sea la variante otomí). Los de San Pablito, Pahuatlán, lo designan con el nombre *Ntsomu*. El nombre en totonaco es usado en Ozomatlán, que pertenece a este municipio.

El nombre totonaco *Ka’chikin* o ‘lugar de casas’ posiblemente sea reminiscencia de la importancia que pudo tener el señorío de Huauchinango en la época del esplendor de la cultura totonaca, ya que formó parte del Totonacapan, esa gran demarcación geográfica habitada por los totonacos. Uno de los nombres otomíes, ‘Lugar de la arenita’, nos sugiere dos posibilidades en su interpretación: la primera en el sentido de que antiguamente en Huauchinango había mucha arena, y la segunda, que la fundación original pudo haber estado en la ribera arenosa de alguno de los tantos

ríos que pasan cerca del actual asentamiento. ‘El lugar de la estrella’, nombre que los otomíes de San Pablito dan a Huauchinango, es sorprendente; tal vez alguna estrella del firmamento sirva de coordenada para ubicar geográficamente a Huauchinango. Vista desde la posición de San Pablito, esa estrella podría ser Venus.

El estudio de los nombres de lugar nos ayuda a contextualizar históricamente los territorios nombrados, además de que nos revela mucho de las estructuras lingüísticas y el contacto lingüístico entre los diversos pueblos de idiomas diferentes. Acercarse a ellos es conocer un poco de su historia y de la cultura común que compartieron los grupos que nombraron los lugares. También con los nombres se podrían trazar rutas de migraciones y fundación de comunidades. Los lugares también se describen físicamente. Uno puede conocer la flora y fauna de la región con el solo acercamiento a los nombres de lugar.



Niño indígena declamando en totonaco, Huauchinango.

Un parteaguas en la política castellanizadora indigenista fue la aceptación de las ideas lingüísticas del misionero protestante William C. Townsend —posteriormente creador del Instituto Lingüístico de Verano—, quien propuso la alfabetización utilizando como medio la lengua autóctona para así facilitar el aprendizaje del castellano, lo que dio como fruto el concepto institucional de *educación bilingüe*.

Fue al principio de los años setenta cuando los paradigmas sobre el uso de la lengua indígena y la educación empezaron a cambiar en toda Latinoamérica, sobre todo impulsados por indígenas organizados que tomaron en sus manos la tarea de encarar las políticas estatales de incorporación cultural, y así, “los grupos étnicos de raigambre prehispánica empiezan a hacer suya la idea de una educación institucionalizada que responda a los intereses sociales y culturales de los indígenas”.¹³ Estos cambios se vieron reflejados decididamente en el VII Congreso Indigenista Interamericano, en donde empezó a dominar la antigua propuesta indigenista boliviana del Primer Congreso en Pátzcuaro, en los años cuarenta, que proponía “como punto de partida la propia cultura indígena, la realidad regional y la participación de la comunidad en todas las etapas del proceso educativo[...] una educación indígena elaborada desde su propia visión del mundo y en función de sus propios intereses”.¹⁴ En 1973 se creó en Huauchinango —en la Sierra Norte— un Centro Coordinador Indigenista, además de “una docena de albergues escolares destinados para atender y ofrecer educación elemental a niños indígenas, quienes acuden a este tipo de instituciones en donde se les brinda alimentación y educación primaria, regresando a sus hogares cada ocho días”.¹⁵ Eventualmente estos albergues, junto con las escuelas convencionales, serían las instituciones que formarían en los niños indígenas una atracción hacia formas culturales mestizas, lo cual en diez o veinte años terminaría por ser un detonador

¹³ María Luisa Acevedo Conde *et al.*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁴ Elio Masferrer Kan, “El movimiento indigenista y la educación indígena (1940-1980)”, en Nemesio J. Rodríguez *et al.* (eds.), *Educación, etnias y descolonización en América Latina. Una guía para la educación bilingüe intercultural*, vol. 2, México, UNESCO/III, 1983, p. 523.

¹⁵ Guillermo Garrido Cruz, “Borrador 2”, *op. cit.*, p. 17.



Escolta indígena de Tlacomulco, Huauchinango.

de la migración en lugares como la Mixteca, que expulsaría a los indígenas en busca de “mejores oportunidades de vida”.

De cualquier manera, el proceso para la instauración de la educación bilingüe bicultural estatal ha sido largo y no necesariamente ha cumplido con sus propias expectativas. En 1975 se llevó a cabo el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas y en 1979 el I Seminario de Educación Bilingüe-Bicultural y el III Congreso Nacional de Pueblos Indígenas. Como resultado de estas reuniones se produjo el “Plan nacional para la instrumentación de la educación indígena bilingüe-bicultural”, que se le presentó al gobierno federal. Se logró que en 1982 se publicara *El proyecto educativo de los grupos étnicos mexicanos*,¹⁶ que propugnaba por una educación bilingüe bicultural. Más adelante los propios indígenas ocuparon los cargos directivos en la Dirección General de Educación Indígena y lograron iniciar cambios en las políticas educativas, los cuales desembocaron en programas claros de impulso a una educación adaptada a las necesidades particulares de las sociedades indígenas.¹⁷ De cualquier manera, ha sido claro el desfase entre estos esfuerzos y la realidad actual de la educación indígena, lo que nos muestra que el camino hacia una revaloración de las lenguas autóctonas y su lecto-escritura apenas ha comenzado. Es evidente que en todo el estado “las lenguas han experimentado una regresión y los territorios indígenas se están estrechando”. Tlaxco, Tlacuilotepic, Pantepec y Naupan, en la Sierra Norte, tienen un significativamente menor porcentaje de hablantes indígenas que en el pasado inmediato;¹⁸ en toda la Mixteca es muy probable que en 20 años la lengua indígena se encuentre restringida a los ámbitos íntimos domésticos y que la utilicen unos cuantos ancianos y adultos en algunas comunidades de tres o cuatro municipios.¹⁹

¹⁶ Elio Masferrer Kan, “El movimiento indigenista...”, *op. cit.*, p. 523.

¹⁷ María Luisa Acevedo Conde *et al.*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁸ Guillermo Garrido Cruz, “Borrador 2”, *op. cit.*, p. 62.

¹⁹ En la Mixteca sólo existen cinco municipios —con una población exigua debido a la alta tasa de migración— que cuentan con 70% o más de hablantes de lengua indígena: Xayacatlán de Bravo, San Jerónimo Xayacatlán, Chigmecatitlán, Santa Catarina Tlaltempan —mixtecos— y Huatlatlauca —nahuas— (“Estimaciones de la población indígena a partir de la base de datos de INEGI”, *XII Censo general de población y vivienda*, México, INI-Conapo, 2000).



Escolta totonaca de Pantepec, Huauchinango.

DEL DISCURSO POLÍTICO A LA REALIDAD DE LAS AULAS

La problemática de la educación bilingüe en el estado de Puebla se relaciona directamente con la crisis del sistema educativo nacional, donde hace tres años sólo dos de cada nueve alumnos que ingresaban a la primaria accedían a estudios universitarios. La educación indígena se encuentra todavía en peores condiciones y se supone que sólo 1% de la población logra cursar la universidad.²⁰

En Puebla la Secretaría de Educación Pública, por medio de diferentes instancias, entre ellas la Dirección Estatal de Educación Indígena, se encarga de la educación indígena. A pesar del despliegue de proyectos, escuelas, profesores, burocracia y discursos, no se ha podido incidir decisivamente en una educación digna que corresponda a la propia especificidad étnica en las comunidades poblanas. De acuerdo con el Programa Estatal de Desarrollo Educativo Indígena 1999-2005, para el nivel de primaria —“el nivel educativo de mayor importancia”— sólo se atiende 35% de la demanda escolar, con una pérdida de atención de más de 5 000 niños indígenas.²¹ Entre las razones de esta incapacidad destacan, en principio, que los maestros están mal preparados y erróneamente asignados —tanto por la lejanía de su lugar de origen como por su incapacidad lingüística— a la región a la cual se les envía; asimismo, la falta de recursos de todo tipo; la falta de conocimiento que tienen las instituciones sobre la situación de la población indígena y sus necesidades; la diversidad lingüística del estado, así como la dificultad de acceso a las comunidades.

En regiones pluriétnicas como la Sierra Norte suelen brotar pugnas relacionadas con la escuela y su organización. Para los años ochenta se documentó un caso de “fricciones” entre tepehuas, totonacos, otomíes y mestizos por la construcción de la escuela bilingüe “Emiliano Zapata” en Mecapalapa, descontento que de alguna

²⁰ Francisco Javier Rojas (corresp.), “Admite la SEP crisis en la enseñanza”, en *El Universal*, México, D.F., 26 de octubre de 2001.

²¹ Las primarias indígenas sólo atienden a 6 005 alumnos. El resto debe acudir —bien o mal— a las primarias convencionales (“Programa estatal de desarrollo educativo indígena 1999-2005”, Secretaría de Educación Pública del Estado de Puebla en <www.sep.pue.gob.mx>).

manera dividía a los indígenas, a pesar de que compartían la marginación propia de su etnicidad y también la pobreza.²²

Aunque las autoridades educativas al parecer conozcan las necesidades y carencias que deben enfrentar para llevar a cabo su labor, han sido incapaces hasta ahora de lograr sus metas y no se percibe que vayan a superar esta situación. Aún más, se persiste abiertamente en un discurso de incorporación cultural que ya se creía superado. En la puesta en marcha de un novedoso programa bilingüe pluricultural en el municipio nahua de Huatlatlauca, las autoridades educativas dan a conocer que su fin es sentar “las bases para *integrar* a las comunidades indígenas con el resto de la sociedad”.²³ Además es evidente el mal manejo de la información, conceptos, datos censales y una postura contradictoria en cuanto a la educación indígena: mientras se anuncia la impartición de clases de inglés en las primarias, un asesor de la Secretaría de Educación Pública acota que “al mismo tiempo se deben reforzar los valores de identidad indígena, conservando su lengua materna, que en su mayoría es totonaco”.²⁴

²² Véase Pablo González Francisco, *Educación bilingüe en Mecapalapa, Puebla, México*, PFPE/SEP/INI/CIESAS, 1982, pp. 86-89.

²³ Pero no explican qué entienden por “integración” (Mónica Ventosa A., “Huatlatlauca, primer municipio en el país con programa educativo bilingüe”, en *La Opinión*, Izúcar de Matamoros, jueves 18 de septiembre de 2003; las cursivas son mías.

²⁴ Jorge L. Castillo L., “Programa de inglés para primarias de mixteca” en *La Opinión*, Izúcar de Matamoros, 25 de septiembre de 2003, p. 4. La lengua indígena mayoritaria es el náhuatl.

LOS PREFIJOS CONSONÁNTICOS DEL NÁHUATL DE SAN MIGUEL TENANGO, ZACATLÁN

PETRA SCHROEDER Y DAVID TUGGY*

EN EL NÁHUATL GENERALMENTE se analizan los prefijos verbales de sujeto y objeto como sílabas completas. Algunos de ellos aparecen frecuentemente como una consonante seguida de la vocal *i*. A veces éstos se han analizado como consistentes en sólo la consonante, con la *i* introducida para facilitar la pronunciación. A estos prefijos los llamaremos prefijos consonánticos. Son: *n(i)*- ‘sujeto de 1ª persona del singular’, *t(i)*- ‘sujeto de 2ª persona del singular’, *t(i)*- suje-

to de 1ª persona del plural, *x(i)*- ‘sujeto imperativo de 2ª persona’, y *k(i)*- ‘objeto de 3ª persona del singular’.

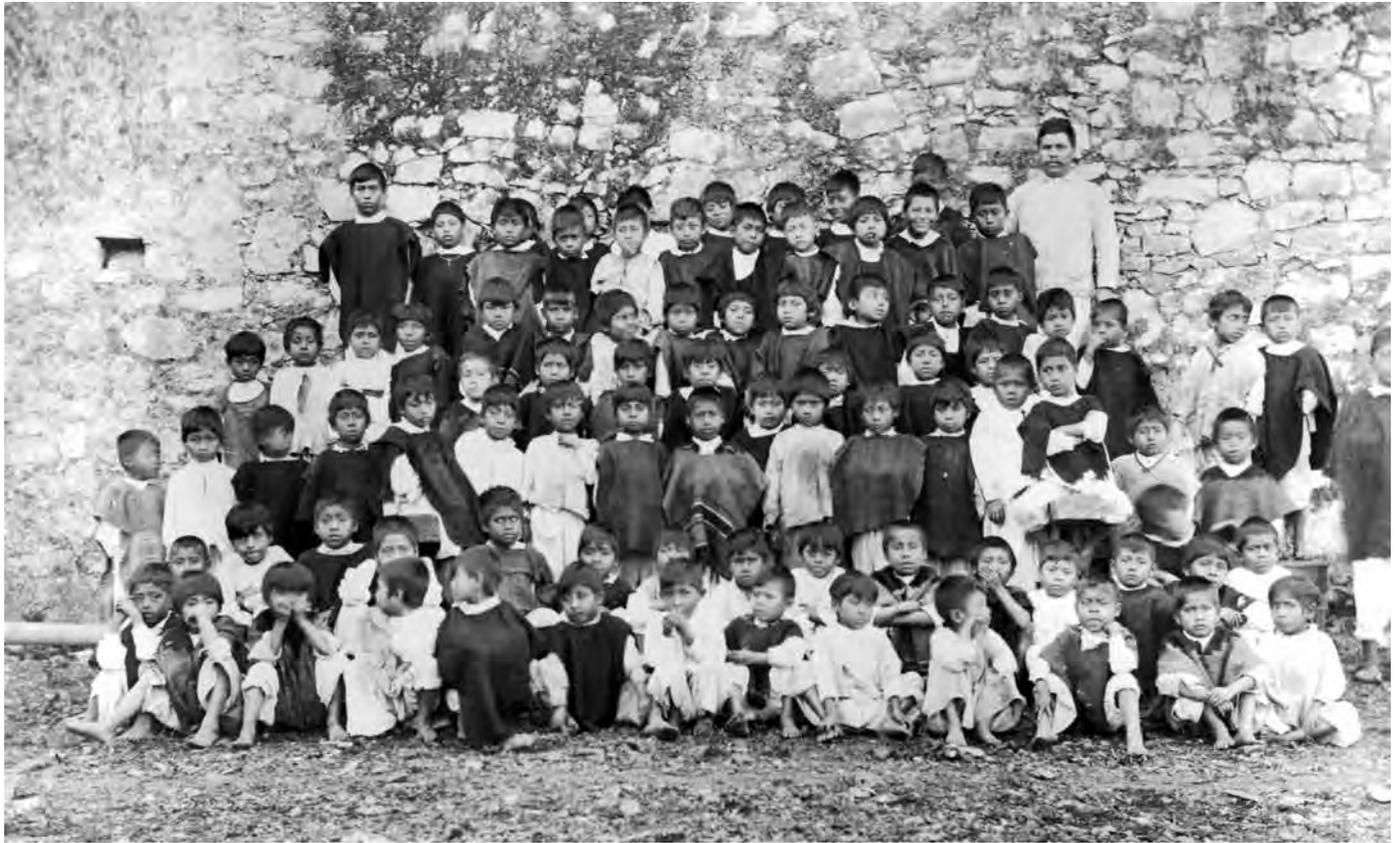
Resulta más fácil explicar estos prefijos en el náhuatl de San Miguel con la hipótesis de que su forma base consta de una sola consonante, porque la intro-

ducción de *i* no siempre se realiza en el mismo lugar que en las otras variantes.

Para el náhuatl de Tenango, y en general para el náhuatl, se pueden postular las mismas formas básicas para los prefijos que indican persona y número del sujeto y del objeto:

	Sujeto		Objeto	
	sg	pl	sg	pl
1ª	n-	t-	nech-	tech-
2ª	t-	nan-	mitz-	namech-
3ª	-	-	k-	kin-
imp	x-	x-		

* Investigadores del Instituto Lingüístico de Verano.



Alumnos de una escuela oficial de indígenas, Puebla.

Respecto al entorno fonológico que determina la forma escuchada o escrita de los prefijos consonánticos, es importante saber dos cosas:

El patrón silábico del náhuatl permite sólo sílabas de V (vocal solitaria), CV (consonante seguida de vocal), VC o CVC. Este patrón no permite dos consonantes iniciales o finales, ni tres o más consonantes mediales en la palabra. Pero la yuxtaposición del prefijo consonántico con consonantes produce configuraciones silábicas prohibidas por el patrón, y eso motiva ajustes, como la introducción de una vocal. Hay que anotar que en el náhuatl los sonidos *tl*, *tz*, *ch* y *kw*, que se escriben como dígrafos, son fonemas, es decir cuentan como una sola consonante, no como dos.

En el náhuatl generalmente las palabras son graves, o sea, siempre es la penúltima la sílaba que lleva el acento principal. En la mayoría de las variantes el acento no afecta la forma de los prefijos consonánticos, pero en Tenango sí tiene importancia.

En el náhuatl en general se introduce una *i* después del prefijo consonántico siempre que el entorno produce patrones silábicos no permitidos.

Cuando el prefijo consonántico es inicial en la palabra y le sigue una consonante, se introduce una *i* después de la consonante del prefijo. Ese ajuste evita que haya la configuración prohibida de dos consonantes iniciales.

<i>ki-neki</i>	lo quiere
<i>ti-kochis</i>	dormirás
<i>xi-nemi</i>	¡camina!
<i>ti-k-neki</i>	lo quieres
<i>ni-mitz-ita</i>	te veo

Cuando un prefijo consonántico de sujeto es seguido del prefijo *k-* y una raíz que empieza con consonante, la forma subyacente tiene una secuencia de tres consonantes. La introducción de la *i* después del prefijo de sujeto produce una sílaba cerrada por la *k-*, y después no hay sino dos consonantes consecutivas, lo cual es permitido en posición

medial por el patrón silábico. Por ejemplo, la forma subyacente de 'lo quiero' sería *n-k-neki*, que por la introducción de *i* se vuelve *nikneki*.

Otro caso en que los prefijos consonánticos resultan en una secuencia subyacente de tres consonantes consecutivas se obtiene cuando el prefijo de sujeto es *nan-* 'ustedes' y es seguido de *k-* y una raíz que empieza con consonante. Se resuelve introduciendo una *i* después del prefijo *k-*.

<i>nan-ki-nekij</i>	ustedes lo quieren
<i>nan-ki-tlaliaj</i>	ustedes lo ponen

En el náhuatl generalmente la formación de los prefijos consonánticos no responde al acento o a la falta de acento. Pero en el náhuatl de San Miguel tiene mucha importancia para predecir la forma de estos prefijos.

Los prefijos consonánticos en sílabas acentuadas suelen aparecer idénticos como los del náhuatl en general: se introduce una *i* después de la con-

POLÍTICOS Y DISCURSO

Los políticos, ignorando la seriedad del tema educativo indígena, han visto en su problemática un filón capitalizable para su retórica. Un precandidato a la gubernatura usa como bandera la existencia de precariedades, algo que no ha podido resolver su propio partido, y afirma categórico que no deben escatimarse esfuerzos para alfabetizar a la población, “particularmente en el caso de la población indígena que son los secretos (*sic*) en donde se observa con mayor incidencia el analfabetismo”.²⁵ Y el gobernador afirma emocionado, en el Huey Atlixcáyotl, que “la única forma de mantener firme la identidad nacional y fortaleza de este gran país es la preservación de sus valores étnicos, raíces auténticas y cultura indígena”,²⁶ pero no menciona la relación que pueda existir entre este espectáculo y las marginadas localidades indígenas, aunque sí muestra que uno de los fines del manejo discursivo de la revitalización étnica es a todas luces el turismo.²⁷ Esta ambigüedad retórica se escribe claramente en un texto reciente para las secundarias y telesecundarias: *Identidad poblana*,²⁸ en donde se soslaya

²⁵ “Germán Sierra Sánchez: necesario combatir el analfabetismo en el estado”, en *Enlace*, Izúcar de Matamoros, lunes 5 de febrero de 2004.

²⁶ “El gobernador Melquiades Morales fue invitado a la 38ª edición del Huey Atlixcáyotl”, en *La Opinión*, Izúcar de Matamoros, jueves 25 de septiembre de 2003.

²⁷ Cuando el Estado no logró la integración, se conformó con la folclorización. Friedlander lo plantea así: “En esencia, las gestiones del gobierno han estado manteniendo a los indios como tales, comercializando el concepto de la herencia indígena de México, fabricando una imagen del indio que podía producir barato y que tendrían amplio atractivo de venta” (*op. cit.*, p. 167).

²⁸ María de Lourdes Morán Álvarez et al., *Identidad poblana*, Puebla, SEP-Puebla/Gobierno del Estado de Puebla, 2003.

sonante. Dado el acento grave del náhuatl, estamos hablando de los casos en que sólo una sílaba interviene entre el prefijo y el fin de la palabra.

<i>ni-yoj</i>	voy
<i>ti-kaj</i>	estás

Como en el náhuatl en general, este patrón se da cuando el prefijo consonántico viene después del clítico *o-* ‘pasado’, lo que nos lleva a suponer que hay una frontera de palabra entre *o-* y lo que sigue. Si no hubiera tal frontera se consideraría que el prefijo consonántico está en entorno vocálico y no requeriría la *i* introducida.

<i>o#ki-pix</i>	lo tuvo
<i>o#ni-k-an</i>	lo tomé
<i>o#ti-k-pix</i>	lo tuviste

Cuando el prefijo consonántico de San Miguel no es acentuado, o sea, no está en la posición penúltima de la palabra, el proceso de formación es muy diferente, y el cambio que sufre el prefijo consonántico para mantener el patrón silábico permitido depende de si el prefijo se encuentra al principio de la palabra seguido por una consonante o si se encuentra entre dos consonantes.

Cuando el prefijo consonántico viene al principio de la palabra y precede a otra consonante, se introduce una

i antes del prefijo, no después del prefijo como en el náhuatl en general.

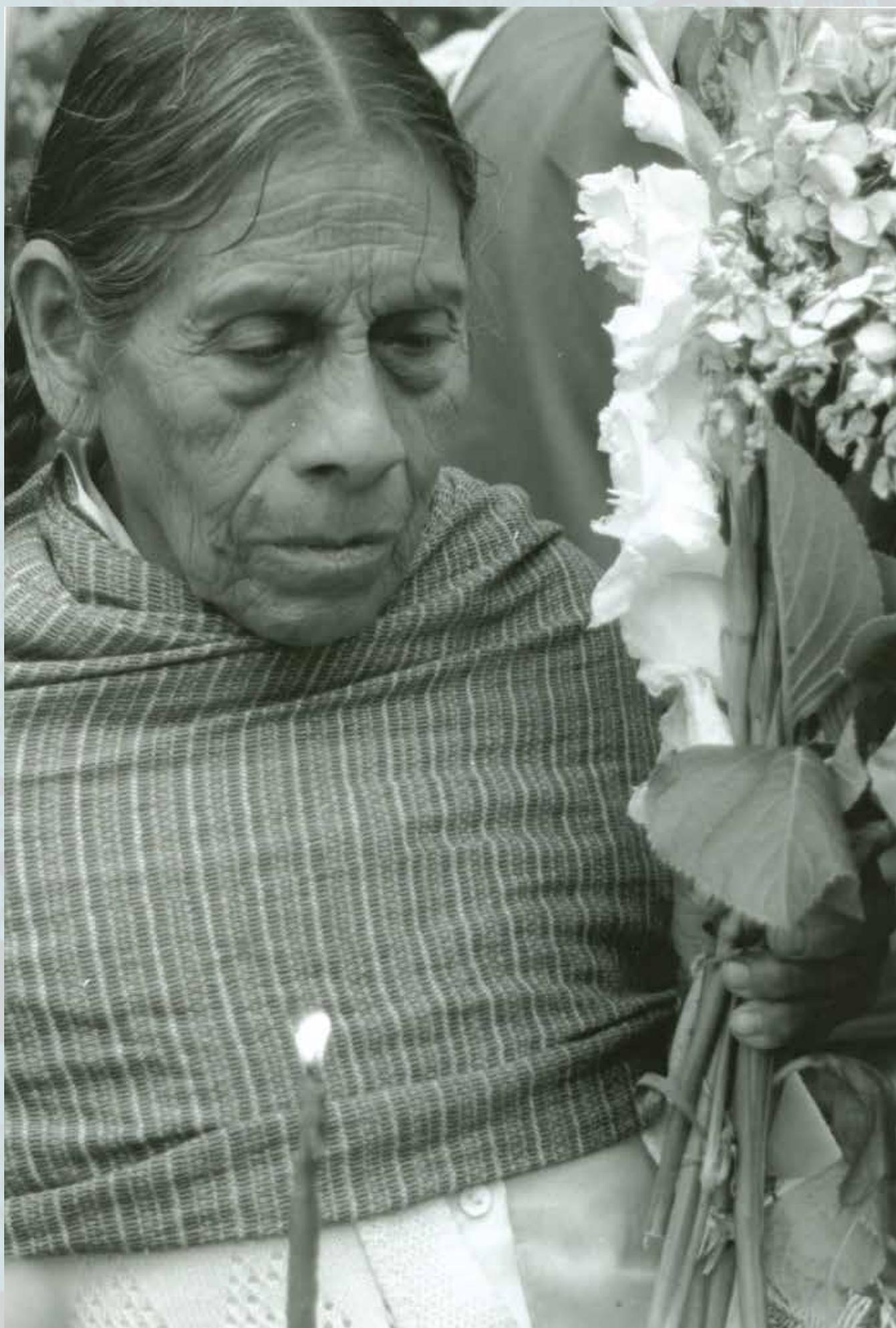
<i>it-kochi</i>	duermes	náh. gen. <i>tikochi</i>
<i>in-mewa</i>	me levanto	náh. gen. <i>nimewa</i>
<i>it-kim-piyaj</i>	los tenemos	náh. gen. <i>tikimpiaj</i>
<i>ik-tlalia</i>	lo pone	náh. gen. <i>kitlalia</i>
<i>ix-k-oni</i>	¡bébelo!	náh. gen. <i>xikoni</i>

Como hemos visto, el prefijo consonántico *k-* ‘3ª sg.’ muchas veces aparece entre dos consonantes, especialmente entre un prefijo consonántico y la primera consonante de otro prefijo o de la raíz. Cuando esto ocurre en posición no acentuada en San Miguel, se mantiene el patrón silábico requerido suprimiendo la *k-*.

Esto, otra vez, es diferente del patrón general del náhuatl. Al suprimir la *k-* desaparece por entero el prefijo de objeto.

<i>It-niki</i>	lo quieres	náh. gen. <i>tikneki</i>
<i>in-tzakwa</i>	lo cierro	náh. gen. <i>niktzakwa</i>
<i>ix-piya</i>	¡tenlo!	náh. gen. <i>xikpia</i>
<i>it-nal-ita</i>	lo ves de lejos	náh. gen. <i>tiknalita</i>

Es útil contrastar las formas de San Miguel en las que el prefijo recibe acento y éstas, en que no lo recibe.



Mis flores.



Tocotina de San Marcos Tlacoyalco, San Marcos Tlacoyalco, Tlacotepec de Juárez.

abiertamente la conformación multiétnica del estado y, por lo tanto, una parte innegable de su *identidad*.

LA LENGUA ESCRITA

La deteriorada infraestructura y la falta de recursos mínimos hacen de la educación bilingüe una labor doblemente difícil, y la improvisación es una de las armas para llevarla a cabo. En la Mixteca, quizá la región con menos infraestructura educativa,²⁹ son escasos los materiales de apoyo a la alfabetización y el uso extensivo de la lengua escrita. Los *ne-ivi davi*, mixtecos de Puebla, sólo cuentan con un Nuevo Testamento,³⁰ poco conocido y usado, algunos folletos religiosos y dos sencillas gramáticas³¹ que fueron publicadas a fines de los años noventa, una por el gobierno de Puebla y otra por la Academia de la Lengua Mixteca. El año pasado se publicó el primer texto en *da'a davi* para educación primaria. Los materiales —la mayoría en copias— sólo se encuentran en manos de unos pocos intelectuales locales y deben hacer un gran esfuerzo para poder seguir la lectura e intentar escribir en su propia lengua.

²⁹ Al parecer, es el distrito de Acatlán de Osorio el que tiene “el deshonroso último lugar en desempeño académico en todos los niveles” (Leobardo Cantú, “Acatlán, la región más atrasada en materia educativa”, en *Enlace*, Izúcar de Matamoros, lunes 8 de diciembre de 2003).

³⁰ “*Ley Saa*” *Ni nacoo Jesucristu. El Nuevo Testamento. En mixteco del sur de Puebla*, México, Liga Bíblica del Hogar/La Biblioteca Mexicana del Hogar, 1978. Como sucedió en varias regiones en donde el ILV tradujo materiales, el *da'a davi* no tuvo una amplia difusión en los hablantes.

³¹ Una de ellas: Rodrigo Vázquez Peralta, “Gramática popular de la lengua mixteca del sur de Puebla”, en *Fojas étnicas* núm. 11/139, México, Secretaría de Cultura de Puebla, julio de 1997.

<i>o-ki-pix</i>	lo tuvo	<i>ik-pix-tok</i>	lo está teniendo
<i>ni-kwa-s</i>	lo comeré	<i>in-kwaj-tok</i>	lo estoy comiendo
<i>o-ti-k-chiw</i>	lo hiciste	<i>it-chiwa-s</i>	lo harás

Hay una excepción sistemática a esta regla. Cuando la *k-* sigue al prefijo *nan-* ‘sujeto de 2ª pl.’, y precede a otra consonante, se suprime la nasal final del prefijo *nan-* en vez de la *k-* para mantener el patrón silábico permitido.

<i>onakchiwkej</i>	lo hicieron ustedes	se esperaría: <i>*onanchiwkej</i>	náh. gen. <i>onankichijkej</i>
<i>naktlaliaj</i>	ustedes lo ponen	se esperaría: <i>*nantlaliaj</i>	náh. gen. <i>nankitlaliaj</i>

Resumiendo se puede decir que el náhuatl de Tenango es excepcional en las formas de los “prefijos consonánticos” que utiliza. Estos prefijos, si se analizan como básicamente formados de sólo una consonante, suelen producir formas que no van de acuerdo con el patrón silábico del náhuatl. En el náhuatl generalmente se resuelve este problema introduciendo una *i* después del prefijo en diferentes entornos sin tomar en cuenta si la vocal será acentuada o no. En San Miguel, en contraste, a) la posición en que se introduce la *i* depende de si tiene acento o no; b) en posición no acentuada la *i* se introduce antes en vez de después del prefijo, y c) el prefijo *k-* se suprime completamente en muchas de estas formas.



Al parecer, esta situación ha sido una constante en las comunidades indígenas. Un estudio que se realizó sobre 10 documentos bilingües que fueron utilizados en la enseñanza indígena en Ocomantla, Xicotepec de Juárez, en 1980, muestra con pocas excepciones la insistencia en la castellanización, un dispar uso de la ortografía totonaca, materiales mal diseñados, una pedagogía insuficiente e inexactitud en el contenido. Esos materiales son “experimentales”³² y en realidad nunca se logró perfeccionarlos, de tal forma que la lecto-escritura en la Sierra Norte es prácticamente inexistente.³³

Un estudio mucho más reciente no deja lugar a dudas sobre “determinadas inconsistencias y la presencia inconfesable del castellano” en textos de náhuatl para la educación bilingüe de varios estados y de Tehuacán y Huauchinango: la utilización de la lengua dominante (castellano) en la nomenclatura (“naua”), ninguna indicación sobre las reglas de escritura y pronunciación, inexistencia de estudios que den cuenta clara de los distintos dialectos y la homogeneización de las diferencias dialectales. Entre “las aberraciones más serias” enumera la “utilización de palabras obsoletas del náhuatl ‘clásico’”, por un “purismo” innecesario, “uniformizar de facto el náhuatl, generalizando la distribución de los libros”, y la imposición de textos de las variantes dominantes (en este caso de ciertos “caciques culturales” de la Huasteca).³⁴

EL MAESTRO BILINGÜE

El encargado de la educación indígena en las comunidades es el *maestro bilingüe*. Por principio se asume que debe pertenecer a la comunidad que atiende, para que domine e impulse tanto el aspecto cultural como el lingüístico de la población: “el maestro bilingüe, como es de su misma habla, durante la charla o conferencia como quiera llamarle, así en cualquier momento dado el alumno se considera parte de un todo (es decir, queda en confianza y sin temor; el niño puede preguntar sin temor)”.³⁵

Además debe contar con la mínima instrucción pedagógica para llevar a cabo su labor doblemente difícil, es decir, bilingüe y bicultural. Sin embargo, los profesores distan mucho de estos ideales. Generalmente hablan una variante distinta e incluso otro idioma, lo que hace imposible que impartan las clases en la lengua de la comunidad. En las dos poco valoradas primarias bilingües de Tonahuixtla, en la Mixteca —que suman 33 alumnos—,³⁶ los profesores hablan variantes de comunidades vecinas, que además *rivalizan* en términos étnicos. En la Sierra Norte “observamos que[...] hay maestros totonacos en escuelas otomíes; otomíes del Mezquital en localidades otomíes del norte de Puebla, o nahuas trabajando en localidades totonacas, etc.”.³⁷ Al provenir de comunidades diferentes, pierden gran parte del día en transportarse, por lo que el tiempo efectivo de clases se ve sumamente mermado. La falta de alumnos, consecuencia de la apatía de las familias campesinas en enviar a sus hijos, o de la migración en algunas regiones —sobre todo de la Mixteca— ha

³² Máximo Pérez Rivera, *La educación escolarizada y los totonacos: una reflexión*, México, DFPE/SEP/INI/CIESAS (Etnolingüística, 4), 1982, pp. 17-60.

³³ Guillermo Garrido, comunicación personal.

³⁴ José Antonio Flores Farfán, “Hacia un diálogo multicultural más allá de la escuela en México. Problemas, reflexiones y nuevas perspectivas”, ponencia presentada en el simposio 9 del IX *Congrés d'Antropología FAEE*, Barcelona, 2002, pp. 4 y 5.

³⁵ Entrevista de Pablo González Francisco (*op. cit.*, p. 163) a un profesor de la escuela “Emiliano Zapata” de Mecapalapa, 4 de mayo de 1981.

³⁶ Una de ellas ya no operaba en el año 2008, sólo 8% de la población de todo el municipio asistía a una de las tres primarias bilingües.

³⁷ Guillermo Garrido Cruz, “Borrador”, *op. cit.*, p. 104.



Salimos todos de la casa del mayordomo principal a entregar a la Virgencita.

obligado a los frustrados y nada ingenuos profesores a interesarse en la política, de ahí que muchos de los políticos “naturales” sean o hayan sido profesores.

Por otro lado, es cuestionable la “premisa de que los maestros indígenas, por el hecho de conocer su lengua y cultura, pueden ser operadores adecuados de una educación bilingüe e intercultural”. Y es que al parecer existe un problema de fondo relacionado con los profesores bilingües: los indígenas que llegan a formar parte del magisterio ya han adquirido en el propio proceso educativo una identidad vinculada con lo mestizo, que en la concepción regional es lo mejor, lo más limpio, lo superior:

sobrevaloran a la escuela pues en ella se aprende el español y la manera de emplearlo, pueden llegar a ser inteligentes, educados y respetuosos, dando como resultado final el integrarse a la nación como mexicanos felices, no inferiores ni humildes o pobres, para poder tener de todo, lo que incluye una mejor alimentación, vestido y casa.³⁸

Su origen indígena, percibido desde la primaria como sumamente negativo, de suciedad, ignorancia e inferior, es rechazado, de tal forma que al volver a las comunidades “para incorporarse al magisterio, son contratados por conocer la lengua y cultura indígena. Esto permite que se asuman como maestros, mexicanos y no indígenas”. Al final, una vez en las aulas asumen una de dos opciones: a) mantener la pretensión de escapar en forma individual, intentar

³⁸ José Luis Ramos R., “Historias estigmatizantes del profesor indígena (México)”, ponencia presentada en el IX Congreso d'Antropologia FAAEE, Barcelona, 2002, p. 7.

dejar de ser indígena: cambiando su aspecto, no empleando la lengua mixteca ni adscribiéndose a una identidad étnica expresa, y *b*) dejar de asumirse como indígena, pero identificándose como mixteco para revalorar su lengua, cultura e identidad.³⁹

Al parecer, el profesor bilingüe oscila entre estas dos opciones, y la realidad nos habla de por lo menos una generalizada apatía del profesorado por mantener vigente el uso de la lengua en las comunidades, “porque parece que hay discriminación racial y cultural, a los maestros bilingües nos consideran, a mi manera de pensar, que somos bajos en cuanto a preparación y pues en todos los aspectos nos consideran bajos.”⁴⁰

En Mecapalapa todas estas limitaciones estructurales hacen del maestro “una obra del Estado” y de la educación bilingüe una *aculturación* sumamente eficaz:

Los maestros bilingües (castellanizador o promotor) hemos caído en las contradicciones básicas del sistema de relaciones entre indígenas y mestizos. La educación bilingüe no se cumple en su aplicación hasta estos momentos, ya que generalmente sólo se ha dado educación monolingüe español; la educación monolingüe indígena no se ha tocado para nada; si estas dos se juntaran en la realidad y las lleváramos a la práctica, entonces sí estaríamos dando educación bilingüe bicultural. Ni en Mecapalapa, donde está enfocado este trabajo, se da educación bilingüe, ni en otros lugares del país; sólo estamos cumpliendo fielmente lo que el Estado ha implementado en política educativa.⁴¹

³⁹ *Ibid.*, p. 4.

⁴⁰ Pablo González Francisco *op. cit.*, p. 163.

⁴¹ *Ibid.*, p. 67.

Paisaje rural.



LA POSTURA DE LA FAMILIA ANTE LA LENGUA Y LA ESCUELA

Uno de los factores que inciden claramente en la continuidad del uso de la lengua y de la eficiencia funcional de la escuela es la postura de los familiares, “ya que de la decisión de éstos depende que el niño asista a la escuela”, y que de alguna manera es contradictoria: algunos padres argumentan que la escuela sólo sirve para alejar a los niños de las comunidades cuando éstos lleguen a mayores; otros ven en la escuela la salvación, como única salida para un mejor nivel de vida en el futuro de los niños.⁴²

En muchas localidades el deseo de acceder a los pretendidos mejores estilos de vida que muestra por una alteridad cada vez más presente ha transformado la lengua en un código “secreto” dominado sólo por los ancianos, quienes han ocultado su uso tanto a sus hijos, en el pasado, como ahora a sus nietos. Para los nahuas de San Miguel Eloxochitlán, en la Sierra Negra:

pues nos gusta el español. Como el mexicano lo sabemos nosotros pues es para nosotros, pero el español digamos que es más necesario como ahora lo aprenden por obligación que les digan si algo no escuchan ahí que les digan entonces cómo van a terminar la primaria. Ahí se enderezan aprenderán los libros que van dando los irán leyendo después les preguntarán para saber si en verdad entendieron.⁴³

La escuela también puede ser vista por la comunidad como una imposición gubernamental y mestiza que la lesiona y además la desestructura económica y culturalmente. Los alumnos son reprimidos, alejados de las labores del campo; se les despoja de su forma tradicional de vestir al imponerles uniformes, dejan de hacer uso de su lengua y modifican su cosmovisión y su religiosidad; además reproduce patrones de dominación al exigir arbitrariamente a los padres de familia aportaciones económicas mensuales y faenas. En las familias de Magdalena Yancuitalpan, en las faldas del Popocatepetl, en la región Valle de Atlixco “ellos mismos se encargan de instruir a sus hijos en español”:

el maestro no apoya en que los niños se expresen en mexicano. No, no les enseñan ni digamos les... ni tampoco les dicen que conserven y todo eso... en las escuelas por ejemplo todavía cuesta mucho que la lengua mexicana se use. Los maestros no quieren. Los padres no quieren, los niños se sienten avergonzados, entonces de en cierta forma está prohibido entonces... porque en la escuela en la primaria decían es que los que hablaban en mexicano son pues... este nos juzgaban, pues nos decían que somos unos indios.⁴⁴

MIGRACIÓN

En definitiva la migración es uno de los factores más importantes en las dinámicas lingüísticas de las comunidades. En muchas poblaciones el uso de la lengua se ha erosionado en forma definitiva porque los migrantes *radicados* han adquirido nuevos valores y los migrantes temporales pueden reafirmar su identidad ante

⁴² *Ibid.*, p. 70.

⁴³ Rossana Podestá, “¿Contribuye la educación mexicana en la vitalización de las lenguas indígenas? Análisis de experiencias educativas en comunidades nahuatlacas del estado de Puebla”, en *Escritos*, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, núm. 7, enero-junio de 1991, p. 135.

⁴⁴ Rossana Podestá, *op. cit.*



Alumnos de una escuela oficial de niñas indígenas de la raza mexicana de azteca, Zacapoaxtla, Puebla.

los demás por la continuación de esta práctica. Por otro lado, los radicados que piensan volver a su comunidad de origen saben que el dominar relativamente el idioma de su tierra les proveerá de un importante capital simbólico, por lo que lo practican, aunque sea en ciertos espacios lúdicos. De cualquier manera, todos estos cambios en la práctica lingüística son “un factor importante de castellanización y/o de generalización del bilingüismo. Cuando los indígenas del norte de Puebla emigran a lugares tan alejados de su lugar de origen y por tantas temporadas, exponen su lengua a un proceso de desplazamiento que finalmente influye en la pérdida de la lengua”:

No pues es que saliendo, más bien, por decir, estando aquí en mi pueblo pos yo lo hablo, definitivamente yo soy de aquí, puedo hablar cualquier, pero ya saliendo de aquí pus ya cambio de hablar pues. Si llevo mi señora por ahí, pues ya empezamos platicar con español, porque se oye mal platicarlo delante del gente decentes que no saben hablar de eso. Algunos personas empiezan a decir que a lo mejor tan hablando de ellos. Tos por eso ese idioma perdemos en el camino, llegamos a otro lado, a otro ciudad pos empezamos a platicar ya en español.⁴⁵

ALTERNATIVAS EDUCATIVAS INDÍGENAS

En las movilizaciones indígenas que surgieron fundamentalmente desde inicios de los años setenta figura entre sus demandas fundamentales la necesidad de contar con mecanismos que permitan asumir a la nación mexicana como pluricultural y plurilingüe. Una de las consecuencias ha sido el nacimiento por todo

⁴⁵ Guillermo Garrido Cruz, “Borrador...”, *op. cit.*, pp. 92 y 93.



el país de diferencias entre las instancias educativas, desde la *apropiación* de los espacios educativos por la comunidad, como lo describe Benjamín Maldonado para Oaxaca, hasta la experimentación de nuevas opciones de impulso lingüístico provenientes de la concepción indígena, como lo muestra Flores Farfán para el caso de Guerrero.⁴⁶

En Puebla han brotado diferentes movimientos que, en distinta medida —más bien incipiente—, y desde los segmentos sociales más disímiles, tratan de apropiarse de un recurso potencialmente importante para su lucha reivindicatoria: Garrido menciona los concursos de cuento que cada año organiza la SEP, los programas de radio que producen profesores bilingües en Huauchinango y los cursos para escritores indígenas, de lecto-escritura y alfabetización que imparten los totonacos y nahuas de Ahuacatlán apoyados por la Unión de Traductores Indígenas (UNTI).⁴⁷

Para Nicanor Rebolledo, en México las alternativas educativas “indígenas son de dos tipos: las que surgen de las bases comunitarias y de la visión de los intelectuales indígenas y las que brotan de la intelectualidad no indígena y que buscan una proyección hacia la población indígena, y reivindican de alguna manera la condición étnica, la lengua y la cultura.”⁴⁸

⁴⁶ Benjamín Maldonado nos muestra que algunos intelectuales indígenas de Oaxaca se han *apropiado* de la escuela —vista como espacio de dominación— y asumido la educación de su propio pueblo, en *Los indios en las aulas. Dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*, México, INAH, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Estudios Monográficos, 2002. José Antonio Flores Farfán menciona ejemplos de revitalización lingüística alrededor del mundo; además, describe la dinámica entre los nahuas del Alto Balsas (*op. cit.*).

⁴⁷ Guillermo Garrido Cruz, “Borrador...”, *op. cit.*, pp. 53 y 54.

⁴⁸ Nicanor Rebolledo, “Autonomía indígena y educación intercultural” en Guadalupe Teresinha Bertussi y Roberto González Villarreal (coords.), *Anuario educativo mexicano: visión retrospectiva*, tomo 1, México, UPN/Jornada Ediciones, 2002, pp. 182-207.

En la Sierra Norte de Puebla la educación formal no está peleada con la tradición y junto al álgebra y la historia está la costumbre, San Pedro Petlacotla.

En Puebla ha sido precisamente la *intelectualidad no indígena* —llámese Iglesia, universidades o académicos— la que generalmente se ha encargado de despertar cierta conciencia identitaria en los indígenas. Posteriormente, en algunos casos los propios indígenas se *apropian* de los discursos, los refuncionalizan y asumen su propia lucha.

EL CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES INDÍGENAS KGOYOM (CESIK)

En la Sierra Norte de Puebla suelen resolverse tensiones entre los grupos que tradicionalmente han mantenido la hegemonía del control político y social y los de quienes reivindican un origen cultural distinto y demandan acceder a la toma de decisiones comunitarias, en este caso los totonacos y nahuas. Ambas propuestas culturales generan sus propios espacios, que se encuentran en franca oposición. En este ambiente, la Organización Independiente Totonaca (OIT), la Unidad Indígena Totonaca Náhuatl (Unitona) y los asesores religiosos de las Comunidades Eclesiales de Base⁴⁹ impulsaron decididamente un proyecto político, económico y cultural, en el que participaron totonacos, *laicos comprometidos* y *asesores*. Siendo un movimiento integral, uno de sus objetivos era crear una alternativa educativa netamente indígena que impulsara la etnicidad, y que lograra insertar a los estudiantes en instituciones de educación superior. En 1994 crearon una pre-

⁴⁹ Georgina Vences Ruiz, "Huehuetla, zona de refugio en apertura", en Elio Masferrer Kan et al. (coords.), *Etnografía del Estado de Puebla. Puebla norte...*, op. cit., pp. 208-212.

TRADICIÓN ORAL EN LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

OMAR FERNANDO RAMÍREZ*, RUBÉN LINARES**
Y ANABELLA BARRAGÁN***

LA TRADICIÓN ORAL ES UNA fuente histórica y la integran todos los testimonios verbales concernientes al pasado que se han ido pasando de boca en boca y tienen un carácter propio: su transmisión verbal. En tanto que es una sucesión de testimonios orales, son siempre indirectos: son la suma de las declaraciones del testigo que los transmite; comprende no sólo la referencia a las tradiciones

narradas, sino también todas las añadidas por el testigo, influidas por los valores culturales adquiridos y por su propia personalidad.

Algunas tradiciones pueden ser conocidas y narradas por todos los estratos de la población; sin embargo, hay otras, las esotéricas, que pertenecen a ciertos grupos, como los sacerdotes, funcionarios o gobernantes. Por medio de la tradición oral de los pueblos indígenas contemporáneos podemos conocer tradiciones ancestrales que se remontan a la época prehispánica, al periodo virreinal o a etapas más recientes. Tales narraciones conforman un acervo normati-

vo propio de las cosmovisiones de estos pobladores de ascendencia étnica totonaca.

En este apartado presentamos una selección de la recopilación de relatos de tradición oral que fue resultado del trabajo de rescate que se realizó entre 1986 y 1988, en poblados totonacas de Tlacuilotepec y Panteppec, en la Sierra Norte. Estas narraciones se grabaron en cinta magnetofónica, ya fuera por el propio informante en idioma español, o con la ayuda de un traductor de la misma comunidad. Según los temas que tratan, las clasificamos, de acuerdo con la metodología de autores clásicos como Vansina y Scheffer,

* Profesor de tiempo completo, Facultad de Medicina, UNAM.

** Licenciado en sociología, ENEP-Aragón, UNAM.

*** Profesora-investigadora, licenciatura en antropología física, ENAH.



Esperando.

en relatos etimológicos, de animales, mitológicos o cosmogónicos, históricos, sobrenaturales, morales, mágicos y de ritos.

De las entrevistas en Santa María, Tlacuilotepec proviene este primer relato *sobrenatural* que expuso Agustín Mérida:

Una señora se convertía en bruja cuando su esposo se dormía. Entonces se iba pero primero se desclavaba los pies y los dejaba en un brasero para que no se enfriaran; su esposo no se daba cuenta de que era bruja. Cuando un día se despertó y no la encontró en su lugar se levanta-

to a buscarla y sólo vio sus pies en el brasero. Cuando la bruja regresó no se los pudo poner porque tenían ceniza. Se enojó con su esposo porque le había echado ceniza. Que Dios la había puesto así, que si se convertía en bruja no era porque ella hubiera querido. Amenazó a su

paratoria indígena en Huehuetla: el Centro de Estudios Superiores Indígenas *Kgoyom* (CESIK), incorporado a la BUAP, que ofrece una educación alternativa a la oficial y mestiza con metas muy claras, entre otras:

brindar una educación acorde a las necesidades y condiciones imperantes en el municipio y la región totonaca; educación para nuestro trabajo y mundo comunitario; desarrollo de proyectos de unidades productivas que sirvan de escuela para la capacitación en materia de dirección, administración y comercialización; aprendizaje de técnicas y conocimientos necesarios para la producción y la competitividad con los otros mundos en el nuevo milenio; revaloración cultural y reconocimiento del mundo indígena[...] consolidar al Centro como un verdadero proyecto educativo y cultural comunitario.⁵⁰

Las materias que se imparten en el CESIK se relacionan directamente con cuestiones cruciales para el impulso cultural y laboral totonaco. Están inscritos algo más de 50 alumnos y entre sus retos más importantes figuran el seguir manteniendo las microempresas en donde se capacitan los alumnos, y contar con una planta de asesores permanente para que la escuela sea más eficiente en su labor: “Dentro de la escuela se tienen funcionando cuatro microempresas: una bloquera, una

⁵⁰“Historia” en <www.kgoyom.freehomepage.com.>

esposo con que le iba a avisar a su jefe y demás compañeros para que se comieran al señor. La bruja cumplió su amenaza: avisó a jefes y compañeros que tardaron siete días en comerse al señor. Esperaban que se acostara y se durmiera; ellos se paraban en el techo de su casa y le metían un hilo en el corazón.

En versiones similares se agregan referencias al número siete: la bruja que se chupa a los niños no debe ser de su comunidad, sino de siete pueblos lejanos, y se tarda siete días en llegar al lugar donde vive la víctima. Además aparece la creencia, muy extendida tanto en la zona totonaca como nahua de Puebla, de que un animal o una bruja “se chupa a los niños” valiéndose de un hilo que conecta de su boca al cuerpo de la víctima, es por ello que a manera de medida preventiva, aún se puede ver en la parte superior de la pared de algunas casas unas tijeras abiertas con la punta hacia arriba, con el fin explícito de cor-

tar el hilo que pueda llevar la bruja o un ser en forma de pájaro que se encarga de chuparles la vida a los niños, los deja “flacos”, “descoloridos”, y poco a poco mueren.

Algunos antropólogos físicos plantean que probablemente con este mito se explica la muerte de niños no viables socialmente, a los cuales se dejaba de prodigarles los cuidados de sobrevivencia necesarios, dado el alto costo que representaban.

El siguiente *relato moral* de Teodoro Morelos denota una enseñanza primordial para la institución familiar y para la viabilidad de la armonía comunitaria:

Había una vez un muchacho que le dijo a su papá:

—Vamos a la leña. Se fueron al monte, el muchacho era grande y se llevó a su papá; se fueron los dos al bosque. Pensó el muchacho:

—Lo voy a matar a mi papá. Con su mecapal agarró a su papá y

lo cuelga de un árbol; después el muchacho se fue lejos. El papá tenía muchos conocidos que le decían al muchacho:

—¿Tu papá dónde anda que ya no lo hemos visto?

—Pues se fue a la leña. Pasado como un año, pensó el muchacho:

—¿Qué habrá donde maté a mi papá? Y si fuera, ¿qué habrá? Ese muchacho decidió ir donde había matado a su papá. Cuando llegó había una mata de calabazas bien grandes.

—Las voy a vender. Iba ofreciendo; llegó con un policía que está parado y le dice:

—¿No compra calabaza?

—A ver, vamos a ver si están grandes. Abrió su costal y estaba la cabeza de un ser humano. Cuando vio la cabeza del padre preguntó:

—¿A quién lo mataste porque traes allí una cabeza?

—¿Ves?, donde yo las corté traía yo calabazas.



Como parte de las clases que se impartían de los cincuenta a los sesenta, estaban las de cocina. Se impartían a las jóvenes que estaban en sexto año y próximas a casarse, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez.

—Entonces ahora te vamos a meter al bote. ¿A quién mataste? Llegaron a la presidencia y la cabeza también la llevaban; allí vieron quién era, de dónde era. Era lejos de allí y llamaron al juez [de paz] del pueblo.

—No, pues éste es el que mató a su papá. Con razón ya no lo hemos visto: lo mató; a ver, vamos a ver dónde cortaste esas calabazas. Llegaron buscando las calabazas y ya no había nada, había pues huesos, manos y patas. Después lo metieron al bote.

En el *relato etimológico* de Efraín Vázquez se encuentran elementos simbólicos de la tradición cristiana de la Natividad, con la presencia de cuestiones locales muy importantes, como la referencia al maíz, elemento de identidad y base histórica de la alimentación de la población mexicana. Por otra parte, en la zona de Huauchinango y Necaxa el tlacuache es un animal valorado por sus cualidades curativas. Se caza el animal y su carne

se cuelga en el solar para que se seque y pueda usarse frita, asada o adobada como remedio para la “debilidad” e incluso contra el cáncer. El cazador evita matar a las hembras, en clara referencia a una estrategia para la conservación de la especie:

En Tlacuilotepec existe un animal llamado zarigüeya —o tlacoache—, que abunda en toda la región. Hace años la diosa del maíz tenía un niño muy bonito al que veneraban todas las plantas y animales: tenía el cabello rubio como el maíz. Nació entre la milpa, entre el frío, con un invierno crudo, fuerte y no había nada de sol, nadita. Luego lloraba el niño en la noche: nada lo calentaba, hacía frío. Pasa un tlacuache y dice:

—Esa criatura tiene frío. Le lleva varias hojas para calentarlo, pero sigue con frío. Entonces prende un alumbre y la agarra con su rabo que es prensil y le deja el rabo pelado. Se le chamuscó. Entonces la diosa luna le dio un don: cuando

tenga hambre podrá robar maíz y el hombre no lo matará y será ese don el que lo diferenciará de otros animales dañinos como el tejón. Cuando en una milpa se roban el elote dirán: ¡fue el tejón! Nunca dirán: ¡fue el tlacuache!

Este *relato de animales*, de Teodoro Morelos, destaca la importancia que históricamente se ha atribuido a los animales domésticos. Es el caso del burro como animal de carga y transporte que podemos ver en muchas comunidades agrícolas, y los cerdos y guajolotes, cuya carne se prepara en diversas celebraciones religiosas y familiares y que además es una fuente primordial de proteínas. Estos últimos animales también sirven como ahorro familiar, ya que de su venta se obtienen recursos económicos:

Un señor tenía un burro, un puerco y un guajolote. Esa semana pusieron a leñar al burro para poder cocinar al puerco. El burro se ente-

cooperativa, una panadería y una caja popular, entre otros proyectos. Además se tiene una granja de cerdos y se ha contemplado un museo vivo comunitario, una cocina totonaca y un medio de comunicación local mediante videograbaciones.”⁵¹

La creación de esta alternativa educativa, así como la participación de la OIT en el ámbito político provocaron una férrea oposición de los mestizos, que poco después crearon su propia preparatoria y obtuvieron el registro correspondiente de la SEP, pese a que ésta había prometido no darlo:

La problemática que prevalece en torno al Centro es que existe una educación dual: por una parte la cultura totonaca y por otra el proyecto educativo oficial impulsado por los mestizos. Nuestro Centro ha sido producto de la existencia de un gobierno indígena que le ha dado impulso a un proyecto de educación de tipo comunitario e indígena[...] En suma, la existencia de una educación clásica que forma a jóvenes en la inutilidad, en la ineptitud no le sirve a la comunidad totonaca, donde el joven no sabrá hacer nada después de tres años, sabrá llevar uniforme y vestirse bien, con zapatos y corbata, pero no podrá enfrentarse a la vida.⁵²

Además se mantuvo una abierta persecución a los indígenas y asesores. En medio de la confrontación y el ambiente enrarecido, en el año 2003 fueron asesinados

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Idem.*

ró para qué era tanta leña y le dijo al puerco:

—¡Si quieres escapar nos vamos! El puerco le respondió:

—Estoy muy gordo y no puedo caminar. El burro le decía que no importa, que él lo cargaría. Con ellos se fue el guajolote, también próximo a morir. Caminaron y llegaron a una pata de un cerro. Oscurecía. Se acercaba un nagual que se quería comer al puerco. El burro le dijo al nagual:

—Si haces lo mismo que yo hago se puede llevar al puerco. El nagual acepta. El burro le da una patada a una piedra y como lleva herradura le saca chispa a la piedra. Eso era lo que debía hacer el nagual. El nagual da una patada y que se le rompe. El burro repite la acción; el nagual igual y se rompe la otra pata: ya no puede comerse al puerco. Dice entonces el burro al guajolote y al puerco:

—¿Qué van a comer? Yo voy a comer zacate. El guajolote dice:

—Yo hierba. Y el cerdo:

—Yo bellotas.

En este *relato de rito* de Bulmaro Álvarez, a quien se lo contó su abuelo, aparecen diversos fragmentos de ritos en los que se combinan innumerables elementos simbólicos, tanto del mundo cristiano como de las religiones prehispánicas: la sangre sacrificial y el agua que cura y purifica en los baños rituales de temascal; el baile y la música en las celebraciones como elementos lúdicos y de identidad:

Dice mi abuelito que primero juntaban las muchas cosas que se necesitaban. Luego buscaban al que tocaba guitarra y conseguían doce muchachas. Buscaban la rama de un árbol y en la rama del árbol colgaban muñecos de masa de maíz. Entonces bailaban con la rama y llevaban muchos pollos descabezados. Luego comían todos juntos y allí llevaban todos los santitos. Luego al año siguiente los volvían

a traer. Para celebrarle al maíz sacaban el idolito de piedra, descabezaban al guajolote y la sangre se la echaban a la cabeza del idolito. Llegaban los músicos. La fiesta era para el maíz, la pipiana, el chile; los músicos tocaban con guitarras, violines y flautas. Antes, los antiguos ponían temascal cada día y se calentaban. Buscaban muchas niñas, hervían unos huevos y se los comían dentro del temascal; hacían los que vomitaban y luego salían corriendo alrededor del temascal. Se agarraban de las manos, brincaban y gritaban de puro contentos.

En el *relato histórico* de Agustín Mérida se pone en evidencia al águila como elemento mítico que relaciona el peligro y el castigo. Es posible que en este fragmento se hable de la violación de un tabú, lo que traería consigo un castigo, que explica el abandono y la pobreza:

El águila que vino a México a posarse, antes lo hizo en Cuauhtepac.



Al igual que la belleza de las flores, las personas son hermosas, como crisantemos y rosas que del mestizaje han salido, Atlixco.

dos campesinos pertenecientes a la OIT y la maestra Griselda Tirado, cofundadora de la OIT y el CESIK y consejera electoral del IFE.⁵³

Mientras que la confrontación con los mestizos ha provocado una rearticulación de ambas posiciones y ciertamente un retroceso en el planteamiento educativo, los totonacos que siguen asistiendo al Centro serán los cuadros que en un futuro cercano mostrarán en qué medida está influyendo esta alternativa en las comunidades totonacas de Huehuetla.

HACIA UN ALFABETO MIXTECO UNIFICADO: LA ACADEMIA DE LA LENGUA MIXTECA Y LA ASOCIACIÓN CULTURAL MIXTECA

Los pueblos *ne ivi davi* han logrado mantenerse como grupo diferenciado a pesar de que los grupos dominantes pretenden que desaparezcan: "Me atrevo a afirmar que, gracias a la labor tesonera que con toda entrega viene desplegando el magisterio, llevando a los lugares más apartados, el mensaje halagador de la cultura en un futuro no muy lejano, todos expresarán sus pensamientos en la lengua de Cervantes"⁵⁴

Desde finales de los años ochenta un grupo de intelectuales locales de la Mixteca, incluyendo la poblana, sobre todo profesores, de los pocos cuadros de la

⁵³"Repudiamos la ejecución de Griselda Tirado", boletín de prensa conjunto, 20 de agosto de 2003 en <www.laneta.apc.org/cdhbcasas/Boletines/>. El gobernador Melquiades Morales acudió a Huehuetla a instalar una fiscalía especial para investigar el caso, sin que hasta el momento haya algún resultado claro (junio de 2004).

⁵⁴Daniel Corro Arenas, *Cien años en la historia de un pueblo*, México, H. Ayuntamiento de Acatlán de Osorio, 1983, p. 4.

En el camino que había, el águila hizo un nido donde tenía crías. La gente de antes no usaba sombrero, se ponía un chiquihuite en la cabeza en vez de sombrero. El águila agarraba a los chiquihuites y se iba volando. Creía que agarrándolos se llevaba a toda la persona. Una vez un señor llegó hasta el nido del águila y mató a las crías. El águila se enojó y se fue para México.

En este *relato mágico* de Teodoro Morelos aparece a modo de mito la costumbre del rapto de la novia como forma de alianza, en medio de elementos que mezclan distintas tradiciones culturales, en los que aparece la magia como estrategia de poder:

Había un señor que tenía tres hijas. A una de ellas la cuidaban mucho: si iba a la tienda o al mercado la acompañaban. Mucho la cuidaban, pero una vez no la cuidaron y se la llevó uno de esos truenos que truenan y se la llevaron al castillo

del rey. Como esa muchacha ya tenía su novio, éste la buscaba, y buscaba la forma de rescatarla del castillo. Y un día se encontró un señor y el novio de la muchacha le dice:

—Hazme un favor, ayúdame a encontrar a mi novia: es lo que más quiero en el mundo. Yo quiero ir a traerla pero no puedo. El señor le respondió:

—Si quieres te puedo convertir en hormiga, águila o gavián. Si te convierto en hormiga podrás hablar con ella, estarías chiquito y nadie te vería.

—Mejor gavián —dijo— y se fue alto volando y llegó hasta donde estaba la muchacha. Varias veces pasó y golpeó la ventana para que se despertara y salir a ver quién era. Ella, que ya era princesa, se pregunta:

—Que será lo que suena. Abre y ve un gavián. El que la cuidaba estaba en el otro cuarto.

—Soy yo, no te asustes, te voy a llevar. Sólo móntate en mi lomo. Se montó y fueron muy felices.

Finalmente, de Pantepec obtuvimos el siguiente *relato mitológico* de Fernando Martínez. En él se refleja la cosmovisión del mundo y de la vida, el uso del ruido ritual a modo de conjuro y la explicación de la diferencia de las cualidades asignadas a los hombres y a las mujeres a partir de elementos simpatéticos, compartidos por la naturaleza y el ser humano. Los hombres nacen en luna recia y las mujeres en luna tierna, lo que les confiere dichas cualidades, socialmente aceptadas:

Las antiguas decían: cuando había eclipses amarraban los metates porque se volvían fieras. Cuando era de luna prendían fogatas para ayudar a que la luna se defendiera de las sombras. Se hacía también ruido con latas para ayudar a la luna. Cuando los niños nacen en luna recia son hombres, cuando las niñas nacen en luna tierna son mujeres.



Diversión familiar.

educación bilingüe que optaron por intentar “darle forma al proyecto de educación bilingüe e intercultural”,⁵⁵ y académicos de diferentes instituciones se reunieron para crear el Centro de Investigación y Difusión *Nuu Savi*, A.C. Su intención es llevar acciones claras y coordinadas para impulsar la toma de conciencia de la identidad mixteca, lo cual se arraiga con el uso de la lengua. Por lo tanto, entre sus principales tareas figura la de crear un alfabeto convencional de la lengua. Rodrigo Vázquez, uno de los miembros más importantes en Puebla, refiere que para tal efecto llevan a cabo “una serie de encuentros con profesionistas indígenas, estudiosos y simpatizantes en diversos puntos de la nación mixteca”.

La disminución y pérdida de la identidad étnica está orillando a la raza mixteca a la extinción; durante mucho tiempo, los nativos hemos contemplado impávidos el desbastador (*sic*) fenómeno. Hoy consideramos imperiosa la necesidad de preservar el milenario y glorioso idioma, a través de la cotidiana oralidad además de apropiarnos del recurso de la lecto-escritura.⁵⁶

Con esta decidida “apropiación” se logró crear en 1997 la Academia de la Lengua Mixteca, “que toma la directriz para hacer los estudios científicos que conduzcan

⁵⁵ José Luis Ramos R., *op. cit.*, p. 4.

⁵⁶ Rodrigo Vázquez Peralta, “Da’an davi. Esbozo gramatical”, en *Norma de escritura para Tu’un Savi* (documento de trabajo), Tlaxiaco, Vé’e Tu’un Savi, A.C. (Academia de la Lengua Mixteca), ms., 1999.

CUADRO 7
COMPARATIVO DE TÉRMINOS DE LAS LENGUAS INDÍGENAS DEL ESTADO DE PUEBLA

Español	Náhuatl	Totonaco	Popoloca	Mixteco	Otomí oriental	Tepehua	Mazateco
yo	nejhuatl	quit	janhan (de autoridad), jehe chojni (forma humilde), jeheni (familiar)	yu'u, mií	nugä, nugüi bugäui, nugüi (inclusivo, dual) nugä'be, nug'be (exclusivo dual)	kidj:n	ná
tú	tejhuatl	hui'x	jaha	yo'o, miu	un'e, un'i	uxíndj	ri
nosotros	tejhuantin	quina'n	jeheni (incluyente), janhanná (excluyente)	nsiu'u (excluyente), ndo' (incluyente), miinda (reverencial)	nugäht, nuju (inclusivo) nugähe, nuje (exclusivo)	Kitná:n	ngayaan (incluyente) ngayin (excluyente)
tierra	tlalli	ti'ya't	inche, note	ñu'u	häi	dú:n / t?u:n	nangui
agua	ttl	xcān	intá	tekui	dehe	ixqá:n	nandá
fuego	tletl	macscut	xrohi	ñu'u	sibi	Jíkmi	ndihi
sol	tonathiu	chi'chini'	yäon	yaa nchií	hyadi	wiitlcháa:n	tsuhi
luna	teztli	mālhcuýú'	nitjó	yoo	zāna	ma:tlkuyú	sa
estrella	citlali	sta'cu	conotsé	sinsiví	s0	į:sdáku / stak?u	niñu
mujer	cihuatl	puscāt	ichjin, chojni, chjin, taohjin, nána (respeto) nanaí (vocativo)	ña'a	xisu, b0mbe	daqú / tukú, Sa:náti	chjuun / na
hombre	tlacat	chi'xcu'	ch'ín, chinntoa, táda, jncoxá, jncoxi, xí	tiá	'yohɬ	hó?ati, Sa:páy	cha / xihin
gente	macehuallo	tachi'xcuui't	chojni	ne ivi	jV'i		xuta
corazón	yolot	i'xa'clhcunuc	äsenni	ini	mbɬi	(ki)hatlunu:t	xhasen
mano	maitl	macan	itjani	nda'a	yE	maká, mano izquierda (ki)hamáxi, mano derecha (ki)maqá	tsja
boca	camatl	quilhni'	ir'uani	yu'u	nde	kílna	hntsua

Tomado de Iván G. Deance Bravo y T., "Panorama lingüístico de México", ms., 2004.

a la reglamentación ortográfico-lingüística del idioma mixteco". Para tal efecto se llevaron a cabo:

más de treinta seminarios-talleres de lectura y escritura en Tu'un Savi y dos congresos, donde han participado más de 300 mixteco-hablantes, procedentes de distintas comunidades de Puebla, Guerrero, Oaxaca, además de la representación de los hermanos migrantes de Baja California e Istmo de Tehuantepec.⁵⁷

⁵⁷ Norma de escritura para Tu'um Savi, op. cit.



Fotografía de los grupos de quinto y sexto de la Primaria Rural Benito Juárez, San Antonino Huejonapan, Tepexi de Rodríguez.

A inicios del año 2000 otro grupo de mixtecos dio un nuevo impulso al proyecto reivindicador con la creación de la Asociación Cultural Mixteca (Acmi). En ello es evidente la participación decisiva de académicos de la Universidad Tecnológica de la Mixteca (UTM) de Huajuapán de León. Rebolledo estima que tanto la UTM como la Universidad Tecnológica de Izúcar de Matamoros “no sólo no contemplaron las lenguas y culturas indígenas en sus planes curriculares en los momentos en que fueron implantadas, sino que en buena medida ocultaron su rostro indígena, al no reconocer su condición”.⁵⁸

Aunque quizá en un principio la UTM “ocultó su rostro indígena”, actualmente “quiere dejar patentizado su esfuerzo en pro de la cultura mixteca”.⁵⁹ Los académicos empiezan a dar un impulso significativo a la identidad mixteca invitando a participar a otros estudiosos de universidades nacionales y extranjeras, de instituciones e instancias gubernamentales. También gestionan cursos; actividades como la Semana de la Cultura Mixteca; festivales culturales, y publicaciones como *Presencias de la cultura mixteca*⁶⁰ y *La tierra del sol y de la lluvia*.⁶¹ En julio de 2002 lograron difundir varios programas radiales desde Huajuapán de León

⁵⁸ Nicanor Rebolledo, *op. cit.* El Instituto Tecnológico Superior de Tepexi de Rodríguez acaba de anunciar un proyecto “para rescatar la lengua náhuatl, popoloca y mixteca” en la microrregión de Los Llanos. El proyecto por el momento va a colaborar con el alcalde de Huatlátlauca, Nicolás Tecuautzín (Bárbara Gutiérrez Gaona, “En la Mixteca poblana pretenden rescatar los dialectos náhuatl, popoloca y mixteco” en *Enlace*, lunes 19 de julio, 2004, p. 10). Garrido informa que la Universidad Pedagógica Nacional, subsección Huauchinango, pretende “reforzar la educación indígena con la creación de la Licenciatura en educación indígena, preescolar y primaria” (“Borrador 2”, *op. cit.*, p. 55).

⁵⁹ Ignacio Ortiz C., “Reseñas y documentos”, en *Tu’un Savi. Palabra de la lluvia*, Huajuapán de León, Asociación Cultural Mixteca, año 1, época 1, enero-marzo de 2003, p. 19.

⁶⁰ Varios autores, *Presencias de la cultura mixteca*, Huajuapán de León, Universidad Tecnológica de la Mixteca, 2002.

⁶¹ Varios autores, *La tierra del sol y de la lluvia*, Huajuapán de León, Universidad Tecnológica de la Mixteca, 2003.

y publicaron en este mismo año la revista *Tu'un Savi. Palabra de la Lluvia*,⁶² con secciones sobre historia, filosofía, cotidianidad, publicaciones y lingüística. Esta revista ha sido utilizada por la Academia para dar a conocer a un público más amplio sus propuestas sobre la lengua.

A diferencia de la Academia, que se deslinda claramente de cualquier interés político, la Asociación Cultural Mixteca afirma sus reivindicaciones visiblemente étnico-políticas:

o hacemos conciencia de lo nuestro, manteniendo nuestra cultura viva o estaremos condenados a ser simplemente una referencia histórica dentro de las políticas neoliberales... Los Ñuu Savi debemos estar preparados con una fortalecida identidad... y en primera instancia hacerle frente al embate estandarizador de las hegemonías...⁶³

Y nuevamente: “pero ante todo somos mixtecos, es decir, un pueblo con su propia cultura, lenguas y un vasto territorio... somos la nación Ñuu Savi”. Y propone tres pasos a seguir para fortalecer esta identidad, entre los que sobresale la inclusión de la lengua mixteca o *tu'un savi* en la educación oficial, porque “si en las escuelas mixtecas se enseña el inglés... ¿por qué no implantarse también, de modo oficial, el idioma mixteco?”⁶⁴

Así, la Academia de la Lengua Mixteca y la Asociación Cultural Mixteca, conjuntando esfuerzos, logran dar a conocer su proyecto en común, aunque privilegiando las variantes del norte de Oaxaca (*tu'un savi*). Después de discretos resultados sobre análisis gramaticales se publica un texto para primarias totalmente en *da'a davi*.⁶⁵ La Academia de la Lengua Mixteca organiza talleres para el desarrollo de la escritura y se incluyen 13 microrregiones en su trabajo, ubicadas en Guerrero, Oaxaca, y Puebla. También se organizan cursos de *da'a davi* en algunas escuelas mestizas de Acatlán de Osorio, aunque no sin cierta reticencia.⁶⁶ Así, aunque los resultados son magros, los mestizos empiezan a tomar conciencia de la existencia de los indígenas no sólo en las comunidades vecinas, sino también dentro de sus propias colonias y pueblos, aunque perviva la confusión entre las reivindicaciones de un pasado mixteco mítico y los indígenas de hoy.

EL INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO

No es sencillo hablar sobre el papel del ILV en Latinoamérica y particularmente en México. Ya ha sido ampliamente documentada la polémica sobre su papel económico-político. Su postura en cuanto a la religión, como la propiamente lingüística —particularmente la alfabetización—, ha ido cambiando desde que comenzó a funcionar en 1936. Además, como ocurriera con los religiosos lingüistas del virreinato, cada traductor ha trabajado de acuerdo con sus propias expectativas

⁶² *Tu'un Savi. Palabra de la lluvia*, Huajuapán de León, Asociación Cultural Mixteca, año 1, época 1, julio-agosto de 2002.

⁶³ “Nueva opción cultural para la nación mixteca”, en *Tu'un Savi. Palabra de la lluvia*, Huajuapán de León, Asociación Cultural Mixteca, año 1, época 1, julio-agosto de 2002, p. 3.

⁶⁴ Ignacio Ortiz C., “Fortalecimiento de la identidad cultural Ñuu Savi”, en *Tu'un Savi. Palabra de la lluvia*, Huajuapán de León, Asociación Cultural Mixteca, año 1, época 1, julio-agosto de 2002, pp. 11 y 12.

⁶⁵ Daniel Rivera Durán y Rodrigo Vázquez Peralta, *Tutu dakunitnu'u ña nchichí Ne-ivi davi. Libro de literatura en lengua mixteca de Puebla*, México, SEP, 2003.

⁶⁶ Álvaro Aparicio Martínez, profesor de la Academia en Acatlán (“La educación bilingüe de los mixtecos de Puebla”, ponencia presentada en el *Ier. Congreso sobre Etnografía Contemporánea del Estado de Puebla*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla-Secretaría de Cultura, Difusión Cultural, Literatura, ediciones y bibliotecas/ENAH/Centro INAH-Puebla/FIP/Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, 11 a 14 de noviembre de 2003).



Madre e hija ñühü tras la celebración cívica en la escuela, Ixtololoya, Pantepec.

respecto a la labor lingüística y a la evangelizadora. Deseamos ponderar la relación entre el trabajo del ILV en las regiones indígenas y la toma de conciencia étnica.

Algunos de los lingüistas del ILV fueron herederos ideológicos del protestantismo histórico, que dio gran importancia a la formación de cuadros educados y a la participación social.⁶⁷ Los indígenas con los que se relacionaron recibieron capacitación técnica, enseñanza de la lecto-escritura y una conciencia étnica que, una vez que accedieron a cierta instrucción, los llevó a ponderar su identidad en términos positivos ante los mestizos con base en las leyes nacionales, con lo que se convirtieron en intelectuales locales y se volvieron fuertes defensores de las costumbres y los valores comunitarios.

Aunque en un principio existía un vínculo formal entre el gobierno y el instituto, era claro que el proyecto de éste era sustancialmente diferente, pues no pretendía la castellanización. Aunque se puede criticar su proselitismo, los creyentes adquirieron herramientas intelectuales que rápidamente pusieron en práctica como parte del mandato religioso de hacer la diferencia en sus comunidades.⁶⁸

Estos intelectuales locales tenían una ventaja clara ante los sacerdotes católicos: pertenecían a la comunidad, lo cual los hacía protagonistas de la problemá-

⁶⁷ El protestante Moisés Sáenz, subsecretario de educación pública en pleno indigenismo, fue impulsor decidido de las escuelas rurales y de las misiones culturales. Al parecer no llegó a la presidencia por su posición religiosa y fue enviado como embajador a diferentes países.

⁶⁸ "Por eso, a través de esos talleres, yo aprendí a escribir y ya cuando empezamos a sacar libritos, mi primer cuento fue cuando empecé a ir a mi pueblo y entonces empecé a leerlo, así, con mi gente, pero aun así la gente pues no le daba importancia a su propio idioma, porque ellos no quieren volver atrás, porque según ellos: eso es volver atrás, y lo que ellos quieren es aprender bien el español, el inglés. Y entonces yo he batallado así con mi gente, hasta ahora, para que ellos puedan leer" (testimonio de Mirsa Sánchez, escritora formada en el ILV, en María de los Ángeles Romero Frizzi, "Yo empecé a escribir en mixteco. Conversando con escritores mixtecos", en María de los Ángeles Romero Frizzi [comp.], *Escribir para dos mundos. Testimonios y experiencias de los escritores mixtecos*, Oaxaca, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca (Voces del Fondo), 2003, p. 253.

CUADRO 8
ALGUNAS PUBLICACIONES DEL INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO

Totonaco		
H. Pedro Aschmann	Castellano-totonaco, totonaco-castellano: dialecto de la sierra	1973
Aileen A. Reid	Gramática totonaca de Xicoteppec de Juárez, Puebla	1991
Popoloca		
Jeanne Austin K.	Diccionario popoloca de San Juan Atzingo, Puebla	1995
Anita F. Williams	Tsjoni Xuún Nguíva: aprendiendo a leer en popoloca de San Felipe Otlaltepec, Puebla	1979
Mixteco		
Kent Wistrand	El alfabeto mixteco	1981
Otomí		
ILV	Nama cartilla gá jnaatjo. Cartilla en otomí: una lengua que se habla en los estados de Hidalgo, México, Puebla, Querétaro y Veracruz; una lengua que se escribe y se lee	1992
A. Echegoyen G. et al.	Luces contemporáneas del otomí: gramática del otomí de la sierra	1979
Tepehua		
ILV	Kapute'eucha limasipijini: leamos tepehua	1983
Náhuatl		
Earl Brockway	Diccionario náhuatl del norte del Estado de Puebla	2000
SIL	Ocuilimeh. Animales en el idioma náhuatl de la Sierra de Puebla y español	1966

Tomado de Iván G. Deance Bravo y T., "Panorama lingüístico de México", ms., 2004.

tica de su gente, a diferencia de los curas, que en las regiones poblanas han sido funcionarios religiosos —legitimando con su presencia, sin saberlo y en el mejor de los casos, la identidad indígena local— que operan bajo contrato y que desconocen en muchos casos los problemas que aquejan a sus feligreses. Hay que matizar esta observación: en ciertas zonas, la Teología India, como lo presentamos para el caso del *Kgoyom*, ha sido una competencia para el protestantismo por su mismo énfasis en el estudio de la Biblia, que forma cuadros críticos, educados y contestatarios.

Garrido revela en su tesis de maestría que en los templos evangélicos y en los ámbitos rituales informales católicos puede ser mantenido y reproducido eficientemente el uso de la lengua.⁶⁹ En la Sierra Norte, Manuel Arenas,⁷⁰ informante de Herman “Pedro” Aschmann, fundó el Centro Cultural Totonaca con diferentes áreas de enseñanza y labor social, entre ellas las de medicina y defensa legal. A la muerte de Arenas, el Centro fue abandonado, pero nos muestra otra perspectiva de la relación entre la conversión al protestantismo y el impulso étnico.⁷¹

Al norte de Acatlán, los bautistas —de orientación protestante— conversos por el trabajo de Kent “Canuto” Wistrand lograron salir de sus comunidades de tierras improductivas y nula infraestructura laboral gracias a las redes que construyeron debido a sus vínculos religiosos y pronto accedieron a la educación uni-

⁶⁹ “Borrador 2”... *op. cit.*, pp. 36 y 37.

⁷⁰ Existe una biografía que pinta a Manuel más bien con tendencias conservadoras (Hugh Steven, *Manuel, revolucionario del bien*, México, Milamex, 2004). Tras nuestra estancia en campo entendimos que Manuel se alejó de las posiciones políticas de sus financiadores y del propio ILV.

⁷¹ Los pentecostales, de una vertiente práctico-teológica diferente del protestantismo social, asumieron un papel protagónico en Ixtepec al disputar el poder político, religioso y económico a los mestizos (Carlos Garma Navarro, “Liderazgo protestante en una lucha campesina en México”, en *América Indígena*, vol. XLIV, núm. 1, México, Instituto Indigenista Interamericano, enero-marzo de 1984, pp. 127-141).

Desfile de la Revolución, nivel preescolar, San Antonino Huejonapan, Tepexi de Rodríguez.



versitaria como fruto de la enseñanza que recibieron de su nueva religión. Un obrero, de los pocos mixtecos que no migraron, se quedó a predicar y se convirtió en un intelectual local fuertemente comprometido con su pueblo y con el impulso de la conciencia *ne-ivi davi*. Se desempeña como “médico”, armado con un pronuario y variadas medicinas, y único “maestro” —no oficial— que imparte clases gratuitamente de *da'a davi* a los niños de primaria en la rústica y pequeña primaria bilingüe estatal,⁷² en un medio donde no se escribe la lengua mixteca y la castellanización se reproduce en todas las escuelas. Además, trata de mantener en los conversos migrantes el arraigo a su tierra por medio de estrategias religiosas como el “culto gigante”, que realizan cuando regresan a su comunidad.

CUESTIONANDO LA ESCUELA: NUEVAS PROPUESTAS SOBRE LENGUA Y ETNICIDAD

A pesar de los logros y fracasos en el esfuerzo educativo, es claro para muchos investigadores que el meollo del problema no es si la escuela funciona o no —finalmente la educación bilingüe forma parte del discurso estatal de la “modernidad educativa”—,⁷³ sino que las comunidades indígenas han logrado mantener el uso de su lengua con base en una cultura de *tradición oral*:

los mecanismos de reproducción de la lengua minoritaria se gestan al interior de la vida de la comunidad... no es ni por medio de la escuela, ni de organizaciones de otra índole (religiosas, políticas), sino en el seno materno, en las actividades comunitarias como son las faenas o trabajos en el campo, así como en la conmemoración de rituales donde la lengua indígena se renueva, se trasmite, se aprende y así se constituye y reproduce en ese quehacer cotidiano.⁷⁴

Así, el concepto de “escuela” no sólo no ha sido adecuado para las comunidades indígenas, sino incluso ha sido una imposición más de la cultura dominante:

Los grupos indígenas en México, históricamente, no han basado ni el aprendizaje ni la transmisión de conocimientos con arraigo sociocultural en la materialidad de la escritura, sino en una extensa y rica tradición oral y en una serie de prácticas culturales y semióticas específicas. En el contexto de la imposición de la escritura, la educación bilingüe-bicultural constituye el más reciente mito a través del cual el Estado mexicano busca generalizar la práctica común del castellano como lengua nacional.⁷⁵

En Zoquitlán se advierte claramente el fin aculturador de la educación estatal para los nahuas, con la consiguiente pérdida de la lengua autóctona:

Pasando al punto que toca a educación se puede decir que también es otro de los factores que propician el bilingüismo, puesto que la lengua que se utiliza en la

⁷² Esta primaria bilingüe ha cerrado recientemente sus puertas y perdido el registro oficial por la falta de alumnos, quienes se desplazaban a la primaria no bilingüe de una localidad más grande.

⁷³ Rosanna Podestá, *op. cit.*, p. 132.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 136.

⁷⁵ José Antonio Flores Farfán, *op. cit.*, p. 3.



escuela en las cuatro competencias lingüísticas (leer, escribir, hablar y entender) es la lengua española... también los contenidos, desarrollo de los contenidos, materiales didácticos y evaluación se hacen en español, es decir, durante todo el proceso de enseñanza-aprendizaje se hace en español.⁷⁶

Desfile de la reina y sus princesas por las principales calles de San Antonino Huejónapan a manera de cierre de la celebración del 16 de septiembre, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez.

Las propuestas de Farfán quizá ayuden en ciertos contextos a lograr una verdadera igualdad entre las lenguas indígenas y el castellano: retomar la oralidad por medio de la transmisión intergeneracional; redescubrir la plástica autóctona; apropiarse de los medios para insertar allí la lengua indígena, como anuncios, música, noticias; lograr consensos con los padres de familia, maestros y niños.⁷⁷

De cualquier manera, hasta ahora los esfuerzos para que las lenguas indígenas en Puebla sigan vigentes e incluso adquieran derechos y un uso extensivo no han incidido en las comunidades y se han concentrado en el ámbito académico, que no ha logrado desprenderse del concepto de la escuela como redentora. Algunos indígenas intelectuales argumentan que la creación de sistemas de escritura logrará que las poblaciones lean y escriban su lengua porque “la práctica oral tiene vigencia limitada...”⁷⁸ Seguramente tienen razón, pero también es cierto que si se da demasiado peso a esta parte se corre el riesgo de que la práctica oral siga deteriorándose, mientras la intelectualidad regional va apropiándose de la lecto-escritura como un medio exótico de reivindicar una identidad indígena mítica, olvidándose de las luchas de los indígenas vivos.

⁷⁶ María Antonia Orlanda Rojas Alta, *Factores que propician el bilingüismo náhuatl-español en Zoquitlán, Puebla, México*, PFPE/SEP/INI/CIASAS (Etnolingüística, 9), 1982, p. 130.

⁷⁷ Flores Farfán, *op. cit.*

⁷⁸ Rodrigo Vázquez Peralta, “Da’an davi. Esbozo gramatical...”, *op. cit.*



Red (huacal), Sierra Norte, totonaco-nahua

La organización social entre los pueblos indígenas.

Parentesco, compadrazgo y sistemas de cargos

NORMA BARRANCO*



QUIEN SE INTERESA POR LOS PUEBLOS INDÍGENAS ADVIERTE QUE HAY una diversidad de miradas y de concepciones respecto a ellos. Una evidencia de tal complejidad es la descripción de los principales medios de organización social mediante los cuales han podido mantener su reproducción social y cultural los grupos étnicos del estado de Puebla. Aun cuando cada uno de los grupos indígenas del estado muestra una composición cultural específica que los define e identifica como integrantes de una etnia, es factible observar similitudes en su manera de estructurar su organización social.

Empecemos por mencionar uno de los principales mecanismos de organización geopolítica territorial. La Constitución del estado dispone que los municipios deben dividirse en distritos administrativos —políticos— de acuerdo con su patrón de densidad poblacional. La Cabecera es el pueblo¹ con mayor número de habitantes, integrado a su vez por las llamadas Juntas Auxiliares Municipales.² Los barrios son poblados más pequeños, seguidos por las secciones, unidades territoriales que por lo general alojan a 500 habitantes o menos, cuando la población presenta un patrón de asentamiento muy disperso.

Respecto al gobierno, el municipio está constituido por los ramos administrativo y judicial. El administrativo lo integran un presidente municipal, seis regidores y sus suplentes: regidor de Hacienda, regidor de Gobernación y Policía, regidor de Fomento de la Agricultura, Industria y Comercio, regidor de Comunicaciones y Obras Públicas, regidor de Higiene y Salud Pública, y regidor de Educación Pública y Justicia. La rama judicial está integrada por un agente del Ministerio Público, un juez de paz y un juez menor de lo Civil y Defensa Social.

Pese a la importancia jurídica de esta disposición organizativa política estatal, en las sociedades indígenas la organización y el proceder social se basan en las lealtades, en las reciprocidades, en el estatus y en el prestigio; de ahí que basen su organización social en un sistema de servicio comunitario en el cual lo medular es insertar al individuo en la colectividad: “se sirve y se da para el bien del pueblo”.

* Profesora-investigadora, Colegio de Antropología Social, BUAP.

¹ Por lo general la mayoría de los residentes son mestizos.

² Por lo regular los residentes suelen ser mestizos e indígenas, aunque hay algunas comunidades netamente indígenas. Cabe señalar que algunos municipios llegan a tener varias juntas auxiliares.



Mujeres ñihü, Puebla.

Sin lugar a dudas, este proceder social tiene como primer objetivo la reproducción de las personas, que si bien está sujeta a los procesos biológicos de procreación y nacimiento, al desarrollarse dentro de un mundo social queda inserta en una institución denominada parentesco, la cual tiene como función distinguir mediante términos como madre, padre, sobrino, tío, compadre, etc., la transmisión de la calidad de miembro de un grupo social. Ahora bien, en el orden de los niveles de asignación de categorías de parentesco, destaca el *cognaticio*,³ seguido por el *consanguíneo*⁴ y por el de *afinidad*.⁵

Entre los diferentes grupos étnicos hay un parentesco ritual que marca los acontecimientos de un ciclo de vida, como el bautizo, la confirmación, la primera comunión, el matrimonio y el de la cruz de sepelio. Existe también un parentesco ritual independiente del ciclo de vida, como la bendición de la imagen de un santo, la construcción de una casa, etc. A éste se le conoce como *compadrazgo*,⁶ que puede ser religioso o laico.

Por otro lado están las *mayordomías*⁷ y los *sistemas de cargos*,⁸ mediante los cuales se organizan las *fiestas*, que además de articular las relaciones sociales como colectivas, delimitan y acotan un territorio que define e identifica a sus pobladores, pues designa y construye las fronteras étnico-culturales.

³ Se refiere a la organización social en sociedades que no son unilineales en el sentido de que emplean no únicamente la ascendencia paterna ni materna como principio clave en la agrupación del grupo.

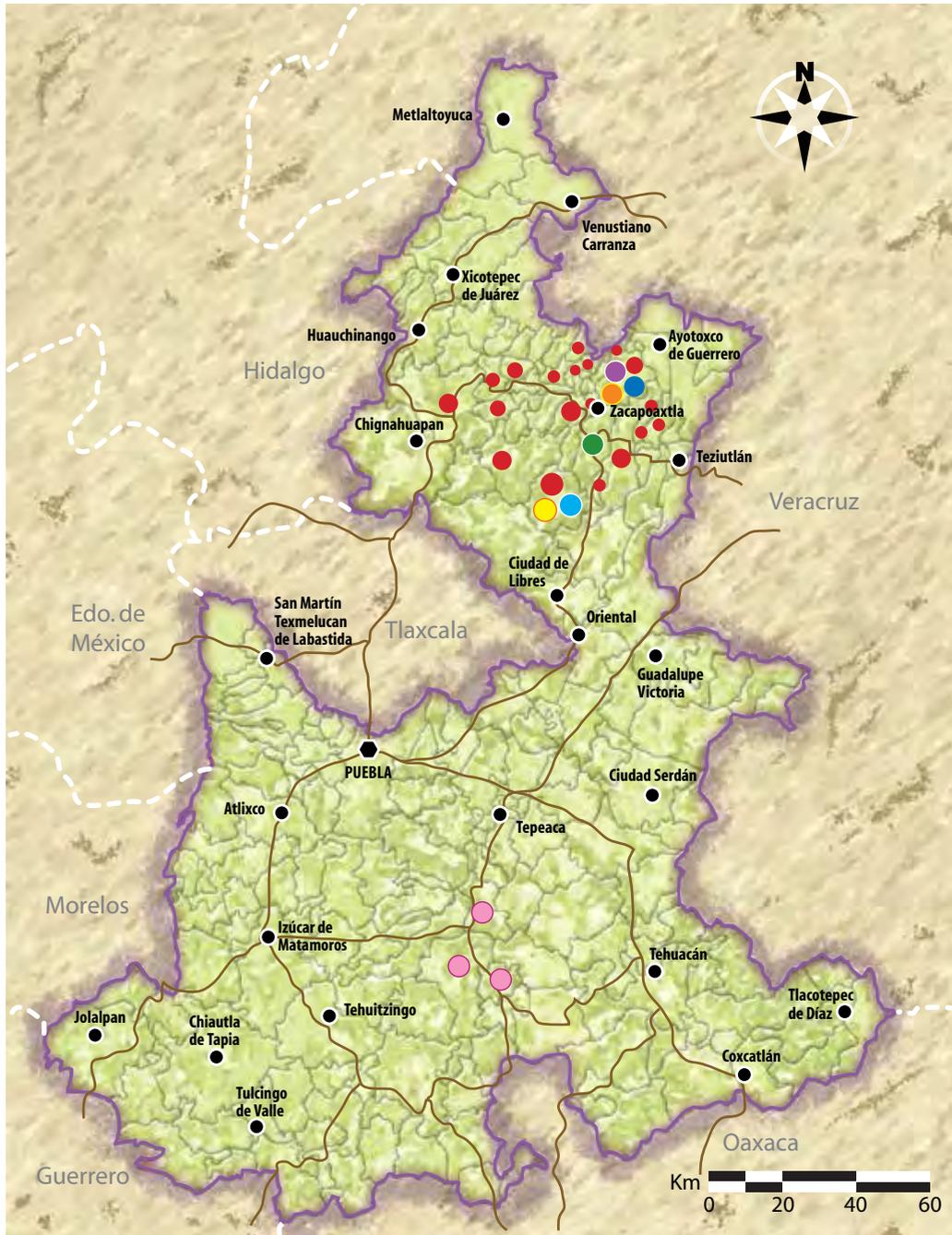
⁴ Reconoce a parientes por lazos de unión de sangre. Un ejemplo podrían ser los hogares.

⁵ Reconoce a parientes por lazos de unión diferentes del consanguíneo.

⁶ Busca ampliar la red de relaciones entre las unidades sociales del grupo.

⁷ Subyace una organización ceremonial pública en la que participan los integrantes del grupo, pues su finalidad es realizar la fiesta en honor a un santo, que por lo regular es el patrono de la comunidad.

⁸ En el sistema de cargos participa un número determinado de integrantes del grupo, los cuales han de asumir algunos de los cargos, como mayordomo, topil, prioste, campanero, etcétera.



Organizaciones indígenas

- Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske (CARTT)
 - Maseualsimej
 - Centro de Atención y Desarrollo entre Mujeres (CADEM, A.C.)
 - Frente Regional de Abogados Democráticos (FRAD)
 - Comaletzin
 - Centros Infantiles Campesinos (CIC)
 - Consejo Universal de Ancianos (CUA)
 - Unidad Indígena Independiente Totonaca Nahua (Unitona)
- División municipal ——— Carreteras ——— Ciudades ●

MAPA 10. Organizaciones indígenas.



Frente a las ceras, Tuzamapan.

Paralelamente a este tipo de *organizaciones* subyacen las de carácter *secular-comunitario* —que se conocen como *tequio*, *mano vuelta*, *trabajo comunitario*, de asistencia al pueblo, etc.—, cuya función es realizar obras en beneficio de toda la comunidad, por ejemplo la limpieza de caminos, la edificación de templos, y de casas, trabajos de mantenimiento de obras públicas, como centros de enseñanza educativa, la colaboración en desastres naturales, etcétera.

Aquí se presenta, entonces, una organización social de los pueblos indígenas del estado de Puebla centrada en un *proceder social*, que tiende a favorecer la coexistencia mediante un sistema de lealtades, de reciprocidades, de mejoramiento del estatus y de adquisición de prestigio. El *parentesco* tiene como función distinguir, mediante términos específicos, la transmisión de calidad de miembro de un grupo social. Nótese, en este caso, que el término *parentesco* alude no únicamente a los integrantes de una familia, sino también a la red de relaciones sociales que aglutina a un colectivo social, esto es, la relación entre el individuo y la comunidad.

En este sentido se puede aseverar que la organización social entre las comunidades indígenas abarca un campo de socialización más complejo que el núcleo familiar. Involucra al grupo en su totalidad, ya sea mediante acciones colectivas de desgastes y rearticulaciones⁹ o de aprendizajes y reaprendizajes,¹⁰ y aunque éstas constituyen factores de permanencia, destacan por su dinamismo y capacidad adaptativa ante las nuevas circunstancias en que está viviendo el grupo. En este

⁹ Ello se refiere a la manera en que los grupos construyen su percepción colectiva del “nosotros” (más o menos homogéneo) opuesto a “los otros”, a partir de que poseen una memoria común, es decir, un pasado histórico que edifica y modifica los tipos y maneras de organizarse.

¹⁰ Ambos aspectos dotan de sentido a la identidad dentro de un contexto de luchas pasadas y presentes, pues se establece un diálogo entre el pasado y el presente para construir un futuro, ello en virtud de un campo de convivencia intracomunitaria e intercomunitaria nacional e internacional.



Pareja de nahuas, Cuetzalan, Puebla.

sentido, el modelo de organización cristaliza un complejo, concreto y específico campo de normas y reglas, que definen y modulan la convivencia social tanto de manera interna, es decir, en el seno del grupo, como por la relación que mantienen con el exterior, esto es, con otros grupos y sociedades mayoritarias.¹¹

LA ORGANIZACIÓN SOCIAL Y LA UNIDAD DOMÉSTICA

En principio la familia es una institución social constituida y estructurada sobre lazos y relaciones de parentesco consanguíneo, normada por pautas y prácticas sociales establecidas. En este espacio de interacción se llevan a cabo la reproducción biológica y la socialización primaria de los individuos.¹² La familia, como categoría basada exclusivamente en *lazos de parentesco*, no desempeña ningún papel autonómico preponderante en la estructura social de las comunidades indígenas. Por el contrario, la característica que presenta es la formación de grupos de producción y de residencia. En consecuencia, hemos de evaluar la existencia de la denominada *unidad doméstica*. En términos generales podemos entenderla como la unidad residencial de producción y de consumo económico, y su función es consolidar los mecanismos de producción y de distribución de lo que se produce.

Asimismo, el grupo doméstico se integra en una sola vivienda ya que sólo los que viven bajo el mismo techo constituyen la unidad de consumo. Los datos etnográficos muestran que existe un modelo generalizado de unidad doméstica: la unidad doméstica *nuclear*;¹³ está también la *extensa*,¹⁴ y el parentesco en ambas deriva de los lazos de consanguinidad,¹⁵ de afinidad¹⁶ y de residencia;¹⁷ por lo regular los patrones de residencia son de tipo patrilocal¹⁸ y con menor presencia matrilocal uxorilocal.¹⁹

Con base en tales características se considera que las unidades domésticas operan como una unidad de organización social de gran cohesión, con divisiones básicas de trabajo, de autoridad y de prestigio, y sobre las líneas parentales establecidas desde la perspectiva de la unidad básica de producción, consumo, posesión, socialización, sociabilidad, apoyo moral y ayuda económica mutua; asimismo, se dice que el tamaño del grupo doméstico está directamente ligado a la extensión de tierras que posee.

¹¹ Considérese para ello el término *mestizo* y las implicaciones que éste trae consigo dentro de la lógica del indígena.

¹² Oliveira y Salles, "Acerca del estudio de los grupos domésticos: un enfoque sociodemográfico", en Orlandina de Oliveira y Marielle Pepen Lehauiller (comps.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*, México, El Colegio de México, 1989.

¹³ Constituida por el padre, la madre y los hijos de la unión matrimonial. Se someten a las normas y reglas de los padres de familia. Se agrupan en un mismo solar y comparten el mismo trabajo, disfrutando del usufructo de manera indiferenciada.

¹⁴ Constituida por dos o más grupos nucleares (hermanos varones ya casados) pertenecientes a la misma generación, unidos por lazos de consanguinidad y afinidad. Hay parentesco de abuelos, de primos paralelos que residen en el solar familiar donde construyen su casa y continúan trabajando las parcelas familiares; cada núcleo se encarga de transmitir normas, pautas culturales y conocimientos a sus vástagos. En ocasiones existe un agregado, ya sea por pérdida de padres o por consentimiento propio de los integrantes de la unidad doméstica. Es una persona a la que se desea ayudar, pues "no le ha ido bien en la vida"; es un amigo.

¹⁵ Reconoce la filiación consanguínea por línea tanto paterna como materna.

¹⁶ Se refiere a un reconocimiento de parientes menos cercanos que los integrantes de la familia nuclear.

¹⁷ Se define en virtud de redes sociales productivas que comparten el mismo lugar de residencia y puede o no reconocer parentesco, ya sea por línea materna o paterna, pues por lo general agrega individuos.

¹⁸ Se refiere a la residencia de una pareja en la casa o solar propiedad de los padres del esposo.

¹⁹ Se elige vivir en la casa de los padres de la esposa cuando es hija única, cuando es la hija mayor y debe cuidar de sus hermanos menores o cuando el esposo no tiene propiedades que heredar. Las razones pueden ser variadas y múltiples: sólo mencionamos las más comunes.



Pareja nguígua posando después de la inauguración del parque central, San Juan Ixcaquixtla.



Como parte del cortejo nguúguà, las parejas visitan los ojos de agua para conocerse, como ellos le llaman, para posteriormente dar pie al llamado pedimento de la novia, Tepexi de Rodríguez.

Para explicar estos principios se debe considerar la distinción entre la *escisión* y la *segmentación* de un grupo residencial.²⁰ La segmentación es una subdivisión interna indispensable para mantener la unidad y la cohesión. Piénsese en el caso en que los hijos construyen su casa junto a la del padre, alrededor de un patio central. Siguen constituyendo con el padre una unidad de consumo y de producción.²¹ En cambio, en caso de escisión el grupo residencial se divide en unidades distintivas e independientes y desaparece el primer grupo como entidad social. Apréciase como ejemplo la comunidad nahua de Zacatipan —Sierra Norte— donde al trasladarse el hijo casado y su familia a su nueva vivienda, constituye una unidad independiente en cuanto a residencia y consumo, aunque no siempre en cuanto a producción. Por esto es necesario redefinir tal distinción y para ello hemos de considerar la *escisión aditiva* y la *escisión cíclica*.²² La escisión aditiva se presenta cuando un nuevo grupo se integra en una línea de parentesco distinta de aquella a la que pertenece; en cambio, en la escisión cíclica se reemplaza al grupo viejo por

²⁰ Lourdes Arizpe, *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, México, INI (Presencias 9), 1990, pp. 157 y 158.

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

el nuevo; es el caso de la familia del *xocoyote*, en la que el grupo familiar del hijo menor sustituye a la del padre.

Queda claro entonces que los criterios que rigen la organización de la unidad doméstica son el de la residencia y el del ciclo de desarrollo,²³ que se inicia al separarse el padre de su propia casa paterna y constituir un grupo doméstico independiente. Al llegar los hijos, el patrón se modifica, aunque no hay que olvidar que esto se debe no solamente a una regla de parentesco en abstracto, sino también a la naturaleza de las relaciones de producción. Por ejemplo, entre los nahuas de la Sierra Norte el patrón de residencia es patrilocal y matrilocal.²⁴ Cada fase del ciclo de desarrollo queda establecida a partir del reordenamiento espacial, y del fogón, que simboliza el núcleo doméstico, pues es el elemento que determina el paso de una fase a otra. Cuando han pasado varios años —no hay una regla precisa—, la pareja con sus hijos puede independizarse, ya sea que construya su propia vivienda en el mismo solar o en un sitio apartado. Si lo que ocurre es lo primero, la verdadera independencia tiene lugar cuando posee un fogón aparte.

²³ *Nuclear*, si la mujer vive con cónyuge corresidente y sus hijos. *Más-que-nuclear superordinada*, si vive con cónyuge corresidente, hijos y descendientes de segunda generación, o sea, nietos; puede ser parental con hijos, los cónyuges de éstos y nietos. *Lineal-granparental*, con nietos, pero sin hijos. *Lateral-granparental*, con descendientes laterales de segunda generación. *Más-que-nuclear subordinada*, con cónyuge corresidente, pero con la mujer en posición subordinada a sus padres o a los padres de su marido. *Menos-que nuclear no dependiente*, sin cónyuge, pero estando la mujer en una posición no subordinada. Puede haber otra mujer con igual autoridad en la casa. Se incluye a las viudas (*idem*).

²⁴ Las posibilidades de que se presenten son: que la hija mayor sea la que se case y que el futuro esposo cuente con pocos recursos y no posea propiedades que heredar y en cambio ella sí.

LOS RITUALES DEL CICLO DE VIDA ENTRE LOS POPOLOCAS DE LA LUZ DEL MUNDO EN SAN MARCOS TLACOYALCO

MARIBEL PACHECO*

UNO DE LOS ASPECTOS QUE reafirman la presencia de la Iglesia de la Luz del Mundo en la comunidad popoloca de San Marcos Tlacoyalco, al norte del Valle de Tehuacán, son los diferentes rituales que los miembros de este grupo religioso practican en el transcurso de su ciclo de vida. Los más importantes se relacionan con la infancia, la adolescencia y la madurez.

La presentación. Cuando un niño nace dentro de la Iglesia de la Luz del Mundo, los padres del recién nacido

tienen la obligación de llevarlo al templo antes de que cumpla 40 días; esto debe ocurrir un domingo, y el acto ha de realizarse al finalizar la escuela dominical (que es el espacio dedicado a dar pláticas durante dos horas por la mañana). El diácono invita a los padres del menor a pasar a la entrada del templo y con el niño en brazos avanzan lentamente hacia el altar, donde se realiza una oración para pedir por el bienestar de los padres y del infante. Con este hecho el niño queda presentado oficialmente ante la comunidad.

El bautizo. Es uno de los rituales más importantes. Al recibir el bautis-

mo, los creyentes pasan a formar parte del *pueblo elegido por Dios*. Es “a partir de los 14 años de edad cuando los miembros de la Luz del Mundo podemos ser bautizados”. No lo realizan antes porque, dicen, nadie tiene el conocimiento suficiente para reflexionar acerca de lo que uno siente y quiere: “Dios fue bautizado ya cuando era grande; por eso nosotros también, porque ya a esta edad sabemos lo que queremos”.

El ritual se lleva a cabo también en domingo, al término de la escuela dominical, y es un espacio donde se reflejan las posibilidades económicas de cada creyente. Las mujeres por lo regu-

* Participante del proyecto “Los popolocas de Puebla”, colegio de Antropología Social, BUAP.

De no ser así puede ocupar una habitación aparte, pero continúa utilizando el mismo fogón familiar, de ahí que la pareja y sus hijos sigan siendo parte del mismo grupo doméstico.²⁵

En lo que respecta al *grupo doméstico popoloca*,²⁶ la unidad de residencia hasta hace 20 años era patrilocal. Actualmente predomina la unidad doméstica de escisión debido a la incorporación de la fuerza de trabajo de todos sus integrantes²⁷ al mercado laboral en la categoría de jornaleros.²⁸ El jornal se destina al consumo de la unidad y a construir una habitación en donde radicarán los integrantes de la unidad. Se compra una parte del solar del padre y, aunque viven en el mismo solar, cada grupo se asume como independiente, ya que toda la producción y el consumo los realizan de manera distinta. La separación la ilustra la construcción de la huerta, ya que al separarse la familia lo primero que deja de compartirse es la producción de ella. Puede compartirse la cocina pero no la huerta. Por lo general esta separación se da entre unidades domésticas que cuentan con más de

²⁵ María de Lourdes Báez Cubero, "El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo de vida entre los nahuas de la Sierra de Puebla", México, ENAH, tesis de maestría en antropología social, México, 1999, pp. 88-89.

²⁶ Norma Barranco Torres, "La habitación de los santos: sistemas de mayordomías", México, ENAH, tesis de licenciatura en etnología, 2000.

²⁷ Los hijos más pequeños han sido incorporados como trabajadores asalariados. Hoy día suelen laborar niños con edades de 7 a 8 años en los campos de cultivo de tomate y calabaza. La contratación se hace mediante un arreglo con los padres de los niños, y tanto el pago del jornal como el trabajo no varían respecto al resto de los peones.

²⁸ Principalmente para laborar en el corte de tomate, pepino cebolla y cilantro, así como para empacar el tomate y jitomate.

lar siempre estrenan: asisten con falda, blusa y chalina blancas, y los jóvenes con pantalón y camisa. El acto lo dirigen el diácono y el encargado de la iglesia. Al terminar la escuela se nombra a los *hermanos* que recibirán el bautismo, quienes al escuchar su nombre se dirigen a la salida del templo, en donde la esposa del encargado ya los espera para colocarles una banda blanca con una frase en letras doradas: *Abba Padre*, 'Padre mío'. Entran nuevamente al templo para ser cuestionados por el encargado, quien les hace seis preguntas y ellos deben protestar levantando la mano derecha y renunciando a lo que se les indique. Al finalizar la protesta, los candidatos se dirigen a la pila bautismal, donde el diácono, vestido completamente de blanco, los sumerge, uno por uno, totalmente en la pila, con las manos entrelazadas en el pecho, las cuales deben terminar perfectamente humedecidas. Al salir del agua, la esposa del diácono y la del encargado los esperan con sábanas y los trasladan a la casa pastoral, en donde

se cambian de ropa para compartir un convivio con sus nuevos *hermanos*. Es la esposa del encargado quien organiza los convivios; solicita cooperación económica, de comida y de trabajo, para

que el acto, que se realiza a un costado del templo, sea significativo para la congregación.

Espíritu Santo. La recepción del Espíritu Santo es, después del bautismo,



Celebración religiosa. Primera comunión, San Antonino Huejonapan, Tepexi de Rodríguez.

seis vástagos,²⁹ por lo que es común la independencia del núcleo doméstico y en consecuencia el surgimiento de unidades domésticas jóvenes.

En contraste, en la *unidad doméstica mazateca*,³⁰ el patrón de residencia es el patrilineal,³¹ pues las parejas inician su vida matrimonial como miembros del grupo doméstico del padre del varón; en pocos casos se afilian al grupo de la mujer. Pero el establecimiento de un grupo doméstico independiente —fisión— puede ocurrir poco después del matrimonio o varios años después. La muerte de los padres casi siempre marca el final de los grupos domésticos compuestos, ya que pocos hermanos casados se juntan para formar hogares de familia extensa ligados por la fraternidad.

En cambio, en la *unidad doméstica totonaca*, a partir de la crisis del café —en los ochenta—, el jefe de la unidad se vio en la necesidad de migrar, ya fuera hacia las ciudades periféricas (Puebla, ciudad de México, Veracruz) o hacia el extranjero (EU). Esto ocasionó a que la madre se incorporara como peón. Sin embargo, una característica particular de este grupo es la persistencia de los lazos de solidaridad

²⁹ En 1999 la edad promedio productiva del niño oscilaba entre 13 y 14 años, y su nivel productivo se limitaba a colaborar en los campos de cultivo familiar y en el cuidado de los animales domésticos; actualmente se emplean como jornaleros (*ibid.*, p. 57).

³⁰ En comparación con otros grupos étnicos del estado de Puebla, la etnia mazateca no manifiesta una presencia significativa del fenómeno migratorio, la cual tiene como principales centros de destino las ciudades de Córdoba, Puebla o Estados Unidos.

³¹ Norma Barranco Torres, "Presencia mazateca en el sur del estado de Puebla", en Elio Masferrer *et al.* (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Sur*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 246-247.



Altar.

familiar. Ello se ilustra con la fuerte presencia de la unidad doméstica extensa, en donde, en ausencia de los padres, los tíos (maternos y paternos) se responsabilizan de los sobrinos: los apadrinan y adquieren la responsabilidad de velar por su educación religiosa, civil y moral. Sus primos los suelen ver como compañeros generacionales, son amigos que, dependiendo de la edad, cumplen el rol de consejeros. En muchas ocasiones la huerta es extensa y de ayuda mutua entre la familia nuclear y la extensa.

Puede decirse, por lo tanto, que una unidad doméstica es una propiedad limitada adscrita a un complejo proceso que implica, por un lado, los recursos naturales y el producto que de ellos se deriva, y por el otro, el grupo familiar que los explota; todo ello sin olvidar que algunos grupos domésticos adoptan algunas personas dependientes, lo cual deja ver la existencia de una recomposición de la unidad doméstica. Ya David Robichaux³² apreciaba este fenómeno de cambio que conforma los rasgos básicos de la reproducción de los grupos domésticos que atestiguan la presencia de un patrón cultural denominado: “el sistema familiar mesoamericano”, caracterizado por tres elementos: 1) la residencia virilocal inicial de la pareja —y por lo tanto un alto índice de familias extensas—; 2) el papel especial que se le asigna al último hijo varón en el cuidado de sus padres ancianos y en la herencia de la casa paterna, y 3) la presencia de casas contiguas encabezadas,

³² David Robichaux, “Un modelo de familia para el México profundo”, en *Espacios familiares, ámbitos de solidaridad*, México, DIF, s.f., p. 188.

el ritual más importante y no todos los creyentes lo han recibido, ya que es un *don divino*. Se recibe mediante un *avivamiento* de cantos, oraciones y el salmo correspondiente. El encargado pide a los fieles que deseen recibir la *prenda* del Espíritu Santo, que se sienten adelante. Esta *prenda* consiste en repetir las veces que sea necesario “gloria a Cristo”. Si mediante estas repeticiones ya no se les entiende lo que dicen, es que ya están hablando en lenguas angelicales y están recibiendo en ese momento al Espíritu Santo. Quienes se dan cuenta de esta recepción son el encargado y su esposa, ya que ellos tienen la obligación de vigilar este ritual.

El noviazgo. Es parte fundamental para llegar al matrimonio. Para tener novio o novia hay que seguir una serie de reglas: pedirle permiso en primer lugar al encargado; si él está de acuerdo, cita a la pareja en la casa pastoral. Después de una breve plática y si los muchachos están de acuerdo en iniciar un noviazgo, se les comunica a los padres. Esta relación debe ser muy

respetuosa, no hay besos, no se toman de las manos y se ven una o dos veces por semana, cuando uno de los padres esté presente. Dentro de esta misma religión encontramos también noviazgos entre jóvenes que profesan una religión distinta, y en muchos de los casos estas relaciones son mal vistas.

El matrimonio. Es otro de los rituales que en comunidades como San Marcos Tlacoyalco no son muy comunes, a pesar de que la Iglesia ya tiene más de cinco décadas. Para efectuar un matrimonio se dan tres avisos con el fin de saber si los futuros contrayentes son dignos de entrar al templo o no. Si llevaron un noviazgo como la Iglesia lo marca, pueden contraer matrimonio en el templo; si uno de los dos cae en irregularidades, sólo entra el que no haya cometido la falta. Hasta hace algunos meses los matrimonios podían realizarse en la casa pastoral, pero actualmente éstos se realizan en la casa de la novia, adonde el diácono se dirige para iniciar este ritual.

En la casa donde se celebrará la boda se encuentra todo preparado para recibir al diácono y su familia, mientras la novia, acompañada de sus padres y completamente vestida de blanco, con el rostro cubierto es entregada a su futuro esposo. Estando ya presentes los dos, él le descubre la cara y el diácono empieza a presidir la ceremonia, en la cual se dice una serie de oraciones y en la cual los contrayentes se casan oficialmente. El novio es quien compra el ramo, el vestido, los zapatos y cojines. Al término de la celebración los familiares y amigos felicitan a los esposos, y en agradecimiento se ofrece una comida para todos los asistentes, que, dependiendo de las posibilidades económicas de las familias, pueda incluir, arroz, mole y en algunos casos barbacoa y carnitas. No hay música ni bebidas alcohólicas y todo transcurre con mucha paz y calma. Si dentro de los miembros hay hombres o mujeres que hayan quedado viudos cuatro o cinco años antes y son jóvenes, pueden volver a casarse si no dentro del templo, sí en la casa de la novia.



Actualmente la migración ha dejado a las mujeres a la cabeza de la familia.

de manera preponderante aunque no exclusiva, por varones emparentados por el lazo patrilineal.

La clave para analizar la función del grupo doméstico es considerarlo dentro de una agrupación multifuncional. Esto nos lleva a tomar en cuenta otro factor que comprende los lazos de amistad, de reciprocidad, de intercambio y de alianzas, comúnmente denominado compadrazgo.

ASPECTOS GENERALES DEL COMPADRAZGO

El compadrazgo, aunque de origen ibérico,³³ tiene como principal característica entre los pueblos indígenas la de crear nexos de solidaridad y de interdependencia entre las familias, no necesariamente estructurados por los lazos de consanguinidad; en él se aplican reglas y normas que se inician con la selección del compadre. En la mayoría de las comunidades indígenas tiende a darse entre los amigos mediante dos tipos de celebraciones: las religiosas (caracterizadas tanto por el ciclo de vida como por los actos rituales en que interviene algún objeto sagrado) y las laicas (actividades distintas de las del ciclo de vida y que se apegan más a las graduaciones de los distintos niveles de educación escolar). Por su importancia, el compadrazgo considera un complejo social de relaciones especiales en cuya participación se advierte la presencia de tres individuos y la relación que éstos mantienen.³⁴

Habitualmente las relaciones se estructuran de la siguiente manera: los *padres y el niño* (iniciado) dentro de los confines inmediatos de la familia biológica, y el *niño y sus padres ceremoniales* fuera de los límites de la familia biológica inmediata, y una tercera relación, entre *los padres del niño y los padrinos*, se desprende de ella.

Las relaciones —derechos y obligaciones— aluden a dos tipos: las *relaciones sociales horizontales*, en las que intervienen individuos de posiciones sociales semejantes y cuya función es promover los lazos de solidaridad entre las familias, y en cambio las estructuradas entre miembros diferentes que se denominan *verticales*, en las que el padrino no pertenece a la comunidad, y generalmente es un mestizo.

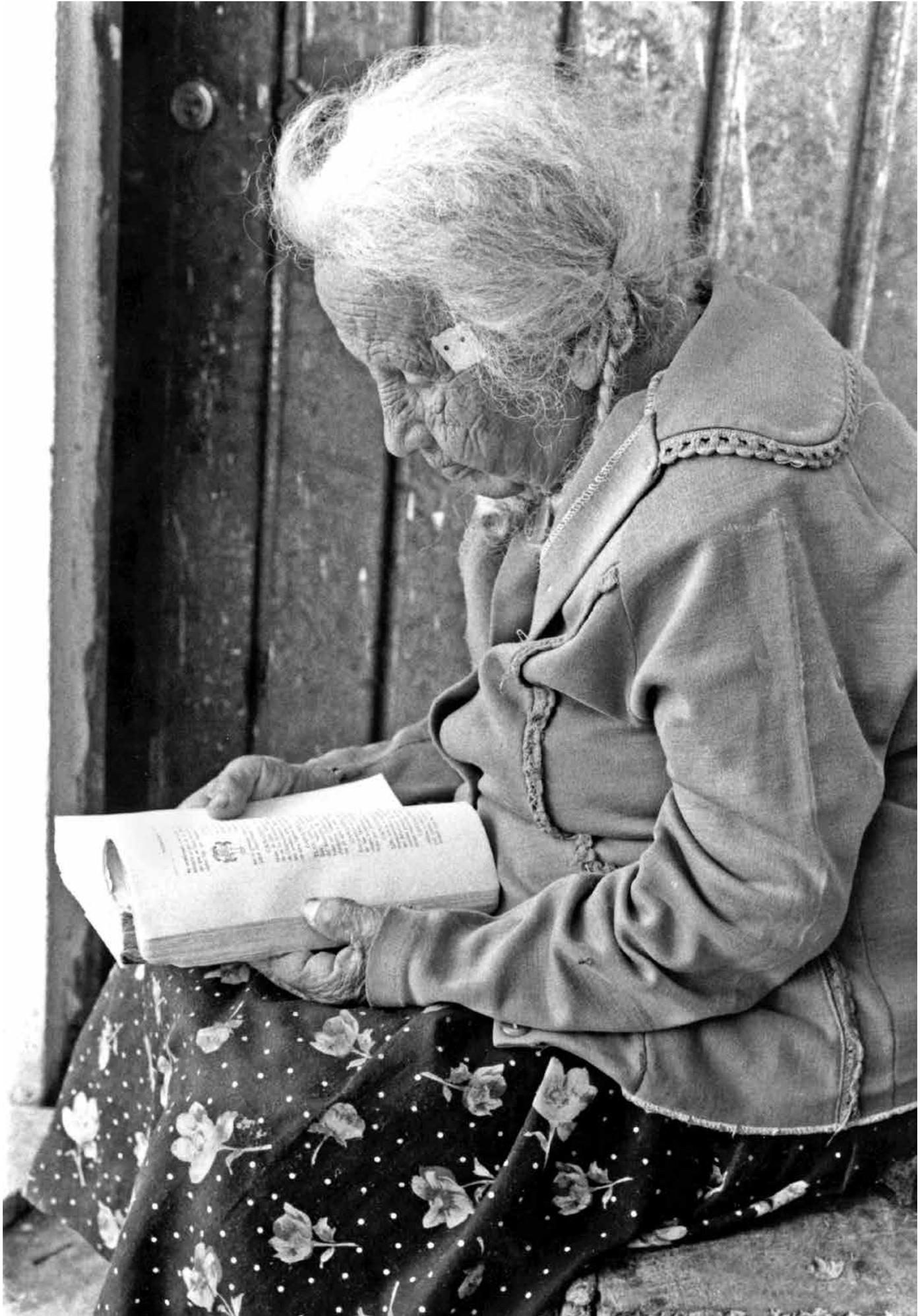
No obstante la importancia de estas particularidades, la significación del compadrazgo versa sobre su importancia para estructurar y reformular las relaciones entre los compadres. Al respecto, Robert Ravicz³⁵ nos dice lo siguiente:

... lo característico de este parentesco lo asumen las relaciones creadas entre los compadres, tendientes a consolidarla como institución social funcional subscripta a la interconexión de las relaciones mismas; si bien considera la

³³ George Foster, *Cultura y conquista. La herencia española de América*, México, Universidad de Xalapa, 1985, pp. 215-216. Uno de los principales contrastes entre el compadrazgo practicado en España y el de Hispanoamérica es el concerniente a la selección y relación entre los sujetos: "Por lo general en España, a diferencia de Hispanoamérica, se acostumbra escoger para padrinos más a los parientes que a los amigos, de manera tal que las relaciones similares a las de parentesco consanguíneo no se extienden; así el sistema se vuelve hacia sí mismo, dando mayor firmeza a los nexos ya existentes antes que establecer nuevos vínculos... Respecto a la relación primaria entre los participantes, en España se establece entre el abijado y los padrinos y no como sucede en América, donde la relación se da entre los padrinos y los padres del niño". En este sentido, las formas y caracterizaciones del compadrazgo operan mediante la reelaboración de la institución ibérica bajo la consigna de satisfacer la variedad de necesidades locales en donde se practique. En este sentido, la institución del compadrazgo presenta diferencias significativas entre la sociedad indígena; la valoración y la funcionalidad de las relaciones se hayan inmersas en las necesidades prescritas a la comunidad, las cuales debe cubrir la institución.

³⁴ Sydney Mintz y Eric Wolf, "Análisis of Ritual Co-Parenthood", *Southern Journal of Anthropology*, vols. 4-6, 1971, pp. 341-368.

³⁵ Robert Ravicz, *Organización social de los mixtecos*, México, CNCA/INI (Presencias), 1965, pp. 15-49.



Abuelita totonaca.



En Cuetzalan, como en otras comunidades, la ausencia de varones jóvenes es notable por trabajar fuera de la comunidad.

existencia de diferencias entre las relaciones y los sujetos involucrados, deja de lado la relación entre el padrino y el ahijado.

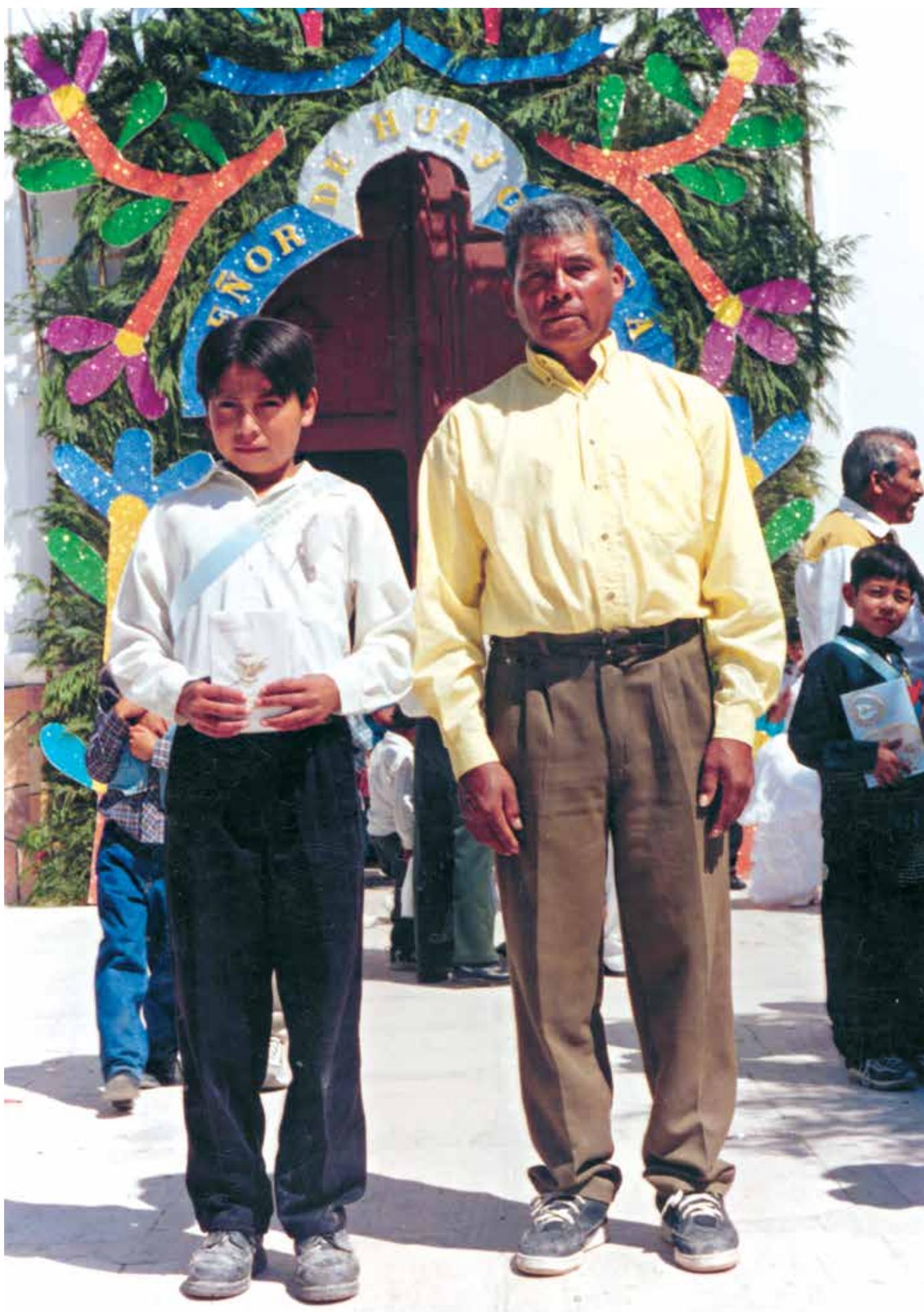
Por ello, las relaciones mismas tienden a *institucionalizarse en el compadrazgo*.³⁶ Es precisamente esta relación de compadrazgo la que define la selección del compadre. Puede ser *simétrica*, cuando se considera que el servicio de apadrinar puede ser devuelto y hay por lo tanto reciprocidad en la selección, y puede ser *asimétrica*, cuando el servicio no necesariamente debe ser devuelto. Ambos conceptos describen la selección que permite o prohíbe la reciprocidad del servicio del compadrazgo. Ahora bien, cabe destacar que los derechos y obligaciones están prescritos por los patrones culturales —por la comunidad étnica—, que envuelven y mantienen una estructura especial en la sociedad respecto a otras. Presentemos ahora ese campo social de redes denominado compadrazgo.

COMPADRAZGO RELIGIOSO (CICLO DE VIDA) Y LAICO (DISTINTO DEL CICLO DE VIDA)

COMPADRAZGO EN EL CICLO DE VIDA

El compadrazgo por vía del bautizo, desde la perspectiva indígena, considera el vínculo social de establecer un seudoparentesco, pues el padrino adquiere la categoría de padre sustituto en caso de que los padres consanguíneos mueran. A su vez, el ahijado contrae con sus padrinos obligaciones muy similares a las que sostiene con sus padres biológicos, e incluso de mayor compromiso.

³⁶ Término acuñado para integrar las dos relaciones *padres-iniciado* y *padres-padrinos*.



Como parte de los rituales del ciclo de vida, el que corresponde a la primera comunión se lleva a cabo en el Santuario de Huajoyuca, porque representa el hermano menor del Tentzo, mejor conocido como El Dueño de los Cerros, Huajoyuca, Tepexi de Rodríguez.

Los compadrazgos de primera comunión y confirmación responden al cumplimiento de los sacramentos de la Iglesia católica, que si bien son parte de los compromisos a cumplir, tienen una importancia secundaria en comparación con el bautizo.

El compadrazgo de matrimonio marca de manera significativa una de las etapas decisivas del ciclo vital, pues contribuye a un cambio de estado en los sujetos: *de soltero a casado*. Representa la unión de dos personas —una mujer y un hombre— que se lleva a cabo por dos medios: el sacramento del matrimonio y el rapto de la novia; este último le sigue en importancia al primero.

El compadrazgo de cruz del difunto se realiza al morir alguna persona, bien sean los padrinos de bautizo, o con la elección de otra persona; de cualquier manera la entidad mediadora continúa siendo la cruz del difunto.

COMPADRAZGO LAICO

El compadrazgo de graduación se da en cada etapa del ciclo escolar que se termina: preescolar, primaria, secundaria o telesecundaria y en pocas ocasiones preparatoria y carrera universitaria. Lo significativo de esta relación es que el apadrinado adquiere su primera oportunidad de elegir padrino, con excepción de la graduación de preescolar, cuando la elección aún recae sobre la decisión de los padres del niño. Los candidatos seleccionados pueden ser padrinos o madrinas amigos de los padres del niño, cuyos lazos de amistad se han solidificado con la ayuda que se

ORGANIZACIONES INDÍGENAS EN PUEBLA

GEORGINA VENCES*

COMO CONSECUENCIA DE LA impositiva urgencia progresista, del expansionismo del poder político del PRI y de los problemas agrarios en el ámbito nacional en la década de los setenta, se han creado diversas organizaciones étnicas en Puebla. La fama de algunas incluso ha rebasado los límites estatales.

Una de ellas fue la Unión de Campesinos Independiente —mejor conocida como UCI— en Xochitlán de Vicente Suárez. Su surgimiento

obedeció a la demanda de una repartición justa de la tierra, que les habían arrebatado los mestizos. Ante la ausencia de una respuesta legal a tal demanda, la Unión comenzó a tomar la tierra y a repartirla. Ello generó una fuerte tensión que llegó a la confrontación violenta con los mestizos, conflicto que más tarde alarmó al Estado porque el movimiento había llegado hasta Veracruz. Para revertirlo introdujeron a *Antorcha Campesina*, agrupación que comenzó a dividirlos hasta el punto de que ambos grupos se enfrentaron en cruentas luchas, cuyas consecuencias dejaron muchos

indígenas muertos y el aniquilamiento de la UCI.

Durante esa época, en el transcurso de la consolidación nacional, gran parte de los posicionamientos y redes políticas sufría ya de anquilosamiento y el desarrollo económico se había concentrado en ciertos puntos de los estados de la República y dejado al resto de los pueblos con cierto grado de exclusión. El problema proyectaba un atraso socioeconómico, del cual los campesinos e indígenas eran los responsables. Por ello, en este mismo periodo el Estado decidió reactivar la productividad

* Investigadora del Instituto Lingüístico de Verano.



Las mujeres indígenas pueden esperar hasta un par de años para ver de nuevo a su pareja.

del campo, reactivación que se inició en Puebla con dos proyectos: el Plan Puebla y el Plan Zacapoaxtla, que derivaron del *boom* de la Revolución Verde. El segundo tuvo su aplicación en la Sierra Norte cuando ya la UCI había levantado la voz por la usurpación de las tierras. Mediante la elaboración de un diagnóstico se delimitaron microrregiones con la finalidad de determinar, al principio, los cambios en la producción para obtener mayores rendimientos en los cultivos de maíz y frijol. A esto siguieron el aprovechamiento de la pimienta silvestre y la introducción intensiva del café. Con ello en pocos años se incentivó la creación de diversas organizaciones del tipo de *Sociedades de Solidaridad Social*, conocidas como triple ese (sss) en Zacapoaxtla, Ayotoxco de Guerrero, Cuetzalan y Huehuetla, entre otros.

En Cuetzalan se crearon hacia 1980 la Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske (Unidos Venceremos) y la Unión

Agrícola Regional de Productores de Pimienta; ambas lograron un amplio desarrollo en la región. Aunque surgieron por influencia gubernamental, lo primero que motivó a los nahuas de este municipio a organizarse fue su incapacidad monetaria para adquirir los productos básicos que solían venderles los mestizos a elevados precios. Muchas familias cooperaron con dinero y unidos consiguieron negociar con proveedores la adquisición de tales productos al mayoreo, que expendieron en tiendas construidas por ellos mismos. En poco tiempo las tiendas reunieron un fondo monetario con el cual empezaron el proceso productivo de la pimienta y posteriormente del café. Con el Instituto Mexicano del Café obtuvieron apoyos para erigir una sólida estructura con la cual manejaban todo el proceso de producción del café: acopio, almacenamiento y distribución no sólo de su municipio, sino también de otros pueblos con altos niveles de calidad. Otros de sus

logros como organización indígena fueron aglutinar a un buen número de productores y propiciar el debilitamiento de las redes comerciales de los coyotes mestizos. Igualmente alentaron proyectos productivos para mujeres —quienes también crearon su organización: la Macehualsiuamej— y jóvenes.

Los cooperativistas procuraron participar de alguna manera en la conducción de la *Tosepan*. Así organizaron un Consejo de Administración, otro de Vigilancia y la Asamblea como espacio fundamental para la toma de decisiones. Además dejaron claro que no tendrían ninguna filiación partidista ni religiosa para evitar conflictos. Sin embargo, llegó el día en que no pudieron sostener dicha postura. Uno de sus integrantes finalmente aceptó contender dentro del partido oficial; ganó la elección pero manifestó durante su mandato un alejamiento a la cooperativa al no brindarle apoyo suficiente para su operación. Este suceso y el desplome

proporcionan unos a los otros para laborar en los campos de cultivo. Pueden ser también los familiares (tíos, tías, primos y sobrinos) del apadrinado que han brindado ayuda a la familia en los momentos de crisis económica, como cuando ha habido baja producción y escasez de trabajo.

No obstante, los padrinos son gente que reside en zonas con mejores niveles de producción en comparación con la del ahijado y el compadre, de modo tal que el valor intrínseco en este tipo de compadrazgo se encuentra en la consolidación y creación de lazos solidarios y de ayuda mutua entre las unidades domésticas, tanto para la producción como para la contratación de fuerza de trabajo familiar.

Aunque no de carácter estrictamente laico, tenemos los compadrazgos *compadre del santo*, que consiste en la bendición de una imagen y que se realiza cada año de manera paralela al cambio de mayordomo, tanto con los santos de la parroquia (en caso de existir) como con los de las capillas. El *padrino de casa* se da por la inauguración de una nueva casa.

EL MUNDO SIMBÓLICO DEL COMPADRAZGO EN LAS DIFERENTES SOCIEDADES INDÍGENAS

Ahora estamos frente a un parentesco ritual que trasciende el nivel de organización social para ubicarse en la manera en que perciben los indígenas simbólica-



Procesión.

mente este lazo de unión social llamado compadrazgo. Entre los nahuas de la Sierra Norte, además de los anteriores tipos de compadrazgo se da el denominado *saca misa*, en el cual todos los padrinos de bautizo deben reconfirmar el padrinazgo una vez en la vida, obsequiando a sus ahijados un ajuar completo de ropa y una cera, y llevándolos posteriormente a misa.

La creencia en torno a este acto es que si unos padrinos no llevan a sus ahijados a cumplir con el *saca misa*, cuando éstos mueran y se encuentren con sus propios padrinos les quitarán toda su ropa y quedarán desnudos. La *saca misa* no tiene una fecha límite: hay padrinos que llevan a sus ahijados a misa cuando éstos son ya mayores.

La tlamatque con los mayordomos. Los mayordomos de la fiesta patronal establecen una relación de compadrazgo con la encargada de la ofrenda, *la tlamatque*, que es la anciana que entrega y recibe las mayordomías al final de la fiesta. Además es la especialista femenina del ritual con mayor rango y es para la comunidad la portadora del conocimiento.

La madrina de baño funciona cuando un niño está muy enfermo en la Sierra Norte. Se le pide a alguien que lo apadrine y lo lleve el 8 de septiembre a Xaltepec, en Huauchinango, donde hay unas aguas termales. Ahí su nueva madrina lo bañará para que se pueda curar.³⁷ Entre los otomíes y tepehuas sobresale *la madrina*

³⁷ María de Lourdes Báez Cubero, *op. cit.*

del café terminaron por minar la estructura interna de la cooperativa y finiquitar una serie de proyectos que se habían diseñado para el futuro. La *Tosepan* pudo sortear en parte esos golpes a costa de la pérdida de la fuerza con que se dio a conocer hace años en la Sierra.

Más abajo, en Huehuetla, nació la Organización Independiente Totonaca (OIT) —también impulsada por el Inmecafé— que promovió fuertemente en el lugar el cafeto entre los totonacos. Tal promoción y los precios llevaron a muchas familias totonacas a desplazar sus cultivos de maíz y frijol sustituyéndolas por el grano, y con la tumba-roza consumieron amplias áreas de bosque para sembrar. Con el apoyo del instituto, los huehuetecos tuvieron un fuerte respaldo y aseguramiento de la producción, acción paralela que debilitó el control comercial y económico de los mestizos. Cabe destacar que a partir de ese momento, con el cultivo agrocomercial del café, estos

municipios se vincularon al mercado no sólo nacional sino internacional y se volvieron dependientes del vaivén de la oferta y la demanda. Así, hacia finales de los ochenta el precio del grano se desplomó en la bolsa, dejó de ser redituable para el Estado y por lo tanto se diluyó el Instituto del Café. Pero los serranos sufrieron un golpe más: una helada terminó por llevarse sus esperanzas de recuperar algo. Pese a ello, los totonacos huehuetecos, motivados por otras circunstancias, buscaron alternativas para salir del grave problema.

En ese momento la solución que se vislumbraba en el horizonte era tomar las riendas de su vida como pueblo y el medio era la contienda política. Varios habían llegado a esa conclusión gracias a la labor pastoral indígena que emprendieron las hermanas carmelitas y uno que otro sacerdote con compromiso social. La labor consistió en la creación de grupos pastorales y la catequesis para abrir las puertas a la reflexión

y el análisis de las condiciones de opresión en que se hallaban los totonacos. El comprender su realidad los animó a participar con un candidato propio en las elecciones para presidente municipal de los años noventa. Incluso se introdujo el PRD como partido opositor —usualmente las elecciones eran entre familiares y “cuates” dentro del PRI—. El fruto de tantos años de labor pastoral y de la experiencia adquirida con el Instituto del Café se cristalizó cuando la respuesta de la gente hizo ganar a su candidato indígena. Durante tres trienios la dirección del municipio estuvo en manos indígenas. Los totonacos no pudieron sostenerse en el poder por más tiempo, pues el desprestigio, las amenazas y la violencia de los mestizos difamaron a la organización; asimismo, el partidismo generó divisiones internas y conflictos de intereses. Actualmente la organización sigue trabajando en el proyecto político con el que comenzó, pero además con proyectos

de ropa de la parturienta,³⁸ y por lo general es a la partera a quien se elige. Su función consiste en lavar las ropas de la parturienta (para retirar las manchas de sangre). El acto, además de purificar la vestimenta, aparece como una etapa transitoria antes de la entrada de la mujer al temascal, el cual se efectúa al segundo día después del parto. También se encargan de enterrar el cordón umbilical; si se trata de un recién nacido de sexo masculino, se entierra en el bosque con el fin de que se convierta en un buen leñador; en caso de ser niña, se entierra en la casa, cerca del metate.³⁹

Entre los totonacos destaca *el compadrazgo de la levantada de una niña o niño*. Éste se refiere a una ceremonia para prevenir enfermedades durante la infancia. En el *matlakata* participan los compadres y se realiza para que *salga la enfermedad*. La celebración se efectúa cuando al muchacho o muchacha “le llega la enfermedad” y no sana o cuando está débil físicamente o no tiene pareja para casarse. Se busca al padrino de pila (bautizo) y luego a otros participantes, que por lo común son 10 o 12 acompañantes que no necesariamente son parejas. Estos compadres se relacionan con la derecha (*pejkana*) y con la izquierda (*pejxuqui*) y tienen la obligación de comprarle un ajuar al ahijado.

³⁸ Este tipo de compadrazgo se celebra entre los tepehuas y otomíes de la Sierra Norte.

³⁹ Marisela Hernández Montes, “La concepción de la muerte entre los otomíes y tepehuas serranos de la huasteca veracruzana. Creencias y ritos funerarios: un estudio comparativo”, México, ENAH, tesis de licenciatura en etnología, 2002, p. 78.

de carácter económico, como la promoción de microempresas desde un bachillerato de corte étnico, donde además de formar a sus educandos se les concientiza sobre su cultura materna, la totonaca.

Con la formación de grupos de pastoral se dieron líneas para formar otras agrupaciones en la Sierra que poco a poco fueron también incursionando en el campo político, como la Organización Independiente Indígena Ahuacateca Nahua Totonaca (OIIA-NT) en Ahuacatlán, que vio la luz a principios de la década de los noventa. En los primeros años de su nacimiento, después de una labor de concientización, incursionó en las elecciones municipales con el PRD. A diferencia de la OIT, la OIIA no ganó las elecciones por las artimañas de los priístas, pero consiguió que ingresaran algunos de sus representantes en el Ayuntamiento durante la administración; desde entonces y cuando las condiciones lo permiten, se conducen así. Mientras, siguen trabajando para



Celebración del Primer Congreso Estatal Indígena de la OIT, Huehuetla.

El celebrante es un adivino (*ca'tzimi*) y la ceremonia principia un jueves y se prolonga hasta el domingo siguiente. El jueves por la mañana salen rumbo a la iglesia el ahijado, los padrinos, los padres y los ayudantes de los compadres, encabezados por el adivino, luego que éste se ha lavado las manos en el fogón de la casa y se le ha pedido permiso para celebrar el rito. En la iglesia se coloca un altar frente a la imagen del patrón San Marcos, formado por 12 velas (seis de cada lado) que han sido traídas por los padrinos —compadres—. Se pone una ofrenda con café, pan dulce, tepache y refino o *cu'chu* (aguardiente) y el adivino empieza a rezar.⁴⁰

Entre los mixtecos existe el *compadre de la levantada de la sombra*,⁴¹ que se efectúa cuando una persona ha enfermado. Los padres del enfermo recurren al padrino de bautizo, a quien le solicitan limpie al ahijado enfermo, con ruda, albahaca, manzanilla y con un huevo de guajolote. Al terminar el acto se entierra el mal (manejo de limpia) en el lugar donde se hallan el cordón umbilical y la placenta del enfermo. A su vez, el ahijado debe agradecer al padrino su afán con una canasta de pan colorado, maíz y frijol.

Entre los mazatecos se da el *compadrazgo de cura de los aires nuevos*⁴² para la cura de enfermos con edad de 8 a 12 años. Se recurre a la partera, para que sobe

⁴⁰ Elio Masferrer *et al.*, "El compadrazgo entre los totonacos de la Sierra", en *América Indígena*, vol. XLIV, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1984, pp. 375-403.

⁴¹ Norma Barranco Torres, "Algunos sistemas de organización social entre los mixtecos", México, 2002, ms.

⁴² Se registra para el caso de los mazatecos de la Sierra Negra.

lograr algún día la conducción de su pueblo y conseguir que la diferencia étnica no sea un obstáculo para su reconocimiento y existencia. En este mismo tenor surgieron XT (Xanat Ti-yat) en Hueytlalpan, XL (Xtakhalkhalhin Lakglimaxkan) en Ixtepec y OXI (Organización Xaxanat Lakgchajan) en Tepango —de reciente creación—. Actualmente todas sostienen un proyecto de carácter regional en una organización mayor, la Unitona (Unidad Indígena Totonaca Nahua), donde han condensado sus necesidades sin intereses en el marco de la búsqueda del respeto a sus derechos indígenas y a la reivindicación étnica.

En las regiones sureñas surgieron otras organizaciones similares. La primera —que ya mencionamos— y más conocida es la Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Antorcha Campesina S.C.L. en Tecomatlán en 1980. Desde su nacimiento se le asoció con el PRI como uno de sus brazos opresores. Fue uno de los artífices para aniquilar el movimiento de la

UCI en la Sierra Norte. En esas décadas, apoyada por el PRI y por la Confederación Nacional Campesina, consiguió un buen número de adeptos en el territorio poblano. Durante su expansión llegó a distintos puntos de la Mixteca con la intención de formar un frente rural y con la promesa de hacer cumplir a los representantes las demandas pendientes en cuanto a los servicios urbanos, negados hasta entonces a los pueblos. Pero sus principales intenciones eran ganar votos para el partido oficial y aglutinar a los indígenas en torno al mismo. Para conseguir tales propósitos acudieron con las autoridades indígenas, los Consejos de Ancianos de los pueblos mixtecos, nahuas y popolocas para integrar con ellos el Consejo Universal de Ancianos (CUA). Las autoridades aceptaron. Sin embargo, después de una década de manipulación y promesas sin cumplir de parte de Antorcha, generaron un cisma que llevó a la ruptura de las relaciones entre

ellos. El Consejo se reestructuró para asumir su papel protagónico al frente de los pueblos y ante las autoridades municipales.

Por último basta mencionar otras organizaciones que han sido impulsadas por organismos como el Instituto Nacional Indigenista (hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) o el DIF a través de su programa de proyectos productivos, que funcionan como paliativos ante la marginación, como: Comaletzin, Macehualsiamej Oloxtiapajtiani (Juntos curamos), Oloxtanpantaneci Matachichihuatl (Desde el amanecer trabajamos juntas con las manos), Nochipa Nechico Xochilihuame (Mujeres en flor siempre unidas), Macehualcihuame Mocenyolchikahuani (Mujeres indígenas y trabajadoras), Cihuame Sentikini (Mujeres trabajadoras), Cenoloxtasomani (Juntas bordamos) y Macehualcihuaxóchitl Tajkitine (Mujeres indígenas trabajadoras).



Mujer con niños en la calle,
Tuzamapan.

al niño y le retire todo el mal adquirido. Con esta actividad se hacen compadres, y el ahijado y los padres asumen el compromiso de ayudar a la partera en especie con maíz y frijol en tiempo de escasez de lluvia.

Los nahuas de la Sierra Negra igualmente recurren a hacerse compadres cuando alguien del núcleo familiar ha enfermado; entre éstos destaca el *compadre de la salud*. Se busca a la madrina de bautizo si el enfermo es una mujer, y al padrino si es varón; ellos ofrendan comida y tepache en el altar familiar solicitando a los santos que donen salud al enfermo. Una vez que ha sanado, el ahijado debe ofrendar flores y ceras en el altar de la capilla como forma de agradecimiento.

ORGANIZACIÓN SOCIO-RELIGIOSA: LA MAYORDOMÍA

La mayordomía es una institución social que se encarga de realizar la fiesta en honor a un santo, valiéndose de los distintos niveles de cargo que estructuran la mayordomía. En su aspecto de construcción, reiteración y actualización de la identidad, las mayordomías constituyen un sistema de representaciones colectivas por las cuales la comunidad étnica expresa el plano simbólico del colectivo, ya que orienta y define la adscripción del grupo. De esta manera, la esencia de las mayordomías es construir un campo simbólico de representaciones colectivas, donde se integran las expectativas de los actores sociales en torno a un símbolo: la imagen del santo en cuestión.



Ofrendas en el panteón en San Marcos Tlacoyalco.

EL SISTEMA DE CARGOS EN LA ORGANIZACIÓN SOCIAL

Las comunidades indígenas tienen como estructura ceremonial la mayordomía, integrada por un sistema de cargos religiosos en torno al cual gira la vida ritual de cada comunidad. Se expresan en las fiestas patronales, que son las principales manifestaciones religiosas. En ellas los pobladores dan prestigio social a las personas que las organizan y ocupan un cargo dentro de las mayordomías.

Esta condición de prestigio lleva a que las hermandades y cofradías constituyan un elemento identitario, pues determinan el grado en que los individuos participan y se identifican en las celebraciones.⁴³ También los sistemas de cargos pueden ser cívico-religiosos o religiosos; ello depende de cada comunidad, aunque generalmente subyace una jerarquía que marca las diferencias entre las principales funciones internas del grupo y las de representación externa; asimismo, provee obligaciones que se cumplen en beneficio de la comunidad entera. La magnitud de las mismas determina su lugar en un sistema que puede considerarse una jerarquía de cargos.

No obstante, los cargos constituyen una sola unidad de servicio a la comunidad, pues muchas veces se interrelaciona con los cargos civiles políticos, pues crea una corporación de parentesco que se concreta en el intercambio de bienes simbólicos

⁴³ Norma Barranco Torres, "La habitación...", *op. cit.*

MAYORDOMÍA DE SAN NICOLÁS TOLENTINO EN SAN PABLO ZOQUITLÁN

MARISSA MONTIEL*

SAN PABLO ZOQUITLÁN ES UNA población indígena-nahua de origen prehispánico que se localiza en la Sierra Negra, subregión de extrema marginación y pobreza.

El sistema de cargos o mayordomía es una forma de organización religiosa característica de los pueblos indígenas. Permite el buen funcionamiento de la vida religiosa comunal, pues se encarga de organizar las fiestas, obtener recursos para el arreglo de los sitios de culto, sufragar los gastos de

los convites festivos, comprar los materiales y arreglos florales, cohetes, etc. Es una forma de servicio comunal y de agradecimiento a los santos por los favores que conceden a la población. La mayordomía tiene una estructura jerárquica y marca mecanismos de inclusión y exclusión, es decir, en cuanto se participa en ella se es parte o no de la comunidad. El sistema de cargos es un aspecto central de la cultura y la reproducción identitaria indígenas.

San Nicolás Tolentino es uno de los santos más venerados en el interior de la población nahua de Zoquitlán y se le festeja dos fechas al año: el

10 de septiembre y el 6 de diciembre. La mayordomía de San Nicolás está constituida por dos "mayordomos", dos mujeres denominadas "madres", un varón nombrado "diputado", tres jóvenes ayudantes o *tlamayomes*, un grupo de mujeres ayudantes, jóvenes denominadas *minoras* y un hombre cuyo cargo es el de "cerero".

Para la festividad dedicada a San Nicolás se realizan una misa y un convite, a los que asiste la población. Es común que al término de la celebración litúrgica el mayordomo lleve a toda su comitiva, así como a sus invitados a la comida organizada como

* Investigadores del Instituto Lingüístico de Verano.

para obtener algún tipo de autoridad en la comunidad. Más aún, cuando la tierra y la producción ofrecen escasas expectativas, el sistema de cargos constituye una organización corporativa de parentesco que surge cuando los grupos en cuestión tienen un patrimonio que proteger y la mejor forma de defender esos intereses es manteniendo ese tipo de coalición. Por tanto, han de restringir y reglamentar los lazos de afinidad para delimitar el número de personas que pueden tener acceso al patrimonio comunitario, y eso explicaría el porqué de la variabilidad de niveles de cargo en cada comunidad indígena.

LA ORGANIZACIÓN CEREMONIAL

Entre los pueblos de las faldas del Popocatepetl, del Iztaccíhuatl y la Malinche⁴⁴ destacan los cargos de *mayordomo*. Su función es honrar al santo patrono de acuerdo con la *costumbre* y organizar la participación en las fiestas; además representa al barrio; su vigencia en el cargo es anual.

Los *mayordomos menores*, *diputados* o *mandones* son los ayudantes y han de realizar las actividades que les solicite el mayordomo. Han pasado ya la mayordo-

⁴⁴ Alejandra Gámez et al., "El Valle Puebla-Tlaxcala", en Elio Masferrer et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Centro*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla-Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 14-39.



Devoción.

mía del santo patrón y entran para el resto de su vida en la jerarquía de *principales* del barrio. Los *principales* constituyen el grupo de autoridad máxima en la organización territorial de los barrios.

En la mayoría de las comunidades mixtecas las actividades festivas se inscriben en la organización del barrio. Los cargos son: *mayordomo*, con una jerarquía: el *primer mayordomo y sus acompañantes*; el *segundo mayordomo y sus acompañantes*. Generalmente los grupos se integran a partir de lazos de parentesco, compadrazgo o amistad. El cargo dura un año.

Las *comisiones*⁴⁵ se encargan de los diversos aspectos de la fiesta: comida, cohetes, jaripeo, etc. Cabe mencionar que la mayor parte de las comisiones están integradas por gente radicada en la ciudad de México.

Las *cofradías*, encabezadas por un mayordomo, son los grupos que se encargan de recibir, alimentar y alojar a las hermandades y demás participantes, como los visitantes.

Las *hermandades* son los diferentes grupos que visitan al santo celebrado y su carácter es regional. Asisten llevando la imagen del santo patrón motivo de la fiesta, que recibieron del pueblo anfitrión, y con ella regresan cada año para adorarla; llevan algún presente u ofrenda, que puede ser en especie o en

⁴⁵ Las integran 5 o 6 personas que se dividen la responsabilidad: presidente, tesorero, y secretario; cada uno cuenta con un suplente. El cargo dura tres años, aunque últimamente ha habido quienes dejan el cargo al cumplir un año. Son elegidos en una asamblea en la que participan los habitantes del barrio.

parte de los festejos. Aquí los comen-sales están obligados a dar una coope-ración individual, la cual es recolecta-da por los diputados y las madres, para la compra de cera, flores, incienso y la ropa del santo. Las madres también cuentan con una alcancía para depositar la cooperación de todas las *minoras*, ya que a la madre, al igual que al ma-yordomo, les corresponde dar de comer a sus *minoras* e invitados. El cambio de ropa de la imagen del Santo se lleva a cabo cada dos meses.

El de *mayordomo* es el cargo principal en la estructura jerárquica. Sus funciones son organizar y pagar la misa, los cohetones, el incienso y la comida de toda su comitiva e invita-dos con dinero propio. La *madre* trabaja conjuntamente con el ma-yordomo y es la encargada de comprar la ropa del santo, la cera mar-queta (son barras de cera que servirán para la elaboración del nuevo cirio pas-cual), así como el cirio pascual y la cera elaborada; estas últimas son las ceras que repartirán entre todos los miem-

bros de la mayordomía el día del san-to. Miden aproximadamente un me-tro de largo. Las *minoras* son un grupo de mujeres de la comunidad elegidas para auxiliar a las madres en el cuidado y la organización de ciertas actividades dedicadas a San Ni-colás Tolentino. Ellas se encargan de cambiar las flores dedicadas al santo todos los viernes de cada se-mana, así como de renovar el cirio pascual. Alumbran con los cirios en la misa al santo y en las procesiones que se realizan en la Semana Santa o en las festividades a las que el santo acude como visita a otros pueblos. Son ellas quienes cargan los cirios prendi-dos durante todo el recorrido de las procesiones.

El *diputado mayor* es el encarga-do de avisar a sus compañeros de algún acontecimiento, como elegir al nuevo mayordomo, y de recoger la cuota que deben dar los demás dipu-tados para la alcancía del santo. Los *tlamayome* son los ayudantes de los diputados y se encargan de realizar

una colecta para obtener recursos. El *cerero* es responsable de elaborar el cirio pascual, tarea que se lleva a cabo en la casa de la madre. La madre dirige al cerero, ya que ella le paga por la elaboración del cirio. Las demás ceras se compran en los comercios establecidos de la población, pero la tradición indica que el cirio ha de elaborarse en casa, de ahí que no pueda comprarse.

El mayordomo y la madre pueden durar en el cargo de uno a diez años, dependiendo de su disponibilidad. Los diputados y las *minoras* pueden permanecer en él toda su vida; son compromisos que se adquieren desde los 15 años hasta la muerte, ante Dios y el santo.

Comúnmente cada comunidad tiene formas específicas, usos y cos-tumbres para elegir a las personas que ocuparán los cargos de las ma-yordomías. En San Pablo Zoquitlán quienes eligen a las personas que ocuparán los cargos de mayordomo y madre son elegidos por los diputados

dinero.⁴⁶ En cambio, en algunas comunidades popolocas las actividades festivas⁴⁷ se inscriben en la organización del barrio y de las manzanas; los cargos son: *presidente del "consejo parroquial" o mayordomo*, que es el encargado de organizar la celebración; un *segundo mayordomo*, que suple en funciones al presidente en su ausencia, *secretario, tesorero, debutado, tres fiscales, un campanero y sacristán*.

El de debutado es un cargo no sujeto a elección y puede ser ocupado durante el tiempo que la persona en turno lo desee; se encarga de ayudar en las diferentes tareas que le solicite el mayordomo. Los fiscales se encargan de auxiliar al presidente o mayordomo. La tarea del campanero es mantener las campanas del templo en buen estado. El de sacristán no es un cargo de elección ni es movable. Está directamente relacionado con el sacerdote y lo auxilia en sus tareas.

Todos estos cargos tienen una duración de un año y los ocupan varones adultos, con excepción de los fiscales, que son jóvenes de entre 16 y 20 años. Los cargos de debutado, campanero y sacristán no son movibles ni están sujetos a elección, como todos los demás.

⁴⁶ Norma Barranco Torres, "Santuario del Señor de la Paz. Una perspectiva del ritual", México, ENAH, tesis de maestría en antropología social, 2004, pp. 56-60.

⁴⁷ Alejandra Gámez Espinoza, "El ciclo festivo religioso en la comunidad popoloca de San Marcos Tlacoyalco", en Elio Masferrer *et al.*, (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Sur*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 132-137. La incursión de nuevos grupos religiosos como La Luz del Mundo y los Testigos de Jehová, entre otros, ha provocado significativos cambios en la estructura, duración y función del sistema de cargos. Hoy por ejemplo el pertenecer a la "mayordomía" ya no marca de manera definitiva mecanismos de inclusión y exclusión comunal, sino sólo en el interior del grupo religioso, en este caso el de los "católicos".



Coro nahua de Huilacapixtla, Huauchinango.

Para el caso de las comunidades mazatecas, la disposición social en torno a la organización de la fiesta se maneja por los cargos de: *mayordomo*, *vocales*, *diputado* y *campanero*. El *mayordomo* es el máximo representante de la jerarquía cívico-religiosa; es el encargado del santo festejado. El *diputado* es el que suple en funciones al mayordomo en su ausencia, y recibe ayuda de los *vocales*. El *campanero* es el encargado de repicar las campanas para las celebraciones religiosas. El cargo de mayordomo y los de diputados y vocales duran un año y concluyen al celebrar la fiesta del santo a su cargo. El del campanero es por tiempo indefinido.

Entre los nahuas de la Sierra Negra destaca el cargo de *mayordomo* como principal organizador, secundado por el *comité de ayuda*, que colabora con él, y las *comisiones*, que se forman dependiendo de las actividades que se van a realizar y que bien pueden ser: comisiones de recolección de apoyo a la fiesta, comisión de limpieza del templo, comisión de invitación y comisión de coheteros. Los cargos son rotativos y anuales. En la mayoría de las comunidades nahuas de la Sierra Norte la organización para la realización de la mayordomía recae en los cargos de: *tequixihque* (mayordomo), principal patrocinador de la fiesta; los *padrinos*, elegidos por el mayordomo, que se encargan de llevar las flores y las ceras durante la celebración; los *cambreros*, encargados de proporcionar los cohetes y de quemarlos; y los *danzantes*, varones adolescentes y adultos que danzan en cada fiesta.

Los *xochichihque*, hombres ancianos considerados especialistas rituales, se encargan de elaborar los rosarios y bastones de flores para los santos. Un personaje

mayores y las *minoras*. Para ocupar el cargo de mayordomo es preciso cubrir ciertos requisitos, como ser originario de la comunidad, ser católico y haber ocupado antes otro cargo, como el de diputado mayor. Los diputados seleccionan a su candidato de acuerdo con estos requisitos y acuden tres veces a la casa del elegido para pedirle que acepte el cargo y llevarle un presente, que consiste en pan, azúcar, cigarros y aguardiente. Cuando se trata del cargo de madre se le lleva azúcar y pan.

Cuando alguien renuncia al cargo de mayordomo, el *tilla* (nombre que se da a la persona que deja el cargo, debe avisar a los diputados mayores de su decisión, para que éstos inicien la búsqueda de suplentes que acepten el nuevo cargo. Las madres deben avisar de su renuncia a las *minoras*, las cuales serán las encargadas de buscar la nueva sustituta, que puede pertenecer a la misma comitiva de las *minoras*.

Los recursos económicos son indispensables para el buen desarrollo de las actividades de toda mayordo-

mía. En la comunidad se han ideado cuatro formas de cooperación comunitaria para el sostenimiento de las fiestas. La primera es la que depositan cada mes los miembros de la mayordomía; la cantidad puede oscilar entre 5 y 20 pesos por persona. La segunda se efectúa durante la festividad del santo, cuando el mayordomo realiza un convite para su comitiva e invitados y los asistentes otorgan su cooperación. Al llegar a la casa del mayordomo deben anotarse con los diputados y dar su donativo en dinero o en especie (pan, azúcar, cigarros y aguardiente). Del monto de su cooperación dependerá la forma en que se les atenderá. Lo que se recauda en dinero va directamente a la alcancía y lo que se recaba en especie se reparte entre toda la comitiva.

Para el caso de la madre es el mismo proceso. En un día específico ella ofrece una comida en su casa para su comitiva e invitados; del control del dinero se encargan las *minoras*. La tercera forma de coope-

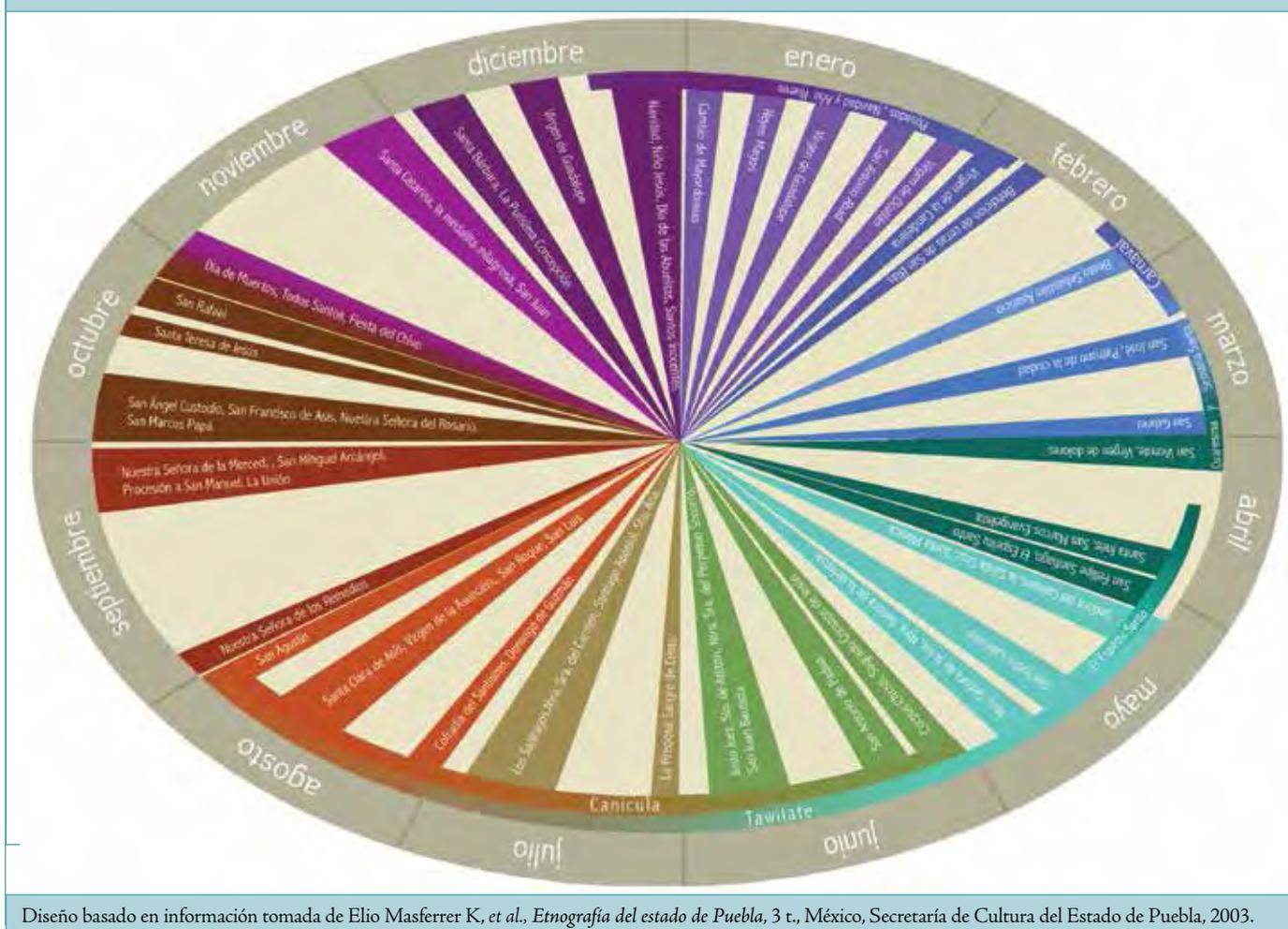
ración se realiza en un ciclo de visitas durante el transcurso del año: el mayordomo lleva la imagen del santo de casa en casa, y en cada una permanece una semana. Al término de ésta el mayordomo y la madre deben acudir a recoger la imagen, y la familia que la albergó deposita una cooperación; posteriormente se busca otra casa en donde se acepte la imagen y así hasta que llega el día festivo de San Nicolás Tolentino.

La cuarta forma, *mo xochitia*, 'cuando ellos se florean', es la venta de flores, olivo (*axocopac*), laurel (*zacaocotl*) y palma, que se realiza el Domingo de Ramos y durante la Semana Santa. Lo que se recaba de la venta se destina a la alcancía del santo. Los recursos en dinero que se reúnen en el transcurso del año, en todas las actividades mencionadas, se utilizan para comprar la ropa del santo, ceras y cooperaciones que se deban de dar para las actividades que se llevan a cabo en la parroquia de la comunidad.



Retrato de familia nguiguá en los campos de cultivo, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez.

GRÁFICA 5
CALENDARIO DE FESTIVIDADES PATRONALES DE PUEBLA



señero que no se incluye en los sistemas de cargos religiosos pero que desempeña una labor importante en la realización de la mayordomía es la *tlamatque*, una anciana especialista religiosa que se encarga de ofrecer los regalos al santo patrono y de dirigir los rituales dedicados al mismo.⁴⁸

Entre los totonacos intervienen en la organización para la realización de las mayordomías: el mayordomo, principal organizador del acontecimiento festivo; el fiscal y el piscal, que se desempeñan como segundos mayordomos, y cuya labor es proporcionar al mayordomo principal la ayuda que solicite, y los *topiles*, encargados de realizar las tareas que les asignan los segundos mayordomos y el mayordomo: son personas de las comunidades que quieren colaborar en la realización de la fiesta, pero sin asumir el cargo de mayordomo.

En contraste, en las comunidades otomíes los niveles de cargos se aplican en la celebración de la mayordomía y la del carnaval; participan en las respectivas celebraciones. Los cargos son: *mayordomo* y *capitanes* y los asumen las personas que tienen recursos para sufragar los gastos de la celebración. El primero recibe ayuda únicamente de sus familiares y suele asumirlo un miembro de alguna familia con integrantes migrantes. Los capitanes son un contingente de jóvenes que, según sean las actividades por realizar, se tipifican en: capitanes de música, de cohetes, de comida, etc. Los cargos duran un año y generalmente se elige a quienes habrán de desempeñarlos al término de cada fiesta.

⁴⁸ María de Lourdes Báez Cubero, *op. cit.*, pp. 167-176.

CUADRO 9
BREVE CALENDARIO FESTIVO DE PUEBLA

<p>Enero</p> <ul style="list-style-type: none"> 1 Cambio de Mayordomías ● Valles de Atlixco y Matamoros 6 Reyes Magos ● Valles de Atlixco y Matamoros ● San Baltazar Campeche ● Santa María Chigmeacatlán ● Los Reyes Metzontla 12 Virgen de Guadalupe ● Santa Ana Tepejillo 17 San Antonio Abad ● San Antonio Abad, Xonaca San Pedro ● Valle de Tehuacán 30 Virgen de Ocotlán ● Xayacatlán de Bravo <p>Febrero</p> <ul style="list-style-type: none"> 2 Virgen de la Candelaria ● Valles de Atlixco y Matamoros ● Xonaca y todos los templos ● Mixteca ● Valle de Tehuacán 3 Bendición de ceras de San Blas ● Santa Anita, La Merced 25 Beato Sebastián Aparicio ● San Francisco <p>Febrero-marzo</p> <ul style="list-style-type: none"> Carnaval ● Mixteca ● Valle de Tehuacán ● Comunidades tepehuas <p>Marzo</p> <ul style="list-style-type: none"> 19 San José, Patrono de la ciudad ● Parroquia de San José 30 San Gabriel ● Acatlán de Osorio <p>Marzo-abril</p> <ul style="list-style-type: none"> Cuaresma y Semana Santa, San Pedro y San Pablo* ● Valles de Atlixco y Matamoros ● Santa Mónica, Anasco ● Gabino Barrera, Acatlán de Osorio, Totolepec, Xayac. ● Valle de Tehuacán ● San Pablito* <p>Abril</p> <ul style="list-style-type: none"> 4 y 5 San Vicente ● San Vicente Coyotepec 11 Virgen de Dolores ● Santo Domingo Tonahuixtla 20 Santa Inés ● Valle Poblano 25 San Marcos Evangelista ● San Marcos Tlacoyalco 29 Santa Catalina de Sierna ● Valle Poblano 30-4 Mayo San Felipe Santiago ● San Felipe Otlaltepec <p>Abril-Mayo</p> <ul style="list-style-type: none"> 4º Domingo de pascua El Espíritu Santo ● Valle Poblano <p>Mayo</p> <ul style="list-style-type: none"> 2 Señor del Calvario ● Petalcingo 3 Santa cruz ● Valles de Atlixco y Matamoros 	<ul style="list-style-type: none"> 3 Santa cruz ● Valles de Atlixco y Matamoros ● Templo del Alto ● Mixteca ● Valle de Tehuacán ● Sierra Norte 4 Santa Mónica ● Valle Poblano 15 San Pedro Labrador ● Valle de Tehuacán 22 Nuestra Señora de la Luz ● Valle Poblano 24 Nuestra Señora de la Defensa ● Altar de los Reyes de Catedral <p>Mayo-agosto</p> <ul style="list-style-type: none"> Tawilate ● Comunidades tepehuas <p>Junio</p> <ul style="list-style-type: none"> Corpus Christi ● Catedral 13 San Antonio de Padua ● Valle Poblano ● Santa María Chigmeacatlán ● Sagrado Corazón de Jesús ● Valle Poblano 21 Justo Juez ● San Roque 23 Ntra. Señora del Perpetuo Socorro ● Valle Poblano 24 San Juan Bautista, Santo de Atlixco* ● Acatlán de Osorio ● San Juan Atzingo ● Comunidades totonacas* <p>Junio-agosto</p> <ul style="list-style-type: none"> Canicula ● Sierra Norte <p>Julio</p> <ul style="list-style-type: none"> La Preciosa Sangre de Cristo (1er. domingo) ● Valle Poblano 15-25 Los Santiagos ● San Miguel Tzinacapan 16 Ntra. Señora el Carmen ● Valle Poblano 25 Santiago Apóstol ● Petalcingo 26 Santa Ana ● Santa Ana Tepejillo <p>Agosto</p> <ul style="list-style-type: none"> 4 Cofradía del Santísimo, Domingo de Guzmán* ● Valles de Atlixco y Matamoros ● Santo Domingo Tonahuixtla* 12 Santa Clara de Asís ● La Soledad y otros templos 15 Virgen de la Asunción ● Valles de Atlixco y Matamoros ● La Soledad y otros templos ● Santa María Chigmeacatlán 16 San Roque ● Valle Poblano 19 San Luis ● San Luis Temalcayuca 28 San Agustín ● Valle Poblano <p>Septiembre</p> <ul style="list-style-type: none"> 1 Nuestra Señora de los Remedios ● Valle Poblano 24 Nuestra Señora de la Merced ● Valle Poblano 	<ul style="list-style-type: none"> 29 San Miguel Arcángel, Procesión a San Manuel, La Unión* ● Valles de Atlixco y Matamoros ● Catedral ● Valle de Tehuacán ● San Miguel Tzinacapan ● Comunidades tepehuas* <p>Octubre</p> <ul style="list-style-type: none"> 1 San Ángel Custodio ● Valle Poblano 4 San Francisco de Asís ● Valle Poblano 7 Nuestra Señora del Rosario, San Marcos Papa* ● Capilla de Santo Domingo ● San Marcos Tlacoyalco* 15 Santa Teresa de Jesús ● Valle Poblano 24 San Rafael ● Acatlán de Osorio <p>Octubre-noviembre</p> <ul style="list-style-type: none"> 31 al 2 Todos Santos, Fiesta del Chivo.* ● Valles de Atlixco y Matamoros ● Mixteca ● Valle de Tehuacán* ● Comunidades Totonacas ● Comunidades Tepehuas <p>Noviembre</p> <ul style="list-style-type: none"> 25 Santa Catarina Tlaltempan ● Santa Catarina Tlaltempan 27 La medalla milagrosa ● Valle Poblano 29 San Juan, Procesión a Xochipila ● Comunidades tepehuas <p>Diciembre</p> <ul style="list-style-type: none"> 4 Santa Bárbara ● San Antonio y su templo 8 Virgen de la Purísima Concepción ● Valles de Atlixco y Matamoros ● Catedral ● Santa María Chigmeacatlán 12 Virgen de Guadalupe ● Valles de Atlixco y Matamoros ● Mixteca ● Valle de Tehuacán ● Sierra Norte 16-24 Actividades en torno a la Navidad ● Valles de Atlixco y Matamoros 25 Niño Jesús, Día de las Abuelitas* ● Mixteca ● San Miguel Tzinacapan* 28 Santos Inocentes ● Santa María Chigmeacatlán <p>Diciembre-febrero</p> <ul style="list-style-type: none"> Posadas, Navidad y Año Nuevo ● Comunidades popolocas
---	---	--

Regiones:

- Valles de Atlixco y Matamoros
- Valle Poblano
- Mixteca
- Valle de Tehuacán
- Sierra Norte

Información tomada de Elio Masferrer K, et. al., *Etnografía del estado de Puebla*, 3 t., México, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, 2003.

Las comunidades tepehuas se organizan a través del cargo de *mayordomo*; este cargo es vitalicio. Si el marido muere, el cargo pasa a su esposa; los que lo asumen participan en todas las festividades aun cuando no sean mayordomos del santo festejado. Los mayordomos reciben ayuda de los *ayudantes de los mayordomos*, y cuando concluye la celebración el mayordomo se da a la tarea de solicitar nuevos ayudantes para el siguiente ciclo de festividades.

ORGANIZACIÓN SOCIAL-RITUAL. CAMPO DE RELACIONES INTERÉTNICAS

Entre los pueblos de las regiones centrales⁴⁹ que habitan las faldas del Popocatepetl, el Iztaccíhuatl y la Malinche⁵⁰ se realizan aproximadamente 800 fiestas patronales. En algunos poblados las celebraciones duran varios días y se combinan con actividades profanas, como mercado, feria y baile. Esto se advierte principalmente en las fiestas religiosas de los barrios urbanos. Existen tres santuarios importantes: el de la Virgen de los Remedios de Cholula, el de San Miguel del Milagro y el de la Virgen de Ocotlán, en Tlaxcala. Los dos primeros han adquirido una influencia religiosa que va más allá de sus valles, ya que llegan pobladores en peregrinaciones del Estado de México, de Morelos, Veracruz y Oaxaca, y la celebración es en el mes de septiembre. Para el caso de la Virgen de Ocotlán es en mayo y el acto más importante es la *bajada*,⁵¹ que se realiza dentro de la ciudad de Tlaxcala.

Entre las poblaciones indígenas de las regiones sureñas, concretamente los mixtecos,⁵² popolocas⁵³ y nahuas,⁵⁴ existe un complejo entramado de redes sociales y económicas consolidadas a lo largo de los años por la organización socioreligiosa-ritual. Es por medio de las mayordomías y cofradías como los municipios de estas regiones han dinamizado la reconstitución de las relaciones interétnicas, mismas que suelen lograr su punto culminante en el periodo de Semana Santa,

⁴⁹ Destacan los cargos de: *mayordomo*, cuya función gira en torno de honrar al santo patrono de acuerdo con la *costumbre*, organizar la participación en las fiestas y representar al barrio; su duración en el cargo es anual.

Los *mayordomos menores*, *diputados* o *mandones* son los ayudantes y tienen como función realizar las actividades que les solicita el mayordomo. Quienes han pasado ya la mayordomía del santo patrón entran para el resto de su vida en la jerarquía de *principales* del barrio. Los principales constituyen el grupo de autoridad máxima en la organización territorial de los barrios. Sin embargo, en ocasiones son los *fiscales* quienes tienen la mayor jerarquía social dentro de los cargos religiosos, como se da en Cuautlancingo. El *fiscal*, al igual que el mayordomo, es el representante de la población; dura en el cargo de seis meses a un año. Los cetros son el símbolo principal de los *fiscales* y representan su autoridad.

⁵⁰ Alejandra Gámez Espinosa *et al.*, *op. cit.*, p. 14.

⁵¹ Del santuario se dirigen caminando a la ciudad de Tlaxcala.

⁵² Al igual que en el resto de las comunidades indígenas de México, las actividades festivas se inscriben en la organización del barrio; los cargos son: *mayordomo*, que incluye una jerarquía: *el primer mayordomo y sus acompañantes*; *el segundo mayordomo y sus acompañantes* y finalmente *las comisiones*. Generalmente los grupos se integran a partir de lazos de parentesco, compadrazgo o amistad. El cargo dura un año.

Los mayordomos se encargan de las diversas facetas de la fiesta: comida, cohetes, jaripeo, etc., y reciben la ayuda directa del segundo mayordomo y sus acompañantes en la realización de estas actividades.

Cabe mencionar que en la mayoría de las comisiones participa gente radicada en la ciudad de México. Forman las *comisiones* 5 o 6 personas, las cuales se dividen la responsabilidad, y son: presidente, tesorero y secretario, cada uno de los cuales cuenta con un suplente. El cargo dura tres años, aunque últimamente ha habido casos en que dejan el cargo al cumplir un año. Los elige una asamblea en la que participan los habitantes del barrio.

⁵³ En las comunidades popolocas las actividades festivas se inscriben en la organización del barrio y de las manzanas; los cargos son: *presidente del "consejo parroquial"* o *mayordomo*, encargado de organizar la celebración, *un segundo mayordomo* (que supe en funciones al presidente en su ausencia), *secretario*, *tesorero*, *debutado*, *tres fiscales*, *un campanero* y *un sacristán*. El de debutado es un cargo no sujeto a elección y puede ocuparse durante el tiempo en que la persona en turno lo desee; se encarga de ayudar en las diferentes tareas que le solicite el mayordomo. Los fiscales se ocupan de auxiliar al presidente o mayordomo. La tarea del campanero es mantener las campanas del templo en buen estado. El de sacristán no es un cargo de elección y no es movable. Está directamente relacionado con el sacerdote, al cual auxilia en sus diferentes tareas. Todos estos cargos tienen una duración de un año y los ocupan varones de edad adulta, a excepción de los fiscales, que son jóvenes de entre 16 a 20 años. Los cargos de debutado, campanero y sacristán no son movibles ni están sujetos a elección como todos los demás.

⁵⁴ Entre los nahuas destaca el cargo de *mayordomo*, quien es el principal organizador; *el comité de ayuda* está encargado de colaborar con el mayordomo, y *las comisiones*, que se forman dependiendo de las actividades que se vayan a realizar, bien pueden ser de recolección de apoyo a la fiesta, de limpieza del templo, de invitación y de coheteros. Los cargos son rotativos y anuales.



Los días de plaza y feria convocan al encuentro con familiares y amigos.

cuando hay una mayor movilidad intercomunitaria, pues las comunidades van y vienen y la realización de peregrinaciones forma parte de las actividades, que muestran el nivel al que llega la organización supracomunitaria.⁵⁵

Tal sistema de organización interétnica se supedita a las *cofradías*, encabezadas por un mayordomo y por las *hermandades* que distinguen a los diferentes grupos que visitan al santo celebrado. Asisten llevándole regalos a la imagen motivo de la celebración. Cada año regresan para adorarla y entregarle algún presente u ofrenda, que puede ser en especie o en dinero.

Ejemplo de ello es la asistencia al *santuario del Señor de la Paz*.⁵⁶ La celebración se inicia el quinto viernes de cuaresma con los preparativos marcados por la labranza de ceras en el santuario y se realiza al concluir el periodo de Semana Santa. Asisten 31 comunidades campesinas mestizas de varios municipios y solamente cinco van encuadradas en hermandades: la hermandad de San Vicente Otlaltepec, hablante de popoloca; la hermandad de San Vicente Coyotepec, que ha perdido la lengua mixteca; la hermandad de Almolonga, hablante de popoloca; la hermandad de Izúcar de Matamoros, que también ha perdido las lenguas mixteca, nahua y popoloca; y la hermandad de San Antonino Huejónapan, también ex hablante de popoloca. A cada hermandad la representa su respectivo mayordomo.

Las cinco comunidades establecen dos tipos de parentesco: el primero entre el mayordomo de cada hermandad y el Cristo-Negro y el segundo entre el mayordomo principal y el mayordomo de cada una de las hermandades. De igual manera comparten la celebración, que consiste en ofrendar flores y ceras a la imagen que se venera y asistir a la verbena en casa del peregrino, donde se ofrecen alimentos a los visitantes. La función central de la celebración es la validación y consolidación de redes productivas, ya que en una fase de ésta se entrevistan los mayordomos con el fin de buscar áreas de trabajo, en algunas ciudades o en el extranjero.

En el caso de las comunidades mazatecas y nahuas se establece una convivencia étnico-ceremonial. En la comunidad de Matzazongo de Guerrero, para el periodo de Semana Santa y la Fiesta Patronal la localidad se convierte en un centro ceremonial simbólico religioso. Concretamente, el Viernes Santo es el día más importante del periodo de la Semana Mayor debido a que entonces se efectúan dos actividades: la entrega de ofrendas y la realización de peregrinaciones hacia centros sagrados. Asisten las comunidades de Peña Alta, Tecolotepec, La Garrapata, Tepexilotla, Buena Vista, La Huacamaya, Pilola y Zacatepec de Bravo. Las ofrendas se colocan en cuevas, manantiales y cerros; ahí se ofrece una botella de tepache, una jarra de café y tamales agrios. Con ello se busca que los dueños proporcionen protección al ser humano.

Las peregrinaciones acuden a los manantiales apreciados como casas de las entidades acuáticas: *el manantial de la luz*, ubicado entre las localidades de Buena Vista y La Cumbre; *el agua nueva*, entre las comunidades de la Huacamaya y Matzazongo de Guerrero; y finalmente *las aguas de los venados*, entre los poblados de Naranjastitla y Cruztitlán. En estos lugares se ofrendan tepache, semillas de café y tamales agrios, y se amenizan los actos con el baile de los huehuentones.

Los participantes son varones que se disfrazan con diversas máscaras, portan un calzón de manta negra y cubren su cuerpo con pieles de venado, borrego o chivo. La danza va acompañada por cánticos alusivos a seres terrestres y acuáticos

⁵⁵ Norma Barranco Torres, "Santuario...", *op. cit.*

⁵⁶ Se ubica en el municipio de San Pablo Anicano.



Niña de Hueytamalco.



Ciclo festivo en San Marcos Tlacoyalco, Tlacotepec de Juárez.

que habitan en los manantiales, y por la música que ejecutan un tambor, un violín y una guitarra:

Arriba están contentos porque todos son amigos, las palomas, venados y tejones
se reúnen para convivir y disfrutar del convite de todos.
Los hombres les responden y les recuerdan.
Tra ra li tra ra la, se oye y se entiende el acuerdo.

De manera similar, en la mayoría de las comunidades de la Sierra Norte, sean nahuas, totonacas, otomíes o tepehuas, la organización ceremonial se sustenta en peregrinaciones y santuarios circunscritos a un complejo de cerros y sitios sagrados que tienen como proyección las peregrinaciones. El santuario⁵⁷ de Xochipila, en Xicotepec de Juárez,⁵⁸ dedica su culto el 24 de junio, día de San Juan; acuden indígenas de muchas comunidades de la región a dejar ofrendas y a cumplir “promesas”.⁵⁹ Muy cerca de ahí, en la comunidad totonaca de Zihuateutla, se realizan las bendiciones de semillas para el 30 de noviembre, día de San Andrés, y para el 15 de mayo, día de San Isidro Labrador. A Zihuateutla llegan no sólo totonacos, sino también nahuas y otomíes, quienes llevan a cabo diversos rituales vinculados con el ciclo agrícola. En el caso de los nahuas, es interesante que quienes acuden al santuario con las semillas sean en su mayoría curanderos, quienes las llevan a bendecir a solicitud de algunas personas para que las ofrezcan a San Andrés y así logren buenas cosechas para el siguiente año.

La visita a los santuarios en la región occidental de la Sierra Norte se define por la visita al Santuario del Señor de Jicolapa, importante centro de peregrinación que aglutina a las comunidades de Cuacuila, Zacatlán, Naupan y otras comunidades serranas; la gente que no puede acudir al de Chalma va a visitar este santuario, pues dice que “ambos son Cristos”; a este santuario se acude una semana antes del miércoles de ceniza, antes de que se inicie la Cuaresma. El 3 de mayo se visita al Señor de la Misericordia en Texuquixpan, y también se va en peregrinación para la fiesta de San Antonio, en Calpulalpan, Tlaxcala, el 13 de junio; el 25 de julio se organizan viajes devocionales a Temapache, Veracruz.

Una celebración importante tiene lugar en el santuario de Xaltepec,⁶⁰ en Huauchinango. Este santuario está dedicado a la Virgen de la Natividad y su fiesta se celebra el 8 de septiembre. Existe un pozo de agua al que la gente le ha atribuido poderes de curación; los habitantes de Cuacuila dicen de éste que: “la Virgen Natividad tiene un pocito de agua; el que está un poco enfermo lo cura el agua, igual es medicina”. Este santuario tiene una pequeña capilla que se llena de velas, veladoras y collares de flores que le obsequian a la Virgen los “promeseros”, aquellos que llegan para cumplir una promesa ante la Virgen a cambio de la cura de su enfermedad. Este santuario se ha convertido en uno de los más importantes de la región, pues acude gente de Huauchinango, Naupan, Chiconcuautla, Xicotepec de Juárez, Pahuatlán y otros lugares.

⁵⁷ De matriz prehispánica con presencia contemporánea.

⁵⁸ El santuario está representado por una gran piedra. Hace mucho tiempo ésta se encontraba fuera de lo que hoy es la ciudad de Xicotepec de Juárez, pero el crecimiento urbano “encerró” a este lugar sagrado.

⁵⁹ Cabe mencionar que la Iglesia católica no ha podido evitarlo.

⁶⁰ Cuenta con ocho baños para que la gente pueda acceder al agua “milagrosa”; quienes no requieren un baño completo se mojan las partes afectadas. Deben llevar jabones nuevos, pues son éstos los que “recogen” la enfermedad; luego los dejan sobre una plancha de concreto.

En el caso de Naupan, además de la asistencia a los sitios tradicionales de peregrinación ya mencionados, se viene dando un proceso de desplazamiento extrarregional que adquiere carácter de turismo religioso, pues además de la peregrinación a la Villa de Guadalupe, se organizan camiones que salen para San Juan de los Lagos, Chalma, Temapache y otros sitios, y el viaje es visto como un “paseo”, pues, por ejemplo, los que van a Temapache, de regreso hacen una parada en la playa para que la gente pueda bañarse en el mar. En Cuacuila se organizan también peregrinaciones a Chalma en autobús; salen en el mes de marzo y quienes hacen “promesa” deben ir siete años seguidos. A San Miguel del Milagro, Tlaxcala, la peregrinación sale con tres días de anticipación al “mero día”, que es el 29 de septiembre, pues se van caminando; esta peregrinación la organiza la misma población. El primer día de camino se llega a Tejamaniles; en el segundo a un pueblo cercano a Santa Ana Chiautempan y el tercero a San Miguel; al santuario acuden también a curarse. Ya se abandonó la peregrinación a San Agustín Meztlán, Hidalgo.

En otras comunidades como Zongozotla no es muy habitual salir en peregrinación, sino que las familias, en función de sus intereses particulares, se dirigen a ciertos santuarios; entre éstos destacan el Santo Entierro en Hueytlalpan, el Cristo de la Peña de Jonotla, San Francisco en Cuetzalan del Progreso, y el Santo Entierro en Huauchinango, entre otros; todos ellos fueron sedes conventuales durante los primeros años de la Colonia. Sólo se registra una peregrinación a un santuario ubicado en el estado de Veracruz: Jalacingo. Ésta se realiza únicamente tras la elección de un pequeño grupo conformado por “El Consejo de Ancianos” y los fiscales de la iglesia; los elegidos, entre tres o cuatro varones, deben haber destacado en su participación a favor de la iglesia. La peregrinación tiene como objetivo hacer la petición de lluvias.

No hay una fecha específica para realizarla, pero lo más común es que se haga entre los meses de mayo y junio; “cuando el calor se entabla es hora de ir a Jalacingo”, según afirman, y agregan que después de la visita “las lluvias no tardan en caer”. El comité designado para ir a hacer las “peticiones” o “intenciones”, como ellos dicen, lleva una ofrenda en dinero para la celebración de la misa de “petición de lluvia”, aunque también piden que no lleguen heladas en invierno, que son muy peligrosas para las plantas. Este santuario está ubicado en el estado de Veracruz, en la frontera con Puebla.

ORGANIZACIÓN SOCIAL COMUNITARIA: EL TRABAJO COMUNITARIO Y “EL SERVIR”

Foster observó que las relaciones entre dos compadres o entre los individuos ligados por alguna relación institucionalizada no siempre son las más sólidas. Esto es cierto en la mayoría de las comunidades indígenas del estado si se miran globalmente tales relaciones. El trato entre las personas varía y el de los parientes espirituales no es una excepción. Por ello, en paralelo al compadrazgo existe una organización social basada en la llamada labor de servir para el bienestar del pueblo, es decir, se pertenece a la comunidad por el *servicio que se presta*.

Este tipo de organización de trabajo colectivo debe entenderse como una coalición de parentesco en una comunidad rural que se establece para anular cual-



Indígena de Puebla.



Oxoxale.

quier otra organización que los individuos deseen formar, oponiendo entre sí los vínculos consanguíneos y los de afinidad. Esta asociación parental se consigue mediante el acto del arrendamiento, en donde la aportación la subsume un trabajo no remunerado, pues el beneficio es para toda la comunidad, y en este caso la coalición aparece como una filiación unilineal. En la práctica se asume bajo la categoría de *comunero* y esta condición se mantiene con base en el cumplimiento de una serie de deberes y obligaciones cuyo carácter es de disposición comunal. Al mismo tiempo el comunero se hace acreedor a una serie de derechos y privilegios, como el acceso al usufructo de los recursos y servicios (pastos, tierras, riego, etc.); los recursos se mantienen bajo el control de la comunidad.

Entre los nahuas existe el *ce cosa tequitih*, entendido como “los que trabajan para la misma cosa”. Se considera una unidad social equivalente a la unión entre los integrantes de la unidad doméstica. Asimismo existe el denominado *tequitl*, que requiere un trabajo colectivo. Estar en una relación de *ce cosa tequitih* y *tequitl* implica asumir y cumplir con una responsabilidad para la comunidad; tal percepción se concreta en la aportación de trabajo, que beneficia la realización de obras comunitarias. Cabe mencionar que detrás de esta colaboración subyace la concepción del respeto colectivo: *icnoyot* o *icnoliz*, vocablo que proviene del verbo *icnelia*, que quiere decir “hacer bien a sí mismo es hacer bien a otro”. Una persona que tiene *icnoyot* es *icnot* (respetuosa) y por lo tanto tiene capacidad para estar en una

relación de *ce cosa tequitih*, porque está dispuesta a cooperar y a contribuir en bien del pueblo.⁶¹

Entre los totonacos los lazos de solidaridad están supeditados a la categoría de cuadrillas. Las *cuadrillas* se organizan para el trabajo público gratuito, también denominado *faena*. Su función es realizar obras en beneficio de la superación del pueblo de manera colectiva y mediante la colaboración. En muchos casos las mismas autoridades municipales asignaban cuotas y cargos diversos para garantizar la participación comunitaria; asimismo los jóvenes al llegar a los 18 años debían asumirse como *semaneros*, pues trabajaban un día a la semana (durante un año) para la Presidencia Municipal; estas acciones coadyuvaban al desarrollo de una conciencia comunitaria.

En la actualidad este sistema de participación comunitaria está desmovilizado; la migración de los jóvenes les dificultó su cumplimiento y además el gobierno llevó a la práctica la política de retribuir a quienes desempeñaran los cargos municipales y, mediante los programas de empleo emergente, comenzó a remunerar todos los servicios municipales, con lo que desestructuró el sistema. Ahora sólo se mantiene en ciertas comunidades y es motivo de orgullo de las mismas. En términos políticos es una forma de reorganización social que plantea una nueva configuración de las facciones.

Los tepehuas y otomíes no se apartan de este modelo de organización colectiva laboral denominada *la faena*, excepto porque se encuentra bajo el mando del consejo de ancianos; son ellos quienes determinan las labores colectivas a realizarse, aunque una parte de este trabajo ha sucumbido debido a la migración.⁶² De cualquier manera pervive la denominada *labor de grupo*, en la cual se articulan redes sociales de reciprocidad colectiva que tienen como fin la suma del esfuerzo laboral del grupo con carácter de un bien colectivo; todos se incorporan en las labores que se requieren en el interior de la comunidad y en las comunidades vecinas, mayormente en tiempo de desastres. Se organizan mediante grupos de trabajo, a los cuales se les asigna una labor, y es su obligación llevarla a efecto.

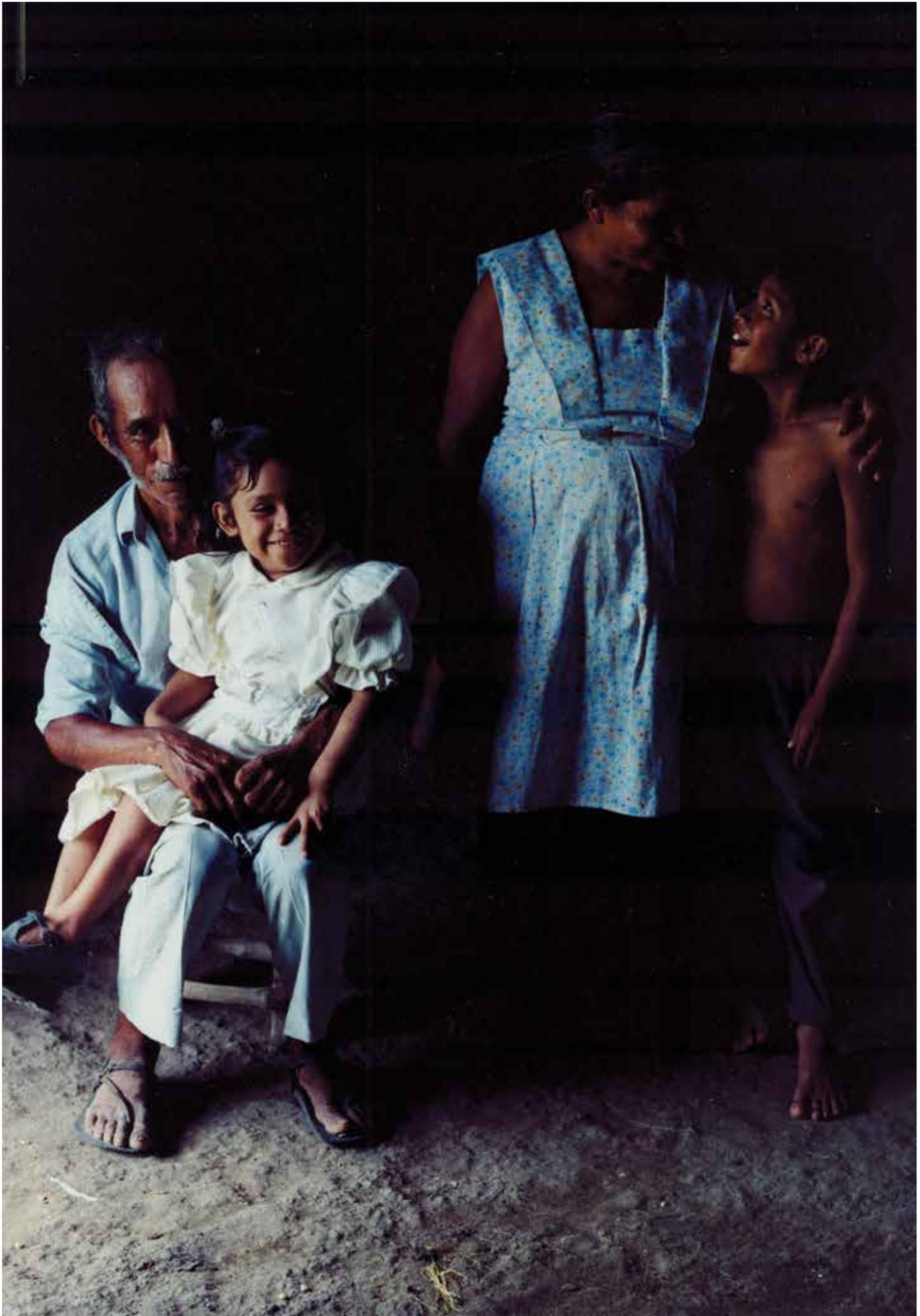
Las comunidades popolocas y mixtecas la designan *faena* y tiene como función organizar a los integrantes para el bienestar del pueblo y sus pobladores. Quien ha de reclutar a la gente es el encargado de bienes comunales, y un día antes de la realización de la actividad la cita a junta en casa del mayordomo, el cual hace la petición formal de colaboración entre los asistentes.

Al respecto cabe mencionar que comunidades colindantes de popolocas y mixtecos de las regiones sureñas llevan a cabo desde hace 10 años el mantenimiento de las vías de acceso de las carreteras intercomunales mediante una colaboración conjunta, y en las épocas de calor ayudan a sofocar los incendios en los montes y llanos.

Los mazatecos, en cambio, practican la *labor*, actividad de ayuda y cooperación colectiva que integra a niños, mujeres, jóvenes y adultos. Por lo general consiste en laborar en la edificación de casas y mantenimiento de construcciones públicas y

⁶¹ James M. Taggart, "Los grupos domésticos náhuatl de la Sierra Norte de Puebla", en Elio Masferrer et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Norte*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 162-165.

⁶² Elio Masferrer Kan, "Los totonacos", en Elio Masferrer et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Norte*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, p. 184.



En familia.

religiosas, y en hacer trabajo de limpia y quema de terrenos al concluir el periodo de cosecha. La retribución es el agradecimiento y el reconocimiento público que hace el pueblo al término de la obra.

COMENTARIOS FINALES

Las dinámicas de configuración de la organización social en las poblaciones indígenas de Puebla son procesos complejos que implican la articulación de elementos de origen prehispánico y de elementos coloniales. Sin duda los modifican las transformaciones y los cambios culturales contemporáneos, de ahí que no puedan comprenderse por separado ni como una realidad histórica del pasado, pues están en la realidad social cotidiana de los pueblos.

El parentesco configura la trama del tejido social bajo la existencia de términos de reconocimiento que restringen la designación de parientes como la manera⁶³ y forma⁶⁴ por la cual se identifican e interrelacionan los sujetos. Del compadrazgo y su bipartición: religioso-ciclo de vida y laico, distinto del ciclo de vida, sabemos que delimita las relaciones sociales internas y externas de la comunidad, a más de que construye el esquema de unidad de la organización social aun cuando existan en ella intereses divergentes.

En la organización mediante los sistemas de cargos encontramos un puente entre la organización social y los mitos de naturaleza religiosa que se desarrollan en un tiempo y un espacio míticos, que son sin duda resultado de un sincretismo de dos culturas: la de Occidente y la de Mesoamérica.

Finalmente, en la organización de carácter solidario-colectiva, la *labor*, aunque es gratuita subyace una cuota: la gratificación social, un beneficio indiferenciado del pueblo, grupo o etnia.

Se puede afirmar que la organización social entre los grupos étnicos del estado de Puebla se consolida como un sistema de disposición que define fronteras de relación internas y externas que vinculan las marcas de correlación intraétnica, interétnica y de identidad supracomunitaria, entendida ésta como un área que supera el ámbito comunal. Este campo de organización relacional no omite los nexos con el mundo moderno ni diluye las fronteras que acotan la particularidad de cada grupo. Por el contrario, cada una de estas comunidades indígenas ha visto la manera de enfrentar los cambios, que son cada vez mayores, como la privatización de los bienes comunales, la construcción de carreteras, su participación en el sistema de mercado y en la movilización social, etcétera.

⁶³ Marca un sistema de actitudes.

⁶⁴ Delimita un sistema de denominaciones.

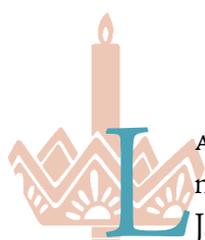


Ensayos temáticos



Los paradigmas de la migración internacional entre Puebla y Estados Unidos

LEIGH BINFORD*



LA MIGRACIÓN¹ A ESTADOS UNIDOS HA SIDO HISTÓRICAMENTE DOMINADA por los estados mexicanos occidentales de Michoacán, Guanajuato, Jalisco y Zacatecas, pero a lo largo de las dos últimas décadas los habitantes de otras zonas, entre ellas la centro-sur, han sido atraídos cada vez más por los recorridos migratorios. Según Rodolfo Corona,² el Distrito Federal, Puebla, Tlaxcala e Hidalgo representaron en conjunto tan sólo 2.9% de los migrantes internacionales durante el periodo de 1960-1970, pero 16.5% durante el periodo 1980-1990. Más recientemente Enrico Marcelli y Wayne Cornelius³ analizaron materiales de encuestas aplicadas en los condados de San Diego y Los Ángeles en California para argumentar que la migración proveniente del centro de México —el cual incluye Puebla— se incrementó entre 20 y 30% del total nacional hacia 1990-1992, lo que indica “un cambio considerable hacia el sureste en las fuentes regionales de la migración hacia los Estados Unidos”. En el caso del estado de Puebla, la principal región expulsora de migrantes es la Mixteca y es el área metropolitana de la ciudad de Nueva York el destino principal en Estados Unidos. Según un estudio que llevó a cabo la Sociedad de Ejidos Rurales del Sur, 60% de las familias en la Mixteca tiene *como mínimo* un miembro que vive en Estados Unidos.⁴ Ya es algo común la publicación de artículos periodísticos sobre las “comunidades fantasmas”, habitadas la mayor parte del año por personas ancianas y niños pequeños y que se llenan de gente durante los días y semanas de la celebración anual del santo patrón. En lo que respecta a Nueva York, los investigadores calculan que entre 40 y 50% de los 200 000 o 300 000 mexicanos que viven y trabajan en el “Gran Manhatitlán”, como

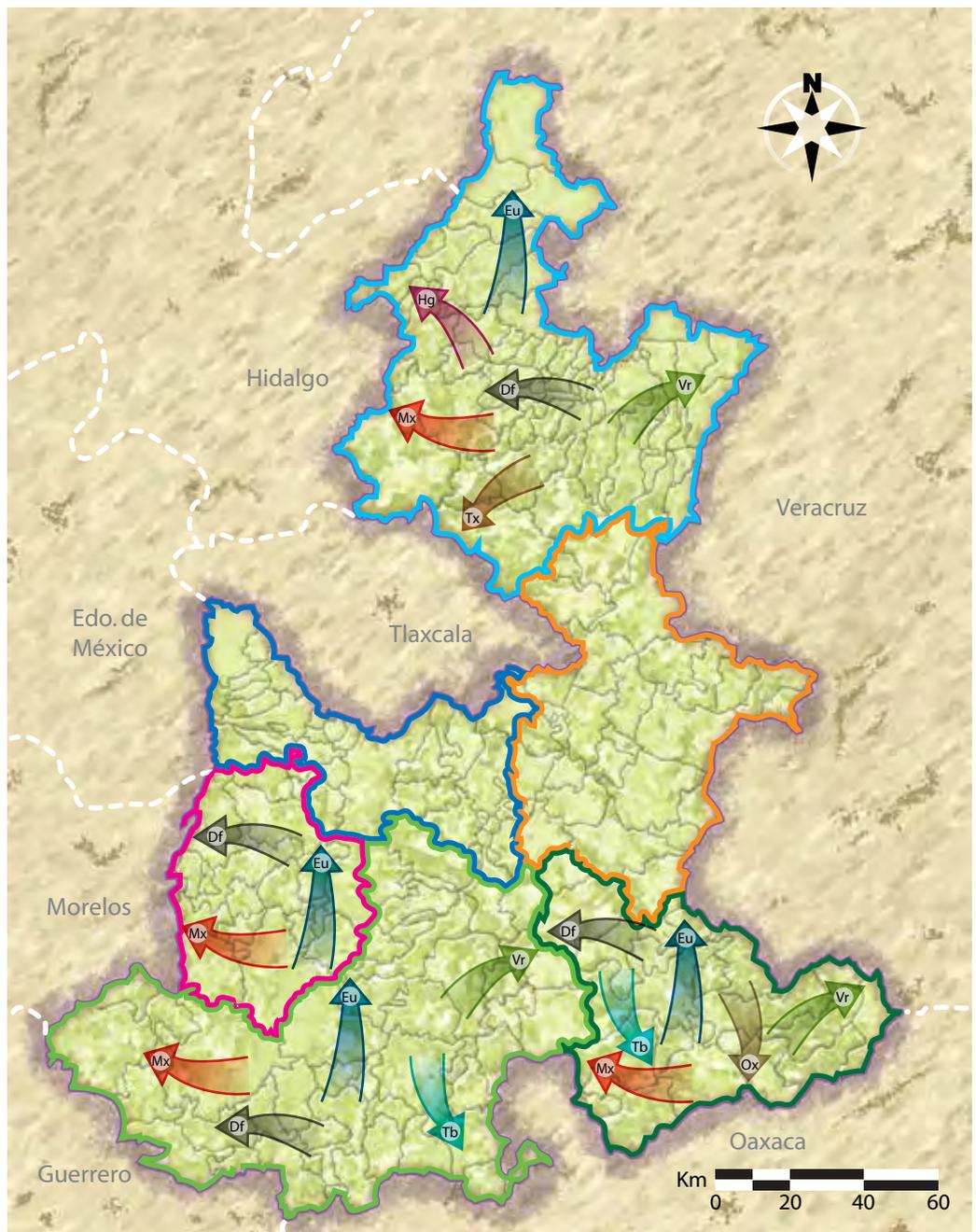
* Profesor-investigador del posgrado de sociología, ICS y H, BUAP.

¹ Este proyecto fue financiado con becas de la Fundación de Investigación (Research Foundation) de la Universidad de Connecticut (1998) y del Conacyt (2002-2004). Doy las gracias a Edgar Lezama, Víctor Téllez, Blanca Cordero, Gustavo López, Nancy Churchill, Gloria Morales, Enrique Trejo y Leticia Villalobos por sus contribuciones inestimables.

² Rodolfo Corona Vásquez, “Migración permanente interestatal e internacional, 1950-1990”, en *Comercio Exterior*, vol. 43, núm. 8, agosto 1993, p. 755.

³ Enrico A. Marcelli y Wayne Cornelius, “The Changing Profile of Mexican Migrants to the United States”, en *Latin American Research Review*, vol. 36, núm. 3, 2001, p. 119.

⁴ Arturo Luna Silva, “Son ya 15 los poblanos muertos en EU”, en *El Universal de Puebla*, 14 de septiembre, 1997, p. 5A. En el transcurso de 20 años, Félix Sánchez pasó de lavaplatos en un restaurante de Nueva York a propietario de una empresa multimillonaria de tortillas con base en Passaic, Nueva Jersey. El capital cultural de Sánchez se disparó cuando se publicó un artículo sobre él en *Forbes Magazine* (“Poblanos en Nueva York: el principal grupo de taqueros y tortilleros en la ‘Gran Manhatitlán’”, en *Síntesis*, 28 de julio de 1997, pp. 14-15; Arturo Luna Silva, *op. cit.*).



Migración: principales destinos



Los destinos con mayor demanda se muestran con base en las regiones económicas.

*INEGI no especifica qué país, pero se presume que se trata de Estados Unidos.

MAPA II. Migración: principales destinos



Mercado.

algunos migrantes llaman a la famosa isla,⁵ y los condados de los alrededores provienen de algún lugar del estado de Puebla.⁶

Se entiende, pues, que antropólogos y otros investigadores hayan hecho de la Mixteca su campo preferido para el estudio de la migración internacional en Puebla. Pero aunque la Mixteca sigue siendo el lugar de origen más importante, numéricamente hablando, de los migrantes internacionales, estudios recientes revelan que los habitantes de otras zonas de Puebla están reaccionando cada vez más ante la profunda y prolongada crisis económica nacional, mirando hacia el norte para su salvación. En efecto, la combinación de un severo descenso en la economía rural y del colapso de los salarios urbanos y del empleo ha provocado un aumento de la migración en la capital del estado y sus alrededores, la Sierra del Tentzo en el extremo norte de la Mixteca, el Valle de Atlixco, el Valle de Izúcar de Matamoros y el Valle de Tehuacán, entre otras áreas.

Este cuerpo de trabajo incluye excelente material etnográfico, pero la diversa orientación teórica y temática de los autores, así como la falta de interés general que demuestran en el trabajo de los demás reducen nuestras posibilidades de construir una etnografía comparativa de la migración en el ámbito regional o estatal. Con excepciones importantes, aquellos que estudian una comunidad o una

⁵ "Poblanos en Nueva York, *op. cit.*

⁶ Un cálculo reciente sitúa a 195 000 mixtecos (nativos del área mixteca, que incluye partes de Puebla, Guerrero y Oaxaca) en Nueva York, 25 000 en Los Ángeles, 5 000 en Las Vegas y 45 000 en Washington, D.C., y estados como Connecticut, Nueva Jersey, Pensilvania y Maryland (Arturo Luna Silva, *op. cit.*). Si 64% de los mexicanos proviene de la Mixteca (Robert Smith, "Mexicans in New York", en Gabriel Haslip-Viera y Sherriel L. Baver (eds.), *Latinos in New York: Communities in Transition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1996, p. 60), entonces Nueva York estaría albergando a casi 300 000 mexicanos, tomando como base el esquema de Luna Silva. Calculo que en el área metropolitana de Nueva York se encuentran entre 200 000 y 300 000 mexicanos, de los cuales entre 40 y 50% son de Puebla (*idem*). En noviembre de 2003 García Rodríguez ("Framing the Lady of Guadalupe", ponencia entregada en el *Congreso Anual de la Asociación de Antropólogos Americanos*, Chicago, 20 de noviembre de 2003) estimó unos 800 000 mexicanos en Nueva York, lo cual, si es correcto, representaría un aumento de 150% en el transcurso de siete años.

región, o están interesados principalmente en un tema (migración y relaciones de género, o migración y desarrollo, por señalar dos ejemplos), rara vez se fijan en otras comunidades, regiones o áreas temáticas. Los investigadores han comenzado recientemente a intensificar su colaboración mediante investigaciones conjuntas y proyectos colectivos más amplios. En lo que se refiere a publicaciones, Binford y D'Aubeterre⁷ dirigieron una colección de artículos sobre *Conflictos migratorios transnacionales y respuestas comunitarias*, en la que presentaron estudios de caso de cinco comunidades rurales, cuatro de ellas de Puebla. La mayor parte de estos artículos —aunque no todos— trataba sobre roles de género. Dos años más tarde Marroni y D'Aubeterre⁸ siguieron con una colección: *Con voz propia: mujeres rurales en los noventa*, que trata específicamente las cambiantes condiciones de las mujeres rurales en Puebla. Cuatro de los seis artículos se centraron en las consecuencias de la migración en la transformación de los roles de género en comunidades rurales específicas de Puebla.

Dos importantes proyectos grupales se han centrado en Puebla y Tlaxcala, uno dirigido por Ludger Pries, sociólogo alemán, y el otro por Gilberto Giménez y Mónica Gendreau. El equipo de Pries hizo más de 600 entrevistas sobre historia laboral en la Mixteca, el Valle de Atlixco y la región de Nativitas, en Tlaxcala, pero hasta el momento ha publicado básicamente artículos de corte teórico y una mínima parte de los resultados empíricos.⁹ La excepción principal es el estudio

⁷ Leigh Binford y María Eugenia D'Aubeterre, *Conflictos migratorios transnacionales y respuestas comunitarias*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla/Conapo/buap/icsyh-buap/h. Ayuntamiento del Municipio de Puebla/Sociedad Cultural Urbavista, 2000.

⁸ María da Gloria Marroni y María Eugenia D'Aubeterre (coords.), *Con voz propia: mujeres rurales en los noventa*, Puebla, icsyh-buap, 2002.

⁹ Ludger Pries, "La migración internacional en tiempos de la globalización: varios lugares a la vez", en *Nueva Sociología*, núm. 164, 1999, pp. 56-68; y "Migración laboral internacional y espacios sociales transnacionales: bosquejo teórico-empírico", en Saúl Macías Gamboa y Fernando Herrera Lima (eds.), *Migración laboral internacional: transnacionalidad del espacio social*,

Mujer elaborando papel, San Pablito Pahuatlán.



de Pries concerniente a las trayectorias laborales según los patrones de residencia (de México a Estados Unidos) como modelos del desarrollo de “nuevos espacios sociales transnacionales locales”. Antes del transnacionalismo de los ochenta y noventa, el mismo material probablemente habría sido analizado como evidencia de “migración recurrente”, es decir, estrategias migratorias que suponen periodos alternos de trabajo y residencia en dos países.¹⁰

Mientras tanto, el equipo de Giménez y Gendreau se interesa por la migración, los medios de comunicación y la cultura en el Valle de Atlixco.¹¹ Sobre la base de las respuestas a cientos de cuestionarios centrados en los medios de comunicación, argumentan que los efectos de la migración en las comunidades indígenas ancestralmente rurales son en gran medida superficiales, restringidos al dominio de la cultura material sin que causen alteraciones significativas en lo que ellos califican como el “núcleo” cultural de carácter tradicional y popular.¹² Queda por examinar esta sugerente y controvertida hipótesis a la luz de un trabajo etnográfico más profundo. Efectivamente, uno puede legítimamente cuestionar si el instrumento que se empleó en la encuesta fue adecuado a la cuestión que se planteó la investigación o si, a la luz de la discusión de Hobsbawn¹³ sobre la “invención de la tradición”, es posible hablar incluso de núcleos culturales relativamente impermeables.

El punto interesante aquí es que mientras se concentran en distintas áreas de Puebla y emplean diversos instrumentos —aunque de naturaleza cuantitativa—, los proyectos han llegado a conclusiones muy diferentes. También es importante mencionar que tales proyectos tratan la migración como un fenómeno relativamente unitario (si bien Pries y sus colegas lo hacen en menor medida que Giménez y Gendreau), en oposición a un fenómeno cambiante, cuyas dimensiones y efectos se ven afectados por los inestables entornos políticos y económicos. Es decir, ningún proyecto tomó en cuenta cómo afectaron las alteraciones en la economía y la geografía política de Estados Unidos y las fases recientes de la crisis económica mexicana los destinos migratorios e incidieron en la participación en los mercados de trabajo y las periodicidades, entre otras cuestiones.

Con la probable excepción de la Mixteca, pues, la migración de Puebla hacia Estados Unidos es en gran medida un fenómeno posterior a 1980 (y especialmente posterior a 1985) y actualmente se ha visto agravada por más de dos décadas de deterioro salarial y disminución del apoyo gubernamental a los pequeños agricultores. Conviene destacar, sin embargo, que los migrantes recientes —categoría en la que entra, sin duda, la mayoría de los migrantes poblanos— se enfrentan a un contexto internacional más difícil y más conflictivo que los anteriores. La frontera, antaño levemente patrullada, ha sido fuertemente militarizada, sobre

Puebla, buap-Facultad de Economía/Programa de Estudios de Economía Internacional, 1997, pp. 17-53; Fernando Herrera Lima y Saúl Macías, “Migración de la Mixteca Poblana a Nueva York: espacio social transnacional”, en Saúl Macías Gamboa y Fernando Herrera Lima (eds.), *op. cit.*, pp. 107-163; Fernando Herrera Lima, “Las familias transnacionales: una institución relevante en los procesos de transmigración”, en Saúl Macías Gamboa y Fernando Herrera Lima (eds.), *op. cit.*, pp. 227-261; Saúl Macías Gamboa y Fernando Herrera Lima (eds.), *op. cit.*

¹⁰ Véase Jorge Durand, *Más allá de la línea: patrones migratorios entre México y los Estados Unidos*, México, Conaculta, 1994. Durand operacionalizó la estrategia recurrente como sigue: “quien ha realizado tres o más viajes y que desde el primero ha regresado al menos una vez cada dos años”. La estrategia de migración temporal también implica periodos alternos de residencia en México y Estados Unidos, pero el migrante que la persigue difiere en que “ha realizado menos de tres viajes o ha promediado menos de uno cada dos años” (*ibid.*, p. 180).

¹¹ Véase Mónica Gendreau y Gilberto Giménez, “Impacto de la migración y de los *media* en las culturas regionales tradicionales”, en Manuel Ángel Castillo *et al.* (coords.), *Migración y fronteras*, México, Plaza y Valdés/Asociación Latinoamericana de Sociología/El Colegio de México/El Colegio de la Frontera Norte, 2000, pp. 173-196.

¹² *Ibid.*, p. 192.

¹³ Eric Hobsbawn, “Introduction: Inventing Tradition”, en Eric Hobsbawn y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14.



La danza, un vehículo para expresar el sentir y compromiso del participante

LA MIGRACIÓN INTERNACIONAL RECIENTE DE LOS INDÍGENAS DEL VALLE DE ATLIXCO

MARÍA DA GLORIA MARRONI*

HACIA LA SEGUNDA MITAD DE la década de los ochenta se inició en las comunidades rurales del Valle de Atlixco un proceso de migración con dirección a Estados Unidos. De manera expansiva, este proceso fue abarcando grandes sectores de la población mestiza o de indígenas nahuas, tradicionales pobladores del territorio.

A partir de la ocupación del territorio por los españoles, los grupos indígenas fueron siendo empujados hacia los lugares más alejados del va-

* Profesor-investigador del posgrado en Sociología, ICS y H, BUAP.

lle. Durante el porfiriato una parte de esta población se encontraba integrada en el sistema de peonaje de las prósperas haciendas del valle, aunque la mayoría de los habitantes vivía en pueblos y rancherías y se dedicaba a la agricultura de subsistencia. El reparto agrario posrevolucionario fue la base de la consolidación de una fuerte agricultura ejidal familiar, la cual predominó en todo el valle durante varias décadas. Se observó una recampesinación de la población con el fortalecimiento del cultivo del maíz, la desaparición del trigo, el cultivo extensivo propio de las hacien-

das, y el desarrollo de la horticultura y de la floricultura.

La vida rural se centraba en una organización doméstica con fuerte influencia de las tradiciones nahuas en las normas de reproducción cotidiana del grupo. La familia era patriarcal y se basaba en un patrón de residencia patrivirilocal. Se privilegiaba la ultimogenitura en la transmisión del patrimonio familiar y al *xocoye* se le delegaba la responsabilidad de cuidar a los padres ancianos y el derecho a heredar los bienes de sus progenitores. Las mujeres disponían de escasa autonomía: pa-

todo alrededor de las ciudades más importantes de Estados Unidos, obligando a los migrantes a arriesgarse a emprender largas y peligrosas caminatas a través de terrenos desérticos y resecos. La dificultad y el peligro de cruzar la frontera, así como la tipificación como crimen del “contrabando de gente” han orillado a los coyotes a elevar sus precios de alrededor de 500 dólares a principios de los noventa a 2 000 o 3 000 dólares actualmente (2004). Las leyes restrictivas que se aprobaron en Estados Unidos a finales de la década de los noventa niegan a los migrantes indocumentados el derecho a hacer uso de los servicios de educación y salud públicos, y parece muy improbable que se repita una amnistía a los migrantes, como ocurriera en 1986 bajo la ley Simpson-Rodino, sobre todo a la luz de la creciente histeria que contra los migrantes se ha desatado entre los ciudadanos estadounidenses, temerosos de nuevas incursiones terroristas.¹⁴ No obstante, cada vez más hombres y mujeres en esa situación están asumiendo el alto costo monetario y el riesgo físico con tal de obtener el acceso a los dólares estadounidenses.

¹⁴ Una consecuencia lamentable de la mejora de las operaciones de patrullaje en la frontera desde 1994 ha sido el incremento dramático del número de migrantes que mueren al intentar cruzar áreas desiertas y montañosas levemente patrulladas, que se caracterizan por temperaturas extremas y falta de agua. Jorge Alberto Cornejo (“EU construye un nuevo muro metálico entre Caléxico y Mexicali”, en *La Jornada*, Puebla, 11 de octubre de 1998, p. 46) y Jacqueline Hagan Eschbach *et al.* (“Death at the Border”, en *International Migration Review*, vol. 33, núm. 2 1999, pp. 430-454) calculan un mínimo de 1 600 muertes de migrantes entre 1993 y 1997, con un aumento repentino de decesos por hipotermia y deshidratación. Su análisis, informado por “la cuestión de derechos humanos de la moralidad migratoria y el cruce no autorizado de fronteras” (*ibid.*, p. 432), concluye con la siguiente pregunta ética importante: “¿Cuántas muertes de inmigrantes son aceptables para los Estados Unidos en su búsqueda por reforzar sus fronteras?” (*ibid.*, p. 452).

saban del control rígido del padre al del marido y los suegros, con quienes residían inmediatamente des-

pués del matrimonio. El calendario agrícola regía la mayor parte de las actividades de los grupos. La prin-

cipal actividad productiva se desarrollaba en el ciclo de las lluvias, pero la abundancia del agua y los



Asentamiento prehispánico de Cantona.

Debido al costo y a la dificultad de regresar y en adelante partir a bajo costo y con facilidad, tienden a permanecer por periodos más largos en Estados Unidos, razón por la cual prolongan su exposición a las culturas consumidoras capitalistas de ese país. La probabilidad de establecerse se ha elevado, particularmente en el caso de la migración familiar y la de gente joven y soltera sin proyectos específicos o inexistentes y con obligaciones sociales y financieras limitadas; es probable que esto ocurra en aquellos casos en que el migrante se desplaza a las ciudades y encuentra trabajo en los sectores de la economía estadounidense que proporcionan empleo durante el año.¹⁵

Debería ser claro que ni los proyectos grupales cumplieron su cometido, ni los individuales han proporcionado un cuerpo sustancial y sistemático de información sobre la historia o el desarrollo de la migración internacional en el estado de Puebla que permita establecer una comparación con el occidente del país y otras regiones. En un primer esfuerzo por hacerlo, este breve ensayo se apoyará en los materiales que fueron generados durante los dos primeros años del proyecto "Migración, campos sociales y hegemonía cultural en cinco comunidades de Puebla y Veracruz" (2002-2004) y se complementará con material de encuestas reunido en 1998. En la medida de lo posible se analizarán aquí los resultados preliminares a la luz del trabajo realizado por otros investigadores.

¹⁵ Enrico A. Marcelli y Wayne Cornelius, *op. cit.*, pp. 112, 113 y 122.

sistemas de riego construidos desde la época prehispánica hacían viable más de un ciclo agrícola en ciertas partes del valle.

La movilidad de la población se circunscribía a los circuitos regionales; una minoría llegaba a ampliar sus horizontes al desplazarse a Puebla o a la ciudad de México. Se organizaban innumerables fiestas religiosas que se relacionaban con la actividad productiva o con diversas tradiciones locales, organizadas en los sistemas de cargos.

Los habitantes del valle tuvieron su primer contacto con la migración internacional por medio del segundo Programa Bracero (1942-1964). Aunque algunos alcanzaron a contratarse con este programa, a su término no se habían establecido las condiciones propicias para que se generara un flujo migratorio en dirección al "Norte". El asunto perdió relevancia en estas comunidades hasta que resurgió en la década de los ochenta.

¿Qué factores desencadenaron los procesos de migración internacional en el Valle de Atlixco al final de esta década? En primer lugar los problemas relacionados con el funcionamiento de la agricultura. La apertura de pozos, base del crecimiento de la pequeña producción de riego en los setenta, fue limitada; los rigores de las políticas neoliberales macroeconómicas para el campo influyeron negativamente en gran número de productores de la zona. La frontera agrícola no se expandió al ritmo de las necesidades de empleo que generó por el crecimiento poblacional, la baja rentabilidad de la actividad primaria era poco atractiva para los jóvenes y no se habían creado otras fuentes de empleo importantes, a pesar de que el comercio mostraba un mayor dinamismo.

Por otro lado, el perfil rural del entorno se modificó. La energía eléctrica se había instalado en casi todas comunidades a partir de los sesenta; en la década de los ochenta los caminos se

mejoraron y el servicio de transporte interregional se agilizó. Hacia el final de la década, gran parte de las comunidades estaba conectada con teléfono. La región se abría al mundo.

En la Mixteca Poblana el proceso migratorio se había consolidado una década antes. El contacto con la experiencia de los mixtecos proporcionó los primeros alientos e informaciones y despertó en los indígenas la motivación para que intentaran buscar en el "Norte" mejores condiciones de vida. En la medida en que los primeros migrantes adquirieron más experiencia se transformaron ellos mismos en guías de otros; inició así una larga cadena que se ha nutrido ininterrumpidamente y ha creado las redes necesarias para la autorreproducción del proceso. Se ha establecido, entonces, un modelo de migración circular, con salidas y regresos recurrentes que ha vinculado de manera permanente las localidades de origen y destino de los migrantes (Atlixco-Los Ángeles y Nueva York).



Muchos templos católicos mixtecos se distinguen por tener una sola torre, característica que suelen modificar las nuevas construcciones patrocinadas por los migrantes, El Rosario Micaltepec.

LAS FORMAS Y DIMENSIONES DE LA MIGRACIÓN POBLANA

Las encuestas que proporcionan gran parte del material aquí reunido fueron realizadas en 1998 y a finales de 2002 y principios de 2003. En cada uno de los casos, entrevistadores entrenados o equipos de entrevistadores aplicaron la “etnoencuesta” —diseñada para el Proyecto Mexicano de Migración por Jorge Durand y Douglas Massey— a una muestra aleatoria de entre 41 y 88 hogares en seis comunidades poblanas, localizadas en la Mixteca (Petlalcingo, Teotlalco), Valle de Tehuacán (Zapotitlán Salinas), los valles de Atlixco e Izúcar de Matamoros (Xoyatla, Huaquechula) y el municipio de Puebla (Santo Tomás Chautla). Las cinco primeras comunidades han dependido históricamente de la agricultura de temporal; la sexta (Chautla) es un pueblo periurbano de aproximadamente 4 800 habitantes que dependen económicamente del trabajo asalariado en la industria de la construcción, el trabajo doméstico en Puebla y la extracción y procesamiento de la piedra procedente de las canteras locales. Como en el caso del estudio de Durand,¹⁶ cada comunidad desplegó un patrón migratorio diferente. Sin embargo, sorprende la rapidez del despegue de la migración internacional en cuatro de las seis comunidades que carecían de antecedentes migratorios en la época del Programa Bracero, en el cual participaron varias

¹⁶ *Op. cit.*

En los primeros años los flujos migratorios estaban constituidos básicamente por varones jóvenes casados que dejaban a sus esposas e hijos en los lugares de origen. Algunos solteros fueron incorporándose también en esta etapa, y con el paso del tiempo la edad para iniciar la migración disminuyó. La trayectoria de las mujeres es más compleja. En un principio enfrentaban severas restricciones para migrar, pero con relativa rapidez lograron vencer la resistencia. Por un lado, el mercado de trabajo estadounidense ampliaba sus ofertas a mujeres jóvenes; por otro, debido a la migración masculina, el mercado matrimonial para las jóvenes solteras en las comunidades de origen se estrechaba. En los países receptores los hombres empezaron a apreciar la ventaja de llevar mujeres para que se ocuparan del trabajo doméstico o los ayudaran a aumentar el siempre insuficiente presupuesto familiar.

En el caso de las madres de hijos pequeños, la partida a Estados Uni-

dos establece nuevos escenarios en la dinámica familiar, ya que los niños muchas veces permanecen bajo la responsabilidad de los abuelos en los pueblos. También suele ocurrir que a algunos niños nacidos en Estados Unidos se les envíe a México para convivir y cuidar a los parientes que aquí residen.

El agravamiento de la crisis para los productores de subsistencia y la devaluación del peso en 1994 fueron factores que dieron nuevo impulso a las corrientes migratorias en los noventa.

La gran mayoría de esta población migrante se encuentra de manera ilegal en aquel país. Debido al estatus de indocumentado y a las nuevas políticas estadounidenses hacia los migrantes, sus salidas y entradas se restringen y una migración temporal se puede transformar en definitiva. El tiempo de permanencia en Estados Unidos se ha alargado debido al incremento de los riesgos para cruzar la frontera y al aumento del costo del

traslado. Ahora, para llegar al destino no se puede prescindir de las redes organizadas de tráfico de mano de obra, que controlan la frontera norte.

Los costos que acarrea el cruce de la frontera por lo general los cubren en forma de préstamo los familiares, amigos, patrones o *coyotes* que se encuentran en Estados Unidos. En el inicio del año 2001 su importe se aproximaba a 2 000 dólares (ruta Atlixco-Nueva York), lo que incrementa el monto de endeudamiento del migrante con el agente que le proporcionó el préstamo.

Las redes tejidas en la sociedad huésped reciben al migrante y lo encaminan en sus primeras experiencias en esta sociedad. Casi siempre se instalan en departamentos pequeños, en donde viven hacinados varios miembros de familias extensas o grupos domésticos no vinculados por parentesco. Se incorporan al sector servicios —frecuentemente se emplean en restaurantes—; también llegan a trabajar en el sector industrial, cons-



Camión, San Pablito Pahuatlán.

tituido en su mayoría por pequeños establecimientos, muchos informales y hasta clandestinos. Son los denominados talleres del sudor, en donde en condiciones de elevada precariedad y flexibilidad laboral se desarrolla la industria de la confección. Se trata de un sector siempre proclive a alimentarse de fuerza de trabajo en estado de alta vulnerabilidad, como la femina indocumentada. El pago a destajo, frecuente en este tipo de negocios, propicia el aumento de la intensidad del trabajo, combinado con extenuantes jornadas laborales.

A pesar de los obstáculos crecientes en función de las nuevas coyunturas mundiales y la política migratoria restrictiva que estableció Estados Unidos a partir de 1994, la migración sigue su curso en la región y a corto plazo se consolida e incrementa. La crisis de la agricultura familiar se acentúa y la generación de empleo en la región sigue siendo insuficiente. La migración a Estados Unidos ha sido una

estrategia de sobrevivencia incorporada a la reproducción social de estos grupos, que implica transformaciones en varios ámbitos de su vida. Las más evidentes se relacionan con la presencia de los migradólares; la inversión en la construcción de la vivienda está generalizada. Se percibe también una revitalización de las tradiciones, que contribuyen a la recreación de las identidades étnicas. Varios aspectos de la economía local reciben impulso de los recursos foráneos (obras comunitarias, comercio y mejora en los servicios), pero también hay inflación en los precios locales a causa de la mayor circulación monetaria en estos contextos.

Muchas prácticas sociales y ciertas ideologías hasta entonces aceptadas empiezan a cuestionarse o modificarse. Las costumbres en torno a la organización familiar sufren el embate de las nuevas ideas como producto no sólo de la migración, sino también de la misma apertura y modernización

de estas comunidades. El patrón de residencia patrivirilocal pierde vigencia. Las normas que regulaban el noviazgo, las alianzas matrimoniales y la herencia se adaptan a las nuevas condiciones. Se incorporan bienes, utensilios y aparatos de todo el tipo, no sólo en la vida cotidiana del hogar, sino también en las formas de explotar la tierra y producir otros bienes. El idioma nativo es sin duda el más afectado por todos estos procesos de modernización y se pierde en las nuevas generaciones. No obstante, las innovaciones que resultan de los contactos con la sociedad estadounidense propiciadas por la migración no se adoptan mecánicamente. Hay un procesamiento interno de los grupos, que se las apropia redimensionándolas de acuerdo con su idiosincrasia. Por ello, estas comunidades indígenas con culturas migratorias cuyas corrientes se dirigen a Estados Unidos son altamente complejas en su nueva identidad.

personas.¹⁷ En Zapotitlán Salinas, por ejemplo, el primer migrante salió en 1984; 14 años después, cuando se levantó una encuesta en 41 hogares, más de 30% de la población adulta había trabajado una vez o más en Estados Unidos. Este inesperado resultado fue superado por Santa María de la Encarnación Xoyatla (municipio de Tepeojuma), que expulsó más de 50% de su población adulta entre 1978 —fecha en que salió el primer migrante hacia “El Norte”— y 1998, cuando se entrevistó a una muestra aleatoria de 55 hogares. De los 55 hogares entrevistados, 49 tenía miembros con experiencia migratoria, fuera “activa” o “pasiva”;¹⁸ Huaquechula queda ligeramente por debajo de Xoyatla, pero no mucho; casi 40% de la población adulta había puesto pie en suelo estadounidense hacia principios de 2003. Finalmente, poca gente abandonó Santo Tomás Chautla antes de 1995, fecha de una verdadera “explosión” que impulsó a casi 20% de la población adulta a Estados Unidos en unos cuantos años.¹⁹

Un examen cuidadoso de cada caso revela las coordenadas locales que echan por tierra la explicación simple. En Huaquechula los precios del cacahuete se colapsaron a mediados de los ochenta, mientras que en Zapotitlán la industria del ónix entró en crisis pocos años más tarde.²⁰ Tal parece que Xoyatla nunca ha disfrutado de una etapa de florecimiento local, al menos durante el periodo de posguerra, y la mayoría de los hogares llegó a depender de los ingresos derivados de la participación estacional en el mercado de trabajo del área metropolitana de la ciudad de México, el cual perdió gran parte de su dinamismo después de 1982.²¹ Finalmente, la industria de la construcción soportó “la década perdida” de los ochenta mejor que otras,²² pero muchos albañiles y carpinteros chautecos altamente calificados quedaron sin empleo cuando el mercado de la industria de la construcción se colapsó tras la devaluación de 1994 y los sucesivos descalabros bancarios. La política social y económica que permeó las relaciones económicas y políticas en los ámbitos estatal, regional y local desempeñó un papel importante en este proceso, el cual fue obviamente afectado (aunque no determinado) por el desarrollo de redes sociales que enlazaban a las comunidades de Puebla con los lugares de destino en Estados Unidos. A pesar de las insignificantes diferencias en tiempo de las “oleadas” migratorias subsiguientes, en cada uno de los casos una proporción significativa de la población adulta se marchó a Estados Unidos en un tiempo relativamente corto, razón por la cual podemos hablar de una “aceleración” en el proceso de migración en compara-

¹⁷ Marta Elena Nava, “Migración rural, acceso a la tierra y cambios productivos en la mixteca poblana. Estudio de caso: Petlalcingo, Puebla”, Puebla, icsyh-buap, tesis de doctorado en sociología, 2000; Blanca Cordero, “Economía política y formación de expectativas en la emergencia y masificación de la migración de huaquechulenses a Nueva York”, manuscrito inédito, s/f.

¹⁸ Jorge Durand (*op. cit.*). La encuesta pidió información sobre toda la gente afiliada al hogar más todos los hijos de los jefes, aunque vivieran aparte.

¹⁹ Yeni Guerrero (“Migración internacional: el caso de un pueblo ladrillero de San Pedro Cholula, 1994-2002”, tesis de maestría en análisis regional, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2002, p. 88) documentó un patrón similar de migración en la comunidad productora de ladrillo de San Matías Cocoyotla (una junta auxiliar de San Pedro Cholula), igualmente dependiente de la industria de la construcción regional. En su muestra de 45 migrantes, el primero se marchó a Estados Unidos en 1993 y 85% abandonó el país después de 1994.

²⁰ Alison Lee (“Ecology, Identity and Natural Resource Conservation: The Politics of Globalized Landscapes in the Mixteca Baja of Puebla, México”, ponencia presentada en el *Congreso Anual de la Asociación de Antropólogos Americanos*, Chicago, 23 de noviembre de 2003) ofrece una importante discusión de la industria de ónix en Zapotitlán, y la crisis de tal industria que influyó en que muchos jóvenes y adultos decidieran dejar la comunidad para ir al Norte. Dice que el mercado para el ónix y sus productos empezó a caer después de la devaluación de 1982 y que por 1990 la mayor parte de la piedra en la superficie o cerca de ella se había agotado. Véase Alison Lee, “Vivimos de las Piedras. The Onyx Industry and International Migration, Zapotitlán, Salinas, Puebla, 1960-2000”, en Leigh Binford (ed.), *La economía política de la migración acelerada entre México y Estados Unidos*, Puebla, buap/Conacyt, próxima aparición.

²¹ Araceli Damián, *Cargando el ajuste: los pobres y el mercado de trabajo en México*, México, El Colegio de México, 2002.

²² *Ibid.*, pp. 120, 139-142, 267.



Mixtecos y nahuas comerciantes vendiendo en San Pablo Zoquitlán, San Pablo Zoquitlán.



ción con el que se desarrolló gradualmente a lo largo de generaciones en extensas áreas del occidente de México.²³

Petlalcingo y Teotlalco, en la Mixteca, manifestaron una migración internacional más temprana y gradual, combinada con frecuencia con fuerte migración interna, principalmente a la ciudad de México. Durante gran parte del periodo de posguerra la Mixteca Poblana expulsó trabajadores estacionales a las zonas de cultivos comerciales de Veracruz, Morelos y otros lugares. A principios de los sesenta muchos habitantes de esta bella pero escasamente poblada, árida y empobrecida zona se trasladaron a la ciudad de México.²⁴ Muchos participaron también en una u otra fase del Programa Bracero de 1942-1965, que permitió a ciudadanos mexicanos que trabajaran legalmente por algo más de nueve meses en la agricultura de E.U. Braceros o no, algunas personas se establecieron en Estados Unidos o siguieron migrando, y promovieron las redes sociales que más tarde o más temprano habrían de ser explotadas por al menos un pequeño número de habitantes rurales. Gustavo López²⁵ relata que los futuros migrantes de Netzahualcóyotl, originarios de El Rosario Micaltepec, una Junta Auxiliar de Petlalcingo, aprovecharon las continuas relaciones con amigos y parientes que estaban allá para conectarlos con coyotes para el viaje a Estados Unidos. Robert Smith trazó la primera migración de Félix Sánchez desde Tecuani (seudónimo) hasta su accidentado arribo a la ciudad de Nueva York, donde después de años de trabajo logró fama y fortuna como “El Rey de la Tortilla”, pues surtía de tortillas a los migrantes mexicanos a lo largo del litoral oriental desde su fábrica de Nueva Jersey.²⁶

Las gráficas 6 a 9 indican el número de migrantes de primera vez que dejaron cuatro comunidades por intervalos de cinco años. Debido a que el número de entrevistas varió entre 41 y 88, la forma de las curvas es más importante que el número de migrantes absoluto. Teotlalco y especialmente Petlalcingo muestran continuidad en la migración internacional desde finales del Periodo Bracero hasta el presente, pero, como observamos arriba, el primer migrante que se registró en la muestra no dejó Xoyatla sino hasta 1978 o Zapotitlán hasta 1985. Las curvas difieren en la forma hasta principios de los ochenta y después convergen durante

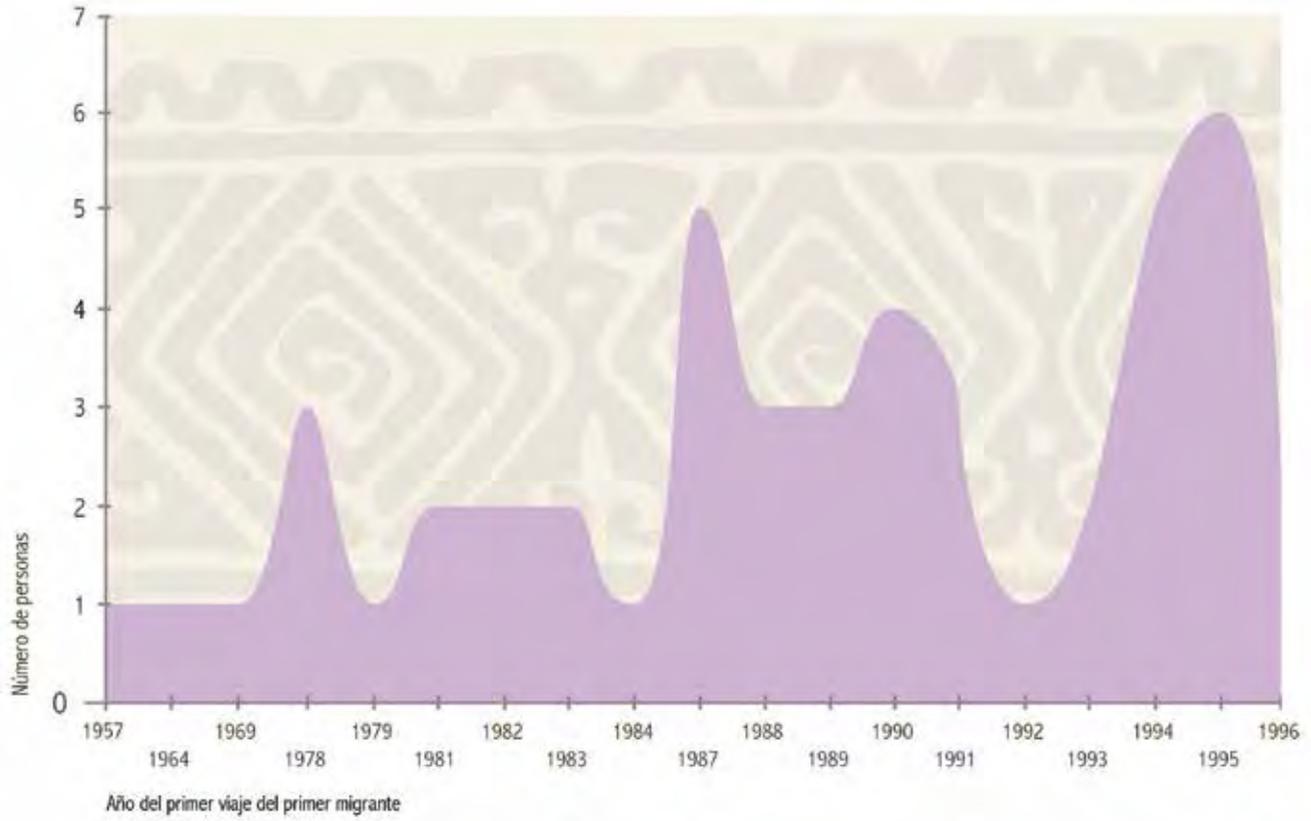
²³ Douglas S. Massey et al., *Return to Aztlán: The Social Process of International Migration from Western Mexico*, Berkeley, University of California, 1987; Jorge Durand, *op. cit.*; Douglas S. Massey et al., “Continuities in Transnational Migration: An Analysis of Nineteen Mexican Communities”, en *American Journal of Sociology*, vol. 99, núm. 6, 1994, pp. 1492-1533. Cuando hablo de “migración acelerada” me refiero a un proceso migratorio que se desarrolla en un periodo corto y que incorpora una parte significativa de la población adulta local. La migración acelerada no era la norma en el Occidente de México, donde los recorridos migratorios tendían a ser construidos gradualmente y a lo largo de varias décadas. El Programa Bracero (1942-1965) ofreció a muchos mexicanos más la oportunidad de trabajar y vivir en Estados Unidos, aunque de manera temporal; pero también había migración indocumentada, tanto paralelamente al programa como después de su fin. Muchos poblanos trabajaron como braceros, pero, según muestran algunos trabajos de campo realizados en Huaquechula, Santo Tomás Chautla y otras comunidades, parece que volvieron a México permanentemente después del fin del programa y dieron por finalizadas sus carreras migratorias. Ni formaron cabezas de puente en Estados Unidos ni trabajaron activamente para desarrollar o expandir redes sociales para los migrantes, para eliminar o reducir los obstáculos en la migración internacional de las personas pobres de zonas rurales. Durante las décadas de los sesenta y los setenta, sobre todo, muchos habitantes de las zonas rurales de los estados de Puebla, Tlaxcala, Hidalgo y otros mitigaron el empeoramiento de las condiciones del comercio en la agricultura, asumiendo trabajos a tiempo parcial o por temporada en la Ciudad de México, la ciudad de Puebla y otras zonas. Cabe notar que es posible que en ciertos momentos y áreas del Occidente de México la migración internacional alcanza altos niveles en el transcurso de periodos relativamente cortos.

²⁴ Douglas Buttersworth, *Tilantongo: comunidad mixteca en transición*, México, Conaculta, 1975 (1969); Marta Elena Nava, *op. cit.*; Gustavo López Ángel, “Aquí todos somos pequeños propietarios, Pequeña propiedad es el pueblo: tenencia de la tierra y construcción del sentido de pertenencia en El Rosario Micaltepec”, Puebla, buap, tesis de licenciatura en antropología social, 2001.

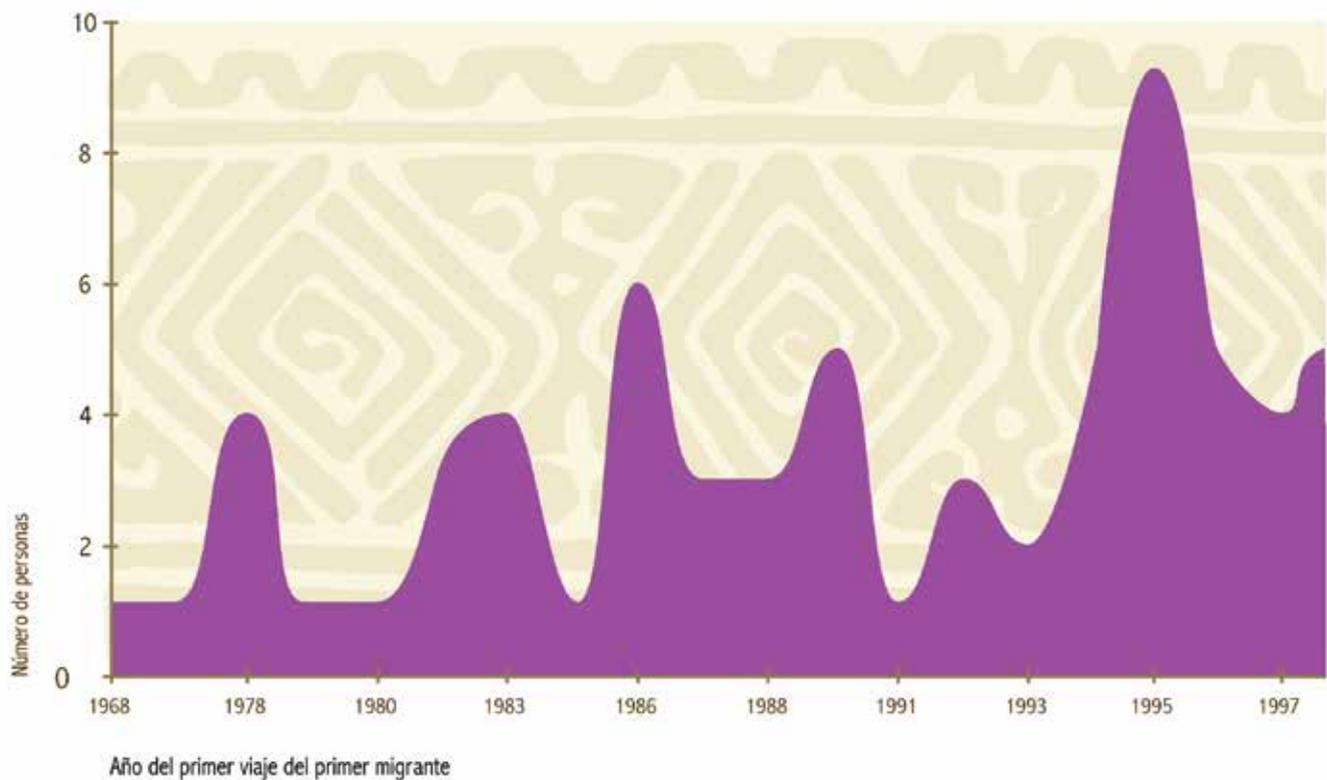
²⁵ *Idem.*

²⁶ Robert Smith, “Transnational Localities: Community, Technology and the Politics of Membership within the Context of Mexico-US migration”, en Michael Peter Smith y Luis Guarnizo (eds.), *Transnationalism from Below. Journal of Comparative Urban and Community Research*, núm. 6, 1998, pp. 196-298. Así como Puebla tiene al “Rey de la Tortilla”, Zacatecas reclama al “Rey del Tomate” y al “Rey de la Lechuga” (Francis Mestries, *El rancho se nos llenó de viejos: crisis del agro y migración internacional en Zacatecas*, México, Plaza y Valdés, 2002, pp. 92-93).

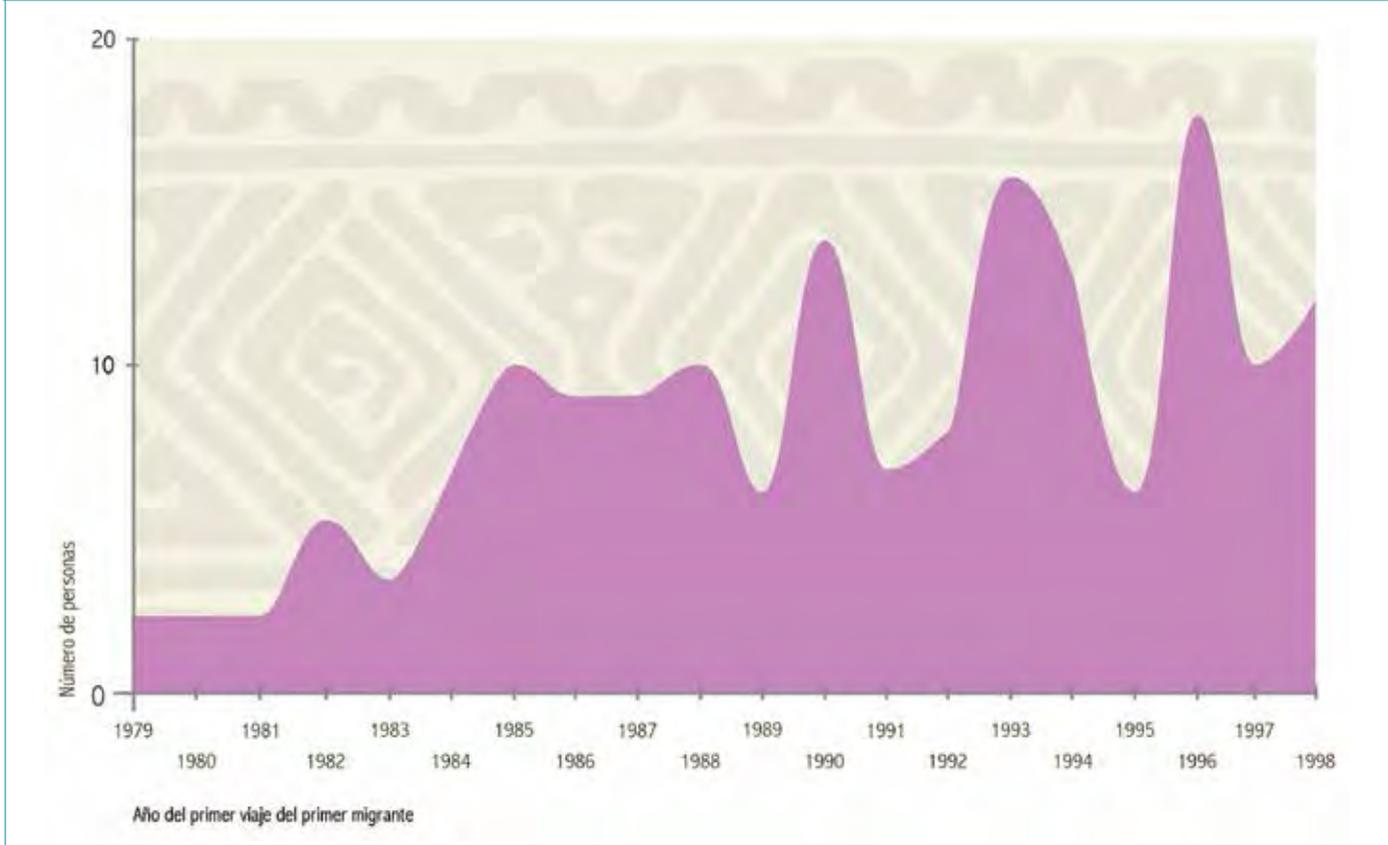
GRÁFICA 6
 PETLALCINGO. NÚMERO DE NUEVOS MIGRANTES INTERNACIONALES
 POR AÑO, 1957-1996



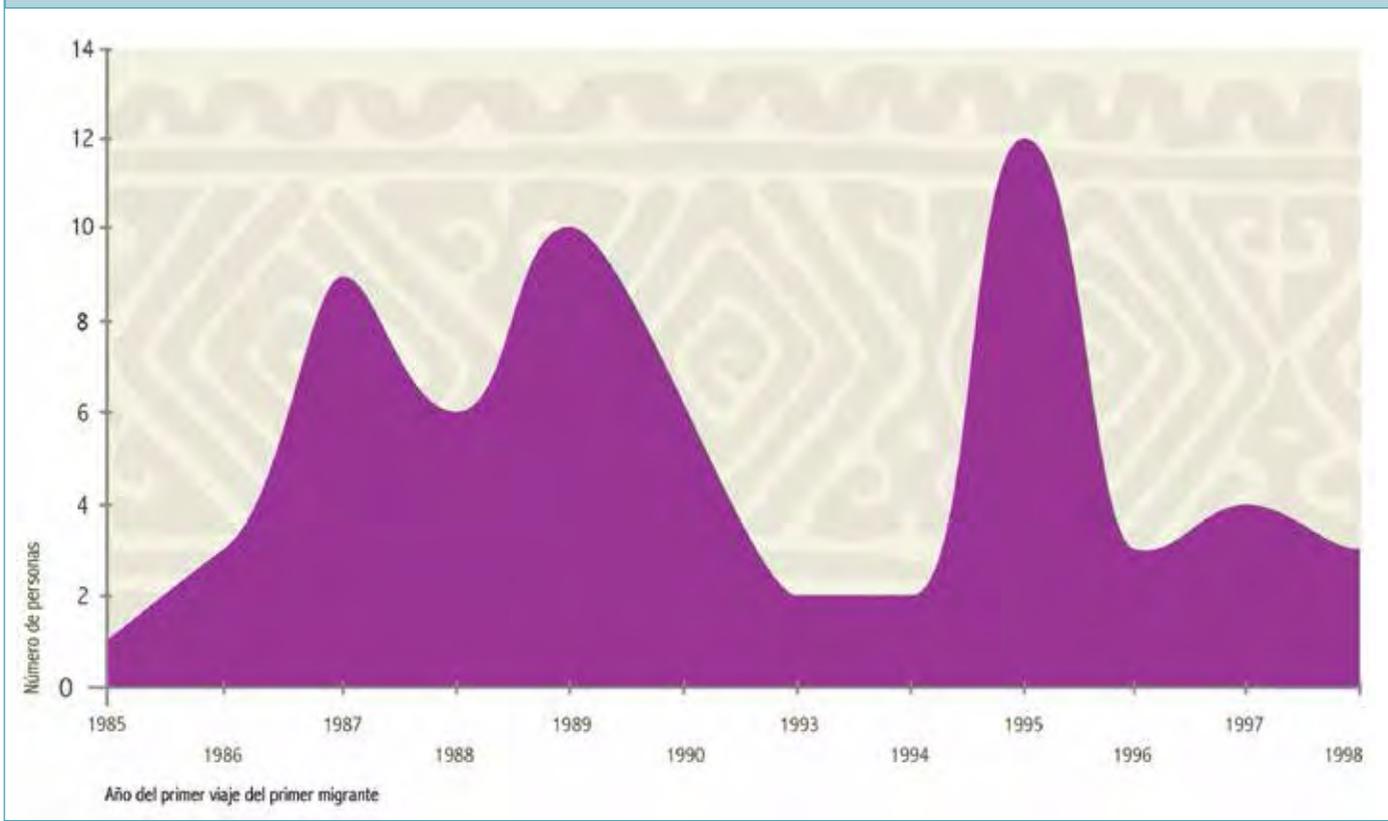
GRÁFICA 7
 TEOTLALCO. NÚMERO DE NUEVOS MIGRANTES INTERNACIONALES
 POR AÑO, 1968-1998



GRÁFICA 8
 XOYATLA. NÚMERO DE NUEVOS MIGRANTES INTERNACIONALES
 POR AÑO, 1979-1998



GRÁFICA 9
 ZAPOTITLÁN DE SALINAS. NÚMERO DE NUEVOS MIGRANTES INTERNACIONALES
 POR AÑO, 1985-1998



el periodo de 15 años de mediados de los ochenta hasta finales de los noventa: en cada una de ellas se observan uno o más picos —que representan un incremento en el número de migrantes de primera vez— durante los ochenta, y en seguida un declive significativo en los nuevos migrantes, coincidente con el “boom” económico de Salinas (principios de los noventa), seguido por otro pico ascendente más intenso en el número de nuevos participantes en 1995, como respuesta a la devaluación masiva del peso durante ese año. La nueva migración parece haber declinado en los años sucesivos. El gráfico para Huaquechula, que no se presenta aquí por razones de espacio, sigue un patrón similar.²⁷

DESTINOS MIGRATORIOS

A pesar del estereotipo de que todos los migrantes originarios de la Mixteca o algún otro lugar de Puebla viajan a la ciudad de Nueva York, un número considerable va a la costa oeste, principalmente a California, encauzado a lo largo de redes que se desarrollaron mucho antes de la migración masiva de mexicanos a la “Gran Manzana”. En el cuadro 6 se documenta la preferencia por California entre los migrantes de Teotlalco y Petlalcingo, cada uno con extensas conexiones con Estados Unidos, mientras que los pueblos que se han incorporado más recientemente, tales como Zapotitlán Salinas, Xoyatla y Huaquechula, se han dirigido casi exclusivamente a Nueva York. Santo Tomás Chautla, localizado a unos cuantos kilómetros al sur de la zona urbana de Puebla, resulta ser una excepción. Pero Chautla está cerca de San Miguel Acuecomac y contiguo a San Francisco Totimehuacán, los cuales tienen antiguos lazos con California, particularmente con el área de Los Ángeles.²⁸ En términos generales casi 70% de los 539 migrantes de la muestra viajaron al área metropolitana de Nueva York/Nueva Jersey durante su primera migración (cuadro 10). Entre 93 y 99% de los nuevos migrantes de Huaquechula, Zapotitlán Salinas y Xoyatla hizo de Nueva York su primer destino, mientras que entre 60 y 70 por ciento de los migrantes de Petlalcingo y Teotlalco viajó a California.²⁹ Chautla fue la última de las seis comunidades que se incorporó a los circuitos migratorios transnacionales, si bien muestra la diversidad más grande de sitios de destino (10 estados diferentes), aunque más de 85% de los migrantes eligió California o el área de Nueva York/Nueva Jersey.³⁰ La explicación probable reside en el nivel históricamente alto de movilidad interna de mu-

²⁷ El grado o dimensión de la migración difieren significativamente de una comunidad a otra, lo que no se refleja en las cifras que presentamos, las cuales construimos sin tomar en cuenta el número de entrevistas realizadas en cada comunidad o el tamaño de la población adulta existente para cada año. Douglas Massey y Jorge Durand construyeron un “índice de prevalencia migratoria” sobre la base del porcentaje de miembros de la comunidad que han viajado a Estados Unidos en al menos una ocasión. En un ensayo previo (Leigh Binford, “Migración acelerada” entre Puebla y Estados Unidos”, en Elio Masferrer Kan et al. [coords.], *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Centro*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla/Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 58-67) presenté gráficas de este índice para algunas de las comunidades incluidas aquí y argumenté su pertinencia para la “migración acelerada”.

²⁸ Tomás Conde, “Causas e impacto de la emigración internacional en la junta auxiliar de San Francisco Totimehuacán, Puebla”, manuscrito inédito, s/f.; María Eugenia D’Aubeterre, “Cuando los santos cruzan los cerros: migración a los Estados Unidos en la Sierra del Tentzo”, en Elio Masferrer Kan et al. (coords.), *op. cit.*, *Puebla Sur*, pp. 28-33; y *El pago de la novia: matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuecomac, Puebla*, Zamora, El Colegio de Michoacán/buap, 2000.

²⁹ Es probable que esta muestra sobrerrepresentó la migración a Nueva York, ya que hubo una preferencia para este destino en la selección de algunas de las comunidades.

³⁰ Nueva Jersey ha sido combinada aquí con Nueva York porque muchos migrantes viven en un estado y trabajan en el otro. Sin embargo, nueve migrantes de Chautla entrevistados para la muestra de 88 hogares residen en Atlantic City, Nueva Jersey, ubicadas varias horas al sur de la megalópolis neoyorkina.

CUADRO 10
DESTINOS DE 539 MIGRANTES INTERNACIONALES
DE SEIS COMUNIDADES POBLANAS EN SU PRIMERA MIGRACIÓN¹

Destinos primera migración	Zapotitlán		Xoyatla		Huaquechula		Chautla		Petlalcingo		Teotlalco		Totales	
	Núm.	%	Núm.	%	Núm.	%	Núm.	%	Núm.	%	Núm.	%	Núm.	%
Nueva York/ Nueva Jersey	57	93.4	146	99.3	118	92.9	42	50.0	11	23.9	--	0.0	374	69.3
California	1	1.6	--	0.0	6	4.7	34	38.6	29	63.0	50	71.4	120	22.3
Minnesota	--	0.0	--	0.0	--	0.0	--	0.0	--	0.0	13	18.6	13	2.4
Texas	--	0.0	--	0.0	1	0.8	--	0.0	2	4.3	4	5.7	7	1.3
Otros ²	3	4.9	1	0.0	2	0.0	12	13.6	4	0.0	3	0.0	25	4.6
Totales	61		147		127		88		46		70		539	

¹ Fuente: trabajo de campo, Archivo Mexmig.

² Otros: Oregon (5); Washington, DC (4); Illinois (4); Pensilvania (3); Michigan (2); Wisconsin (2); Washington (1); Florida (1) Oklahoma (1); Indiana (1).

chos trabajadores de la construcción del sexo masculino, quienes probablemente desarrollaron contactos extrarregionales que los llevaron a ellos y tal vez a miembros de su familia inmediata a un destino desconocido e inaccesible para la mayoría de los habitantes del pueblo.

Finalmente, es importante señalar que la vasta mayoría de los migrantes poblanos de la muestra a la que aquí nos referimos, así como los que hemos mencionado en otros trabajos se han establecido en grandes áreas metropolitanas y trabajan, pese a su extracción por lo general agrícola y rural, en la industria urbana y en el sector servicios, punto que retomaré con detalle.

LAS VICISITUDES DE LA MIGRACIÓN INDOCUMENTADA

El desarrollo reciente de la migración en esta región ha tenido como consecuencia que la vasta mayoría de los migrantes viaje a Estados Unidos sin documentos. Los indocumentados deben pagar grandes sumas de dinero —actualmente de 2 000 a 3 000 dólares— y arriesgar su vida cruzando áridas montañas aisladas y desiertos con temperaturas extremas, sólo para ser relegados en la mayoría de las circunstancias a los rangos más bajos de la economía urbana de EU —previendo que sobrevivan ilesos al viaje—. ³¹ Durand ³² contrasta al migrante documentado con el indocumentado de esta manera:

El que tiene documentos obtiene seguridad, tranquilidad, movilidad, derechos —seguros, prestaciones, mejores alternativas laborales, crédito bancario y comercial— y posibilidades a futuro [mientras] el indocumentado vive siempre pendiente de su condición legal, no tiene tanta libertad de movimiento por los riesgos que implica, pierde una serie de derechos y prestaciones por los cuales

³¹ La Secretaría de Relaciones Exteriores reportó el 6 de noviembre de 2003 que “solamente” 15 poblanos habían muerto al intentar cruzar a Estados Unidos durante el transcurso del año, comparados con las 42 muertes en 2002 debido al hecho de que “las bandas dedicadas al tráfico de personas han perfeccionado todas las rutas hacia la Unión Americana” (*La Jornada de Oriente*, Puebla, 6 de noviembre de 2003).

³² *Op. cit.*

cotiza diaria y obligatoriamente, muchas veces tiene que resignarse a aceptar el trabajo que encuentre sin aspirar a más; no es sujeto de crédito, lo que limita sus posibilidades de inversión y manejo económico y a futuro no puede tener más ilusión que la del retorno al terruño con algunos ahorros.

En las palabras de un informante de Durand, el estado del migrante indocumentado es como el de “un ‘buey rentado’, porque en su pueblo cuando rentaban un animal para roturar el terreno lo hacían trabajar a marchas forzadas, lo trataban mal, al fin y al cabo no era suyo”.³³

Si ser indocumentado es un serio inconveniente, como afirma Durand, entonces la vasta mayoría de migrantes a Estados Unidos procedente de la región centro-sur de México está en problemas. Durand observó que en conjunto casi 18% de los migrantes de 11 barrios, pueblos y pequeñas comunidades de Jalisco, Guanajuato y Michoacán había regularizado el estatus de su documentación por el tiempo en que fueron entrevistados entre 1982 y 1988.³⁴ Luin Goldring³⁵ proporcionó información al respecto: de 65% de los migrantes de Gómez Farías, Michoacán, y 27% de los de Las Ánimas, Zacatecas, habían regularizado su estatus

³³ *Ibid.*, p. 168.

³⁴ *Ibid.*, p. 170.

³⁵ Luin Goldring, “Development and Migration: A Comparative Analysis of Two Mexican Migration Circuits”, Washington, Commission For the Study of International Migration and Cooperative Economic Development (Working Paper, 37), 1990, p. 152.

LA MIGRACIÓN DE SAN MIGUEL ACUEXCOMAC, SIERRA DEL TENTZO, A ESTADOS UNIDOS

MARÍA EUGENIA D' AUBETERRE*

LA SIERRA DEL TENTZO ES UNA pequeña cordillera de cerros calizos y áridos que se levanta en la meseta poblana, al sureste de la ciudad capital, en el septentrión de la Mixteca. Desde tiempos remotos la fabricación de canastos o *chuiquihuites* y el tejido de *petates* distinguieron a los habitantes de esta región. Entre sus pobladores se reconoce al cerro del Tentzo como el *abuelo*, el *Tentzonhuehue*, el que tuvo que tenderse boca abajo para no topar con el cielo cuan-

do decidió quedarse por estas tierras, en los tiempos en que principiaba el mundo. Sus entrañas son prolíficas en riquezas, en verdores perennes, hortalizas, manantiales y todo tipo de sustento.

Trenzadas en ese vigoroso complejo mítico en torno a *Tláloc*, dios de la lluvia, las proverbiales hazañas del Tentzo, transfigurado en *maligno catrín* o en el sinfín de personajes que lo encarnan, son conocidas allende la región. También en Estados Unidos, especialmente en California, punto de atracción fundamental de los migrantes de la Cordillera, de gente oriunda de San Miguel

Acuexcomac, de San Bernardino Tepehene, Atoyatempan, Santa Marta Yancuitlalpan, la Magdalena Tlatlauquitepec y Molcaxac, entre otros.

Insertos en esa trama de identidades regionales y parroquiales de los inmigrantes mexicanos residentes en la ciudad de Los Ángeles, entre *jaliscoquillos*, michoacanos, sinaloenses, zacatecanos y poblanos procedentes de otras regiones de la entidad, los oriundos de San Miguel Acuexcomac han hecho del Tentzo un referente geográfico distintivo: “somos de allá”, afirman; “pero no es que estemos por parte de él”, puntualizan, con el respeto

* Profesora-investigadora del posgrado en Sociología, ICS y H, BUAP.

hacia 1989. En contraste, casi 93% de los 548 migrantes de esta muestra de seis comunidades permanecía en calidad de indocumentado al momento de su última migración a Estados Unidos. Puesto que la mayor parte de los migrantes emprendió su primera migración después de 1985, muy pocos, entre los más de dos millones de mexicanos, regularizaron el estatus de su visa bajo la Ley Simpson-Rodino en 1986. Como podía esperarse, el índice más bajo de documentación se registra en comunidades como Santo Tomás Chautla y Zapotitlán Salinas, recientemente incorporadas a los movimientos migratorios internacionales. En realidad sólo 2 de 92 chautecos y 1 de 60 zapotitlecos —apenas 1.9% de los 152 migrantes de quienes obtuvimos información en las dos comunidades— poseían un estatus legalmente reconocido durante su última migración.³⁶

Durand está en lo correcto al contrastar los derechos oficiales de los migrantes documentados e indocumentados, pero la severidad del contraste pasa por alto la manera en que los migrantes, los empleadores, las autoridades migratorias estadounidenses y otros conspiran para asegurarse de que las demandas domésticas de mano de obra barata sean satisfechas. Un vigoroso mercado de gente con documentación falsa en combinación con una actitud de “hacerse de la vista gorda” por parte de las autoridades locales en algunas ciudades, como Nueva York, dependientes de la mano de obra migrante, mitigan al menos algunos aspectos de

³⁶ Alison Lee (comunicación personal) ha confirmado este punto para Zapotitlán Salinas.



Iglesia de la Parroquia de San Marcos, Naupan.

la “ilegalidad”. Por otra parte, el racismo institucionalizado, la Carta de Inmigración de 1996 y la histeria generalizada posterior a septiembre de 2001 que ve en cada extranjero una amenaza terrorista potencial se combina para enturbiar, si no es que borrar en algunos casos, los derechos que los residentes extranjeros nacidos en Estados Unidos y otros extranjeros legales podrían esperar ejercer.³⁷ Los extranjeros de muchas banderas —documentados e indocumentados, de África, el Medio Oriente o Latinoamérica— se están convirtiendo en los chivos expiatorios de fallidas políticas exteriores y domésticas, aun cuando se han vuelto “estructuralmente empotradas”, para usar el término acuñado por Cornelius,³⁸ en sectores específicos de los mercados de trabajo rurales y urbanos norteamericanos. Como documenta Cornelius para California³⁹ y afirma Smith⁴⁰ para la ciudad de Nueva York, muchos empleadores de EU reclutan a sus empleados directamente por medio de las redes sociales migratorias más que en el mercado abierto, a fin de asegurar trabajadores con las características que desean —un alto grado de seriedad y extrema fidelidad—. De acuerdo con Robert Smith,

³⁷ John Gledhill, “The Mexican Contribution to the Restructuring of US Capitalism: NAFTA as an Instrument of Flexible Accumulation”, en *Critique of Anthropology*, vol. 18, núm. 3, 1998, pp. 279-296.

³⁸ Wayne Cornelius, “The Structural Embeddedness of Demand for Mexican Immigrant Labor: New Evidence from California”, en Marcelo M. Suárez-Orozco (ed.), *Crossing: Mexican Immigration in Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge, The David Rockefeller Center Series on Latin American Studies/Harvard University, 1998, pp. 113-144.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ Robert Smith, “Commentary”, en Marcelo M. Suárez-Orozco (ed.), *op. cit.*, pp. 149-151.

que se suele profesar a los poderes que no son de este mundo.

Así, circulan entre *aquí* y *allá*, entre la cordillera del Tenzto y California personas, relatos ancestrales, dinero, fotografías, electrodomésticos, medicinas y curaciones autóctonas, regalos y noticias que se transmiten por vía telefónica o mediante los videos que recrean, a la distancia, los acontecimientos familiares y públicos. Circulan también objetos sagrados. Año con año San Miguel Arcángel, santo patrono de San Miguel Acuexcomac, emprende su viaje “al Norte”. La travesía del Arcángel, ángel guerrero “que venció a Lucifer con su machetito”, reproduce, en un espacio social que desborda las fronteras nacionales, la tradicional circulación de las alcancías dedicadas a los santos que, en su recorrido, van amarrando vínculos entre estos pueblos campesinos de la Sierra del Tenzto y de los valles de Cholula y Atlixco.

“El patrón también sale a trabajar” —se escucha decir en California—, “porque el Arcángel viene a trabajar

para que su casa se arregle, para comprar el material para empezar a arreglar, allá, la iglesia”. Su itinerario evoca la circulación de aquellos migrantes estacionales que se ausentan del pueblo con el propósito de hacerse de unos cuantos dólares y, a su regreso, iniciar la construcción de una casa, mejorar la que ya se tiene o emprender algún proyecto que permita el retiro en la vejez.

En Acuexcomac, como en otros pueblos de raíz mesoamericana, las celebraciones de los santos corren a cargo de los *mayordomos* o “encargados de la imagen”, bajo el patrocinio de los llamados *Principales*, autoridades investidas del respeto que ganaron a lo largo de los años de servicios prestados a la comunidad. Los *Principales* ocupan las posiciones de mayor rango en el sistema de cargos.

Los migueleños que residen al otro lado de la frontera norte siguen reconociendo a estas autoridades y están integrados de manera compleja a tal sistema. Mediante sus colectas para financiar las fiestas en honor al

Santo Patrono, la restauración de la iglesia afectada por los sismos recientes o la remodelación de la plaza y otras obras de beneficio colectivo, refrendan su pertenencia comunitaria: trabajo y sacrificio son componentes fundamentales del intercambio que sostienen los migrantes con quienes permanecen en el pueblo y con sus santos.

A comienzos de los años noventa se alentó la formación del Comité de *los encargados* de San Miguel Arcángel en la ciudad de Los Ángeles, grupo que acompaña al Patrono en su recorrido casa por casa, en los hogares de los paisanos y de los oriundos de otros pueblos vecinos de la cordillera del Tenzto, también residentes en California. A cambio de su trabajoso peregrinar por esas lejanas tierras, el Santo Patrono recibe promesas, plegarias y limosnas que el Comité o la *Compañía* —como también se le nombra— debe hacer llegar al pueblo en la víspera de la fiesta que se celebra en su honor.

el problema es que los mercados de trabajo no son en realidad simplemente mercados atomizados donde cada persona compite con cada una de las otras como trabajadores. Más bien, están segmentados y posicionados, y la competencia es colectiva, centrada en el grupo, y tanto étnica como individual... De ahí que décadas de migración, y los lazos entre algunos lugares en particular y la gente que los engendra en México y los Estados Unidos, han llevado a una situación en la que los incentivos cambiantes según leyes cambiantes no afectarán significativamente los índices de migración.⁴¹

Por esta razón, entre otras, los migrantes poblanos generalmente encuentran pocos problemas para asegurar trabajo en Estados Unidos, aunque sea pobremente pagado y desagradable.

En contraste con los migrantes mexicanos de 40 o 50 años atrás, quienes residían en las áreas rurales y en su inmensa mayoría trabajaban en la agricultura, los migrantes recientes que van a Estados Unidos tienden a los destinos urbanos, donde encuentran empleo en el comercio, los servicios y la industria. La urbanización de los nuevos migrantes responde a la cambiante estructura de empleo de una economía estadounidense cada vez más dominada por el capital financiero y especulativo como elementos clave de los modos de acumulación flexible.⁴² Como

⁴¹ *Ibid.*, p. 148.

⁴² David Harvey, *The Conditions of Postmodernity*, Londres, Blackwell, 1989.



Zona arqueológica de Yohualichan.

CUADRO 11
OFICIOS DURANTE EL ÚLTIMO VIAJE¹

Empleo	Intervalo del último viaje						Totales	
	< 1980	1981-1985	1986-1990	1991-1995	1996-2000	2001-2003	NÚM	%
Restaurante	1	9	29	50	62	12	163	45.6
Comercio	1	1	2	5	4	1	14	3.9
Construcción	0	1	4	4	1	0	10	2.8
Obrero general	1	2	6	20	25	3	57	16.0
Obrero habilitado	0	0	1	1	3	0	5	1.4
Servicios personales	0	0	5	10	17	1	33	9.2
Docente/técnico	1	0	0	0	0	0	1	0.3
Gerente/administrador	2	0	1	0	1	0	4	1.1
Agricultura	4	2	3	3	5	2	19	5.3
Estudiante	0	0	0	3	6	0	12	3.4
Ama de casa	1	0	7	13	10	3	34	9.5
Desempleado	0	0	1	3	2	2	8	2.2
Total	11	15	59	112	136	24	357	

¹ Fuente: trabajo de campo, Archivo Mexmig.

muestra el cuadro 11, aproximadamente 15% de los migrantes de la muestra lo constituían amas de casa, estudiantes y personas desempleadas que no participaban en el trabajo asalariado al momento de la encuesta.⁴³ Aunque poco, el número de amas de casa y estudiantes capturado en la encuesta se incrementó durante los noventa, lo que indica que algunos migrantes tomaron medidas para evitar los peligros de la separación familiar. Trabajaba en la industria del servicio de alimentos 45% del total, la mayoría como lavaplatos o preparadores de alimentos. Conformaban 16% los empleados no calificados o semicalificados de fábricas, lavanderías, edificios de oficinas, etc.; otro 7% trabajaba en los servicios personales como niñeras, jardineros, celadores de servicio de lavado de automóviles, y estilistas, entre otros. La muestra incluía pocos trabajadores calificados (mecánicos), administradores y comerciantes. Para resumir, una gran proporción de estos migrantes trabaja en negocios o servicios personales que atienden las necesidades del modo de vida de las clases acomodadas o actúan como partes integrales en la supervivencia de pequeñas industrias manufactureras (textiles u otras pequeñas industrias) incapaces de marcharse. Aunque no lo documentamos aquí, el movimiento horizontal (de digamos, trabajador en un restaurante a empleado en la construcción o una fábrica) es poco común.

La impresión abrumadora es la de trabajos en que mayoritariamente reciben bajos salarios con limitado potencial de movilidad ascendente o de mejora salarial. No obstante, existe algún grado de movilidad ascendente por las siguientes tres razones: primera, algunos empleados de la industria restaurantera ascienden en la jerarquía de la cocina desde las posiciones de ingreso pobremente pagadas como lavaplatos a preparadores de alimentos (preparando ensaladas y cosas por el

⁴³ La base de datos para Santo Tomás Chautla fue codificada en un formato diferente, razón por la cual no estaba disponible al momento de escribir este ensayo.



En la plaza y el mercado, la verdura es escogida y, sin dar nada regalado, toda mercancía se vendía, Ahuacatlán.

estilo) hasta convertirse en cocineros mejor pagados y de mayor estatus;⁴⁴ segunda, el conocimiento creciente del panorama del empleo urbano conduce a una esperanza de trabajo frecuente, por lo que los trabajadores migrantes abandonan las plazas laborales más explotadas y toman otras en las que el trabajo puede ser el mismo, pero el pago y las condiciones laborales son mejores; tercera, los migrantes establecen ocasionalmente estrechas relaciones con los empleadores, lo que redunda en la oportunidad de mejorar sus habilidades de trabajo y ganar salarios más altos por hora. En realidad algunos empleadores de la industria restaurantera y de la construcción dependen tanto de los trabajadores migrantes indocumentados que gastan considerables cantidades de tiempo y energía en convencerlos de retornar a Estados Unidos si se marchan. Dicho esto, el estatus formalmente ilegal, la carencia de conocimiento del idioma inglés y la falta previa de entrenamiento para el trabajo en las zonas urbanas (en particular para algunos nativos de zonas agrícolas como Xoyatla, Petlalcingo y Teotlalco) significan que la mayoría de los migrantes poblanos no asegurará un trabajo digno y razonablemente bien pagado en Estados Unidos, pero muchos lucharán por lograrlo. Una y otra vez los migrantes sacan a relucir en las entrevistas las desventajas que les acarrea su estatus de indocumentados e incluso algo de igual importancia para muchos de ellos, su falta de habilidad para el idioma inglés.

El salario promedio semanal que reportan los migrantes, o los miembros de la familia que proporcionaron información sobre ellos, se incrementaba de aproxi-

⁴⁴ Blanca Cordero, "Capitalismo flexible y trabajo en Nueva York: disciplina y disposición subjetiva de los huaquechulenses en el mercado laboral", manuscrito inédito, s/f.; María da Gloria Marroni, "Indígenas del Valle de Atlixco en Nueva York", en Elio Masferrer Kan et al. (coords.), *op. cit.*, *Puebla Centro*, pp. 204-213; Robert Smith, "Mexicans...", *op. cit.* Los migrantes indocumentados que trabajan como cocineros en la ciudad de Nueva York pueden ganar entre 500 y 600 dólares o más. La mayoría de los migrantes alcanza esta posición después de una permanencia prolongada con el mismo empleador y tras la adquisición de un mínimo grado de aptitud para el inglés (Blanca Cordero, "Capitalismo flexible...", *op. cit.*).



En la Mixteca las viejas casas abandonadas son sustituidas por las mansiones de los migrantes, San Jerónimo Xayacatlán.

madamente 204 dólares para aquellos que dejaron México entre 1986 y 1990 a 270 para los migrantes que fueron a Estados Unidos entre 1996 y 2000, un aumento de 32% en el curso de diez años.⁴⁵ Dados los bajos ingresos, la mayoría de los migrantes —que normalmente no reciben prestaciones ni sobresueldo para las horas extra— tiene un limitado margen para ahorrar después de pagar renta, alimentación, ropa, servicios públicos y recreación. En realidad varios trabajadores calificados de la industria de la construcción de Chautla, quienes actualmente perciben entre 1300 y 1500 pesos mientras trabajan en la capital del estado y sus alrededores y a quienes les pagan hasta 50% más cuando los reclutan para proyectos en otras partes de México, argumentan que necesitan un salario neto de al menos 400 o 500 dólares semanales para ser capaces de mejorar su situación en México. Muchos de esos chautecos que fueron afortunados porque lograron entrar en la industria de la construcción de Nueva York o Los Ángeles alcanzaron o excedieron su salario mínimo previsto. Los futuros migrantes de las áreas de salarios más bajos con pocas perspectivas presentes o futuras parecen tener menores esperanzas de empleo en Estados Unidos.

De las entrevistas en estos pueblos se infiere que si hubiera un mejoramiento en la economía mexicana, esto no impedirá la migración internacional futura. Como expuse anteriormente, el énfasis estadounidense en la interdicción en más puntos de cruce fronterizo ha elevado los costos de los “coyotes” e inhibido un pa-

⁴⁵ El pequeño número de casos que rinde la base de datos hasta 1985 es sospechoso. Debo mencionar también que algunas personas no reportaron ingresos en los Estados Unidos, un hecho que ejerce un ligero jalón a la baja en el promedio global. Igualmente, en los casos de Huaquechula y Chautla, donde las entrevistas se llevaron a cabo hacia finales de 2002 y principios de 2003, se empleó un formato revisado, el cual solicita información del salario por hora en lugar del salario semanal. He multiplicado esos salarios por hora por cincuenta. Los trabajadores de la construcción generalmente consiguen sólo 40 horas de trabajo a la semana, mientras los trabajadores de la industria restaurantera tienden a trabajar entre 60 y 80 horas. Las cifras para 1996-2000 y 2001-2003 fueron infladas por el gran número de relativamente bien pagados (comparados con otros migrantes poblanos) trabajadores de la construcción de Chautla.

trón histórico de migración estacional o recurrente. Los migrantes se están marchando a una edad más temprana —beneficiándose del rápido desarrollo de las redes sociales— y están permaneciendo más tiempo en “el Norte”, donde muchos de ellos se están volviendo adultos con deseos y expectativas que no podrían satisfacer fácilmente en sus comunidades de origen, y tal vez incluso en México. Actualmente 50% de la mano de obra masculina de Huaquechula de entre 18 y 55 años de edad se halla en Estados Unidos. No puedo proporcionar cifras precisas, pero el porcentaje es indudablemente más alto para Xoyatla, donde 85% de las unidades domésticas muestreadas en 1998 declaró que tenía al menos una persona con experiencia migratoria. Incluso una comunidad periurbana relativamente rica como Santo Tomás Chautla echa de menos a una quinta parte de su fuerza de trabajo masculina desde principios de 2002. En realidad, en Chautla y Huaquechula 57% de los migrantes que se marcharon con rumbo a Estados Unidos entre 1990 y 2000 no ha vuelto. No es inconcebible que el futuro encontrará “pueblos fantasma” estilo la Mixteca, repletos de docenas de casas abandonadas y habitadas por niños, mujeres, y ancianos, tanto en los valles de Izúcar y Atlixco como en otros lugares de la entidad.

LAS REMESAS MIGRATORIAS Y EL DESARROLLO ECONÓMICO EN PUEBLA

Por más de dos décadas los investigadores han debatido sobre el desarrollo potencial de los ingresos generados en Estados Unidos, principalmente con referencia a las comunidades de las áreas de expulsión históricas donde la migración a ese país se había insinuado en las creencias culturales y en los patrones de conducta locales.⁴⁶ Pero ¿qué pasa en estados como Puebla, donde la migración como fenómeno masivo se ha desarrollado en lo fundamental de manera reciente y frecuentemente de forma acelerada? El material sigue siendo escaso o inexistente, sobre todo porque la mayoría de los antropólogos y otros investigadores que la han trabajado muestran poco interés en los problemas del desarrollo económico o rural. Por esta razón, debe ser tomado como preliminar lo que expondré sobre este tema.

En el cuadro 12 se resume el material referente a tres gastos no agrícolas efectuados con el ingreso de las remesas: compra de la propiedad o construcción (como un lote o una casa), compra de un vehículo y establecimiento de un negocio. De las tres formas sólo la apertura de un negocio se considera sin ambigüedades como una inversión, tomando aquí la inversión como la compra de medios de producción, materia prima y (en algunos casos) fuerza de trabajo con el objeto de producir más valor económico.⁴⁷ La construcción o el mejoramiento de una casa puede volverse parte del negocio si se usa la estructura para alojar una pequeña tienda comercial o se emplea como taller. Los vehículos pueden alquilarse para transportar personas o bienes. Como carezco de una vía segura para averiguar los usos a los que fueron destinados estos artículos, estoy considerando que la compra de bienes raíces, la construcción de una casa y la compra de un vehículo contribuyen antes que nada al estándar material de vida del hogar.

⁴⁶ Leigh Binford, “Remesas y subdesarrollo en México”, en *Relaciones*, vol. 23, núm. 90, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002, pp. 115-158.

⁴⁷ En los negocios de pequeñas mercancías generalmente se emplea mano de obra doméstica asalariada o gratuita.

CUADRO 12
USO DE MIGRADÓLARES EN LA COMPRA DE PROPIEDADES, VEHÍCULOS
Y EL FINANCIAMIENTO DE NEGOCIOS¹

Comunidad	Hogares	Propiedades			Vehículos			Negocios		
		Comprados o construidos	Comprados o construidos con dólares	% financiado con dólares	Comprados	Comprados con dólares	% financiado con dólares	Establecidos	Financiados con dólares	% financiado con dólares
Chautla	88	83	11	13.2	24	5	20.8	32	5	15.6
Huaquechula	72	80	24	30.0	12	8	66.7	17	5	29.4
Petalcingo	49	60	11	18.3	11	5	45.4	18	6	33.3
Teotlalco	51	50	1	2.0	6	2	33.3	12	0	0.0
Xoyatla	55	54	28	51.8	17	16	94.1	16	13	81.2
Zapotitlán	41	45	6	13.3	24	8	33.3	26	3	11.5
Totales	356	372	81	21.7	94	44	46.8	121	32	26.4

¹ Fuente: trabajo de campo, Archivo Housemig.

CUADRO 13
USO DE MIGRADÓLARES EN LA AGRICULTURA Y LA GANADERÍA

Comunidad	Hogares	Subsidios a la producción agrícola			Compra de ganado mayor (vacas, burros, bueyes, caballos)			Compra de ganado menor (puercos, chivos, borregos, gallinas)		
		Parcelas cultivadas	Financiadas con dólares	% financiado con dólares	Número poseído	Comprado con dólares	% financiado con dólares	Número poseído	Comprado con dólares	% financiado con dólares
Chautla	88	40	5	12.5	SD	SD	SD	SD	SD	SD
Huaquechula	72	35	15	42.8	SD	SD	SD	SD	SD	SD
Petalcingo	49	13	3	25.0	41	2	4.9	327	26	8.0
Teotlalco	51	27	4	14.8	78	0	0.0	141	25	17.7
Xoyatla	55	14	13	92.9	53	29	54.7	266	175	65.8
Zapotitlán	41	10	0	0.0	11	0	0.0	119	0	0.0
Total	356	138	41	29.7	183	31	16.9	853	226	26.5

¹ Fuente: trabajo de campo, Archivo Housemig; SD=sin datos.

En el mismo cuadro 12 se advierte que los 356 hogares que respondieron el cuestionario habían construido, comprado o de una u otra forma adquirido 372 propiedades, habían comprado 94 vehículos y establecido 121 negocios. Los migradólares desempeñaron un papel, frecuentemente parcial, en la adquisición de una quinta parte de las propiedades, casi la mitad de los vehículos y una cuarta parte de los negocios. Parecen haber hecho una contribución mucho más sustancial en Xoyatla y Huaquechula que en las tres comunidades de la Mixteca y el Valle de Tehuacán: Zapotitlán, Petalcingo y Teotlalco. Obviamente, una parte de la explicación tiene que ver con el hecho de que Xoyatla y Huaquechula tienen incidencias más altas de migración que cualquier otra comunidad, en virtud de lo cual esperaríamos un flujo más alto de remesas de Estados Unidos. Pero el acceso de estas comunidades a mercados importantes, como Tepeojuma, Izúcar de Ma-

tamoros y Atlixco, probablemente también tenga relevancia, como se manifiesta en el relativo éxito de migrantes de estos pueblos en comparación con otros.

Sin embargo, la inversión en viviendas, vehículos y negocios no ha acarreado el disfrute material ni la riqueza generacional que muchos migrantes esperaban. Muchos hogares modernos de Xoyatla, equipados con cuartos de baño cubiertos de azulejo y sanitarios, permanecen abandonados la mayor parte del tiempo debido a que sus dueños están en Estados Unidos; en un menor grado se puede decir lo mismo de Huaquechula. Los xoyatlecos suelen invertir en camionetas y camiones o establecen pequeñas tiendas con la idea de multiplicar su capital para competir localmente en los sectores comerciales o del transporte. Sin embargo, hacia 1998 las rutas del transporte local se habían saturado, de ahí que las camionetas y los camiones trabajaran sólo unos cuantos días a la semana; y la adición de nuevas tiendas fragmentó más el mercado de consumo local.

En realidad la plétora de pequeños negocios aquí documentada —uno de cada tres hogares— es parte de una estrategia de diversificación orientada a preservar los estándares materiales en el contexto de precios de consumo al alza y la caída de los salarios de los trabajadores y de los precios de los productos agrícolas y artesanales.⁴⁸

Se podría argumentar, por supuesto, que las principales inversiones en las unidades domésticas rurales podrían orientarse a la agricultura y tendrían lugar en la

⁴⁸ Steve Wiggins et al., *Changing Livelihoods in Rural Mexico*, Research Report DFID-ESCOR Grant R6528, Inglaterra, The University of Reading, 1999.

SAN MARCOS TLACOYALCO: UN PUEBLO POPOLOCA EN CONSTANTE TRANSFORMACIÓN

ROSALBA RAMÍREZ*

SAN MARCOS TLACOYALCO ES una comunidad popoloca situada hacia el norte del Valle de Tehuacán, donde las creencias, las costumbres, los olores, los sonidos, los estilos de vida, los conocimientos y el uso de la lengua materna, entre otros factores, fomentan el arraigo comunal. Muchos de ellos se han conservado, repetido o modificado respondiendo a periodos históricos clave en la configuración de la localidad. La construcción de la comunidad no ha sido sencilla; lejos

de ser homogénea, hay una marcada distinción en su interior, fuertes desigualdades y diferenciaciones sociales que se expresan en varios aspectos de la vida social, como el tipo de religión, los niveles educativos, contrastes económicos y políticos, entre otros, que muchas veces desembocan en el conflicto, la alianza o la competencia.

Resaltan en la memoria colectiva el apego y la continuidad de lo que llaman “la costumbre que heredamos de los abuelos”, que representa un conjunto de importantes significados compartidos que siguen vigentes en la actualidad. La *costumbre*, conjunto de

prácticas y creencias que aprendieron y observaron de “los antiguos, los antepasados”, se reconstruye permanentemente oscilando entre la selección y la resignificación de lo nuevo con lo viejo; sobre todo por la definición que el grupo da de sí mismo, “un grupo de campesinos” que conserva la agricultura como una actividad importante; además de la vigencia de la comunidad como un referente importante de pertenencia e identificación de los pobladores, en ella hay “un espacio al que uno pertenece”, hecho fomentado cada día por las redes sociales que organizan la vida en el lugar.

* Profesora-investigadora, Colegio de Antropología Social, BUAP.

agricultura y la ganadería. Sólo 4 de 356 hogares dijeron haber comprado parcelas con el ingreso generado en Estados Unidos, y la razón principal es que la mayor parte de la tierra agrícola sigue en calidad de tenencia comunal o ejidal y se transfiere sin compra o venta formal.

Los migradólares se emplean más frecuentemente en sufragar los costos de producción agrícola (compra de fertilizantes, semilla e insecticida; pago de jornaleros) y en comprar animales de granja. Pero, otra vez, sus roles son realmente significativos sólo en los casos de Xoyatla y Huaquechula. En realidad poco más de 90% de la tierra cultivada en Xoyatla, 55% de los animales grandes y dos terceras partes de los pequeños que se compraron recibieron financiamiento proveniente de Estados Unidos. En la mayoría de las otras comunidades los ingresos remitidos o enviados desde Estados Unidos (transferencias de bolsillo) parecen haberse gastado de otras formas: alimentos, ropa, salud e insumos educativos, entre otros.

Xoyatla merece más estudio a fin de entender su peculiaridad. Mientras las comunidades de la muestra, incluyendo el pueblo periurbano de Chautla, estuvieron densamente pobladas en su mayoría por hablantes indígenas durante las primeras décadas del siglo xx,⁴⁹ Xoyatla conserva el uso vigoroso del náhuatl. Esta

⁴⁹ Según el censo ("Estimaciones de la población indígena a partir de la base de datos de inegi, *XII Censo general de población y vivienda*, México, ini-Conapo, 2000 [archivo]) los municipios de Huaquechula, Teotlalco, así como Tepeojuma tienen población nahua —aunque este último en mayor número— en una o alguna de sus localidades (calidad censal de "población dispersa"). En Petlalcingo y Zapotitlán hay también población mixteca en la misma situación (N. del ed.).



A raíz del surgimiento de la pastoral indígena en la Sierra Norte se recuperan aquellos elementos autóctonos propios de la comunidad para reforzar la identidad india, Ahuacatlán.

comunidad de aproximadamente 1 200 personas vive en tierras extremadamente pobres en la parte sur de la periferia de una importante zona productora de caña de azúcar que proporciona materia prima al famoso ingenio de Atencingo. Los xoyatlecos complementan la agricultura de subsistencia y la pequeña ganadería con el tejido de palma y la producción de mezcal,⁵⁰ y ninguna de estas actividades es particularmente rentable para los hogares que se ocupan en ellas. Las crecientes dificultades de los agricultores de subsistencia y de los productos de pequeñas mercancías estimularon la migración doméstica desde al menos los años sesenta, seguida por la migración internacional a finales de los setenta. Ahora las remesas son ahí la principal fuente de ingresos. En dos breves décadas Xoyatla ha llegado a reflejar la dependencia de la migración de pueblos y comunidades de Michoacán, Jalisco, Guanajuato y Zacatecas con cincuenta, cien o más años de participación en los mercados laborales de Estados Unidos.

MIGRACIÓN Y CAMBIOS CULTURALES

La literatura sobre la migración muestra una tendencia a atribuir todos los cambios culturales, especialmente cuando se trata de cuestiones de género, a la migra-

⁵⁰ María Leticia Rivermar, "Uno es de donde está el ombligo. Migración e identidad en Santa María de la Encarnación Xoyatla, Puebla", Puebla, icsyh-buap, tesis de maestría en sociología, 2000.



Zona arqueológica de Yohualichan.



Otomíes, San Pablito Pahuatlán.

Al caminar por las calles de Tlacoayalco es posible observar los montones de zacate, la presencia de calabazas maduras en los techos de las casas; las mujeres caminan con sus cubetas con nixtamal para moler o con la masa para tortillar. También es común observar a las personas separando el frijol de la vaina seca, dando de comer a los animales, juntando leña, conduciendo el rebaño a pastorear, todo definido por ellos mismos como “la forma de vivir en el pueblo”.

Pero los cambios se van experimentando cada vez con más frecuencia y se comienza a perfilar la estratificación social interna de la comunidad; queda en la memoria comunal “la llegada de la carretera” en su tramo Puebla-Tehuacán, que representó uno de los sucesos que modificaron en gran medida la vida en la comunidad popoloca. A decir de los habitantes, “antes todos éramos iguales”; sin embargo, con la construcción de la carretera surgió la posibilidad de salir a trabajar fuera y aprender nuevos

oficios: “antes sólo se sabía del campo, sólo se era campesino, no se sabía de albañil, carpintero o mecánico; ahora se está un poco mejor, ya hay tecnología, porque antes la gente vivía sin luz, ni herramientas”. Además se intensifica la actividad comercial: aparecen las primeras tiendas con básculas que suplen a las cajitas de madera para medir.

Algunos miembros de la comunidad lograron acumular cierto capital conforme empezaron a salir. El trabajo asalariado representó una de las principales estrategias de subsistencia; tanto los hombres como las mujeres aprendieron nuevos oficios. Además comenzaron a elegir sitios de trabajo cada vez más alejados de su localidad, ocasionando una dinámica social con repercusiones importantes, por ejemplo: la reconfiguración interna de los grupos domésticos y la reorganización del trabajo agrícola.

Conforme transcurrió la segunda mitad del siglo xx, la localidad recibió más servicios. En la década de los se-

tenta llegó la luz eléctrica. Otro cambio importante en el pueblo ocurrió en agosto de 1973, cuando un fuerte temblor ocasionó severos daños en las viviendas, “se cayeron muchas casas, la cúpula de la iglesia se derrumbó, se sintió cómo la tierra brincaba mucho y muy duro”. El gobierno proporcionó el material para reconstrucción e introdujo el uso de *blocks*, láminas de asbesto, cemento y varillas. Personal del ejército enseñó a los pobladores afectados a “construir a la moderna”. Entonces las casas ya no fueron de adobe; empezó a ser común el empleo de los materiales que hoy son los dominantes en las viviendas y una base de diferenciación económica.

Lentamente se fue conformando la fisonomía que actualmente tiene el pueblo, y con la presencia de maquiladoras y la cercanía a Tehuacán, importante polo de desarrollo comercial, según la definición de los pobladores de la comunidad “la modernidad ha llegado”. Las diferentes percepciones generacionales son notables: los ancía-

ción internacional, olvidando que las comunidades mexicanas, lejos de reproducir tradiciones culturales estáticas, están integradas en procesos de cambio cultural, y que no todos los agentes de tales cambios son migrantes nacionales o internacionales. Para tomar un ejemplo, Hirsch⁵¹ mostró que los ideales del matrimonio basado en el compañerismo que enfatiza la intimidad en vez del respeto fueron tan comunes entre las mujeres que no migraron como entre las que se habían trasladado a Atlanta, Georgia. El gran alcance de los medios de comunicación en los últimos años, la extensión del sistema educativo hacia las comunidades más retiradas y la decisión de muchos jóvenes a posponer por unos años el matrimonio distinguen la experiencia de las últimas generaciones de hombres y mujeres respecto de las anteriores. Si la migración ha afectado a los matrimonios ha sido porque ha proporcionado mejores oportunidades a las mujeres para hacer realidad sus ideales. Todo indica que cualquier esfuerzo por atribuir tal o cual tendencia cultural exclusivamente a la migración fracasará en la mayoría de los casos. En vez de preguntarnos sobre cómo ha *cambiado* a la migración la comunidad local, sería más productivo enfocar los cambios en los campos culturales (las relaciones, conflictos, contradicciones, resistencias, formas de poder y su distribución) que podemos relacionar directa o indirectamente con la experiencia migratoria. Estos cambios dependerán de una serie de factores, como el ritmo de migración, los

⁵¹ Jennifer S. Hirsch, *A Courtship after Marriage: Sexuality and Love in Mexican Transnational Families*, Berkeley, University of California, 2003.

nos no hacen referencia a la educación formal, pero algunos jóvenes han cursado la educación universitaria; los viejos se jactan de haber aprendido las tareas del campo de sus padres, en tanto que los jóvenes recalcan que han salido del pueblo. Cuando hablan "de salidas", los viejos relatan sus viajes a la ciudad de México y Puebla; los jóvenes han llegado a las ciudades del norte del país y algunos incluso a Estados Unidos.

Desde que se gestaron esos cambios, los grupos domésticos manejan un sistema de producción diversificado y desempeñan estrategias que se orientan simultáneamente al trabajo agrícola y al asalariado. Se diferencian las actividades: los *pobres* cultivan su milpa, practican la recolección y la venta de su fuerza de trabajo; y los *ricos* tienen comercios y son transportistas.

Se acepta que Tlacoyalco tiene su cimentación cultural en un pasado colectivo; aunque cada día confronta sus raíces con un cambiante contexto, so-

bre todo por las diferentes posiciones que asumen las generaciones que integran la comunidad, que se pueden resumir en dos: quienes aseguran que la vida de antes era mejor y los que creen y consideran que los cambios son benéficos para el bienestar de la población. Al observar la vida comunitaria se advierte una asimilación entre ambos, de modo que se usa y se revive

lo antiguo, y también se realiza una selección de nuevos elementos que adoptan y definen lo que hoy es la vida en la comunidad. Este proceso de recomposición de elementos y relaciones genera nuevas síntesis, las cuales reflejan un intenso proceso de transformación. Es así como puede definirse la vida en la comunidad popoloca de San Marcos Tlacoyalco, Puebla.





Ponemos a todas las imágenes en altar y rezamos un Santo Rosario antes de la procesión de la iglesia.

grupos demográficos que participan en él, su estatus migratorio, el tiempo de las salidas, y las condiciones en el destino, entre otros.

Hasta el momento las investigaciones sobre este tema en Puebla se han enfocado sobre el género, la religión, la juventud, los valores materiales y la relación con la tierra. Por las razones mencionadas no hay generalizaciones fáciles. Por ejemplo, en Xoyatla las mayordomías se han fortalecido, mientras que en Zapotitlán Salinas han tenido poco éxito los esfuerzos por organizar a los migrantes para juntar los fondos que requiere la renovación de la iglesia.⁵² En la mayoría de las comunidades hay jóvenes migrantes que adornan sus cuerpos con tatuajes y aretes, pero estos estilos personales los pueden aprender también en videos o programas de la televisión (de los héroes del futbol, por ejemplo). Y solamente en algunas comunidades —generalmente donde las trayectorias migratorias son más largas— el estilo cultural viene acompañado por la formación de bandas juveniles parecidas a las que se encuentran en Nueva York, Los Ángeles y otras ciudades estadounidenses.⁵³ Finalmente, el supuesto arraigo a la tierra puede sobrevivir la experiencia migratoria en algunos lugares, como Huaquechula, y estar debilitado en otros, como San José Miahuatlán.⁵⁴

⁵² María Leticia Rivermar, *op. cit.*; Alison Lee, comunicación personal.

⁵³ Robert Smith, *Mexican New York: Transnational Lives of New Migrants*, Berkeley, University of California, próxima aparición.

⁵⁴ Mónica Gendreau y Gilberto Jiménez, *op. cit.*; Liz Fitting, "No hay dinero en la milpa": Corn and the Transnational Household of the Southern Tehuacan Valley", en Leigh Binford (ed.), *La economía política de la migración acelerada entre México y los Estados Unidos*, Puebla, buap/Conacyt, próxima aparición.

Niños nühü elaborando papel,
San Pablito Pahuatlán.





Reencuentro con la familia.



Parte de las actividades que realizan las unidades domésticas nahuas, ne-ivi davi y nguiguà como medios de su reproducción la constituye la siembra y corte de tomate. De 1994 a la fecha es su principal fuente de ingresos, Clavijero, San Juan Ixcaquixtla.

CONCLUSIONES

Las estrategias económicas domésticas nos informan de sólo una dimensión de la migración internacional. Aunque la literatura sobre las redes sociales debería aclararlo, los individuos y los hogares sostienen complejas relaciones de conflicto y cooperación con otros individuos y hogares contra los cuales compiten, por los que son explotados e incluso oprimidos, a los cuales dan y de los cuales reciben ayuda y favores. Las comunidades rurales mexicanas son como pequeñas naciones que se reproducen como resultado de los imaginarios y las actividades prácticas de aquellos a quienes generalmente se considera que cumplen con los requisitos mínimos de membresía.⁵⁵ En una era de rápida transportación y de comunicación prácticamente instantánea, la ausencia de una parte sustancial de sus miembros no implica automáticamente el debilitamiento del sentimiento comunitario ni elimina la participación en los asuntos comunitarios. Es la preservación de estos imaginarios, que se sostienen mediante los contactos a través de vastas distancias, la que yace en el corazón del concepto de espacio social transnacional, y la comunidad transnacional representa su expresión más desarrollada.⁵⁶ Es interesante que una

⁵⁵ Por supuesto, estos criterios pueden cambiar con el tiempo.

⁵⁶ Véase Roger Rouse, "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism", en *Diáspora*, vol. 1, núm. 1, 1991, pp. 8-23; Luin Goldring, "Difuminando fronteras: construcción de la comunidad transnacional en el proceso migratorio México-Estados Unidos", en Saúl Macías Gamboa y Fernando Herrera Lima (eds.), *op. cit.*, pp. 55-105; Ludgar Pries, "La migración internacional", *op. cit.*; Michael Kearney, "Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire", en *Journal of Historical Sociology*, vol. 4, núm. 1, 1991, pp. 52-74.



Mujer otomí tejiendo chaquira, San Pablito Pahuatlán.

de las discusiones más sobresalientes sobre la transnacionalidad tomó como su punto de referencia a Tecuani en la Mixteca Poblana, en lugar de un pueblo de Zacatecas, Michoacán o en otra parte.⁵⁷

La mayoría de los individuos migrantes y de los hogares que forman las comunidades poblanas en EU mantienen contacto regular con sus parientes en México, y en algunos casos los migrantes se han organizado en los lugares de destino con el fin de recabar fondos para proyectos de mejoramiento comunitario. De acuerdo con Robert Smith,⁵⁸ por medio de su asociación en Nueva York los migrantes de Tecuani han financiado la construcción de un parque, una escuela, el sistema de drenaje y mejoras a la iglesia, entre otras obras. Algunas comunidades mixtecas u otras localizadas en diversos lugares de Puebla pueden haber alcanzado niveles similares de organización, aunque carecemos de documentación fidedigna sobre el particular. Lo más común es la colecta de fondos para la reconstrucción o la renovación de la iglesia, “casa” del santo patrón y símbolo supremo de la identidad local. Tales son los casos de Xoyatla⁵⁹ y de San Miguel Acuexcomac,⁶⁰ que han enviado migrantes a las áreas de Nueva York/Nueva Jersey (Xoyatla) y Los Ángeles (San Miguel) por más de dos décadas, al igual que otros pueblos de la Mixteca Poblana.⁶¹ Es muy común que a lo largo del estado los migrantes se man-

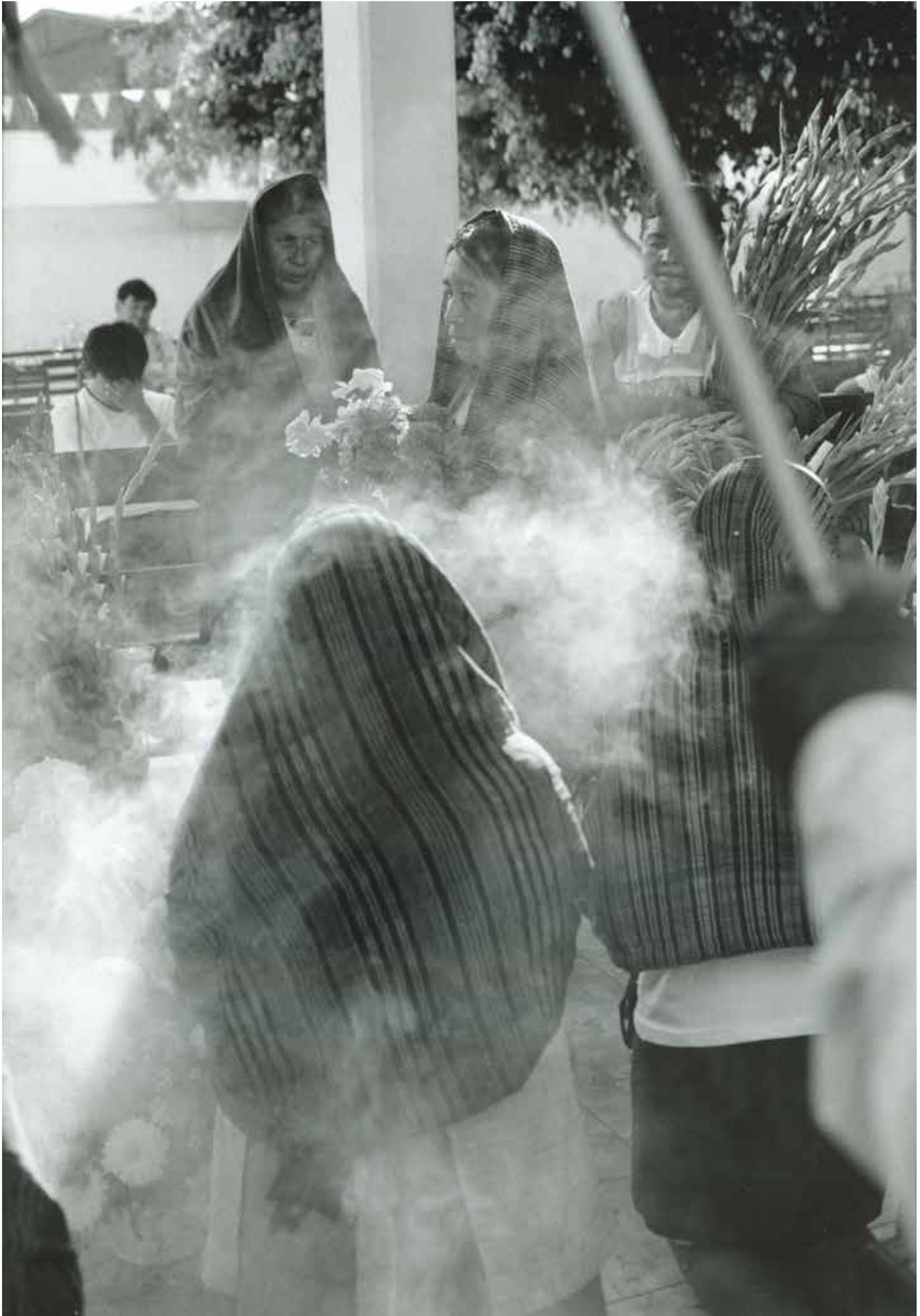
⁵⁷ Robert Smith, “Transnational...”, *op. cit.*

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ María Leticia Rivermar, *op. cit.*

⁶⁰ María Eugenia D’Aubeterre, “El pago...”, *op. cit.*

⁶¹ Ibarra, comunicación personal.



Y aunque sabemos que tenemos que entregarla al finalizar nuestra encomienda, nos da mucha tristeza cuando este momento se llega.

tegan al corriente de las contribuciones a las mayordomías y cumplan con otras obligaciones sociales y económicas.⁶²

Pero las autoridades de muchas comunidades, como Zapotitlán o Huaquechula, por mencionar dos ejemplos, no habían intentado organizar un apoyo a proyectos de trabajo religioso (reparación o mejora de iglesias) o públicos por lo menos hasta 1998 (2003 en el caso de Huaquechula). El alcalde de Zapotitlán demostró en 1998 que tenía poco conocimiento de la historia migratoria de la ciudad, a pesar de que la mayoría de los hombres jóvenes imaginaba su futuro en “El Norte”.⁶³ Es posible, naturalmente, que las estrategias de consumo de los migrantes hayan sido influenciadas por las prácticas individualistas de los pequeños productores mercantiles,⁶⁴ o quizás estén en función de la relativa novedad de la migración a Estados Unidos o la juventud de quienes están más fuertemente implicados en ella. Un examen más detallado de la migración revelará los matices de las relaciones locales entre la comunidad y los migrantes, que han escapado a nuestro estudio preliminar y cuantitativo. D’Aubeterre⁶⁵ demostró en su trabajo sobre San Miguel Acuexcomac que la lucha y las negociaciones entre los ocupantes de campos sociales transnacionales son complejas y sutiles y que es mejor abordarlas valiéndose del extenso material de estudios de caso con que se cuenta.⁶⁶ Sin embargo, también es importante mencionar que a finales de los noventa ninguna de las comunidades incluidas en nuestra muestra de hogares con migrantes tenía organizaciones representativas en Nueva York o Los Ángeles, ya fueran recreativas o sociales, a pesar de los esfuerzos —sin duda limitados— que hiciera el Programa para los Mexicanos en el Extranjero por promoverlas.

⁶² D’Aubeterre (“Cuando los santos...”, *op. cit.*, p. 31) refiere que desde mediados de los noventa se han llevado al Norte las alcancías dedicadas a los santos: “Los nichos con las pequeñas imágenes de bultito” de San Miguel hacia Estados Unidos, donde “son hospedadas por un año por las localidades receptoras; pasado ese tiempo, las alcancías regresan a sus comunidades de origen con las limosnas recolectadas entre fieles devotos de otros rumbos. Los fondos así reunidos por los santos itinerantes se destinan a obras de mantenimiento de los templos y al financiamiento de las fiestas en su honor”.

⁶³ En los últimos años los migrantes de Zapotitlán en Nueva York formaron un comité para renovar la iglesia. Con la ayuda monetaria de la comunidad lograron cambiar el piso. Habían planteado reemplazar los bancos cuando el proyecto se desintegró por conflictos políticos —que se originaron en Zapotitlán— dentro del comité (comunicación personal, Alison Lee).

⁶⁴ Véase Scott Cook y Leigh Binford, *La necesidad obliga. México: la pequeña industria rural en el capitalismo mexicano*, México, Conaculta, 1995.

⁶⁵ María Eugenia D’Aubeterre, “Cuando los santos...”, *op. cit.*; “El pago...”, *op. cit.*, y “Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal”, en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, México, GIMTRAP/UNAM, IIA, 2000, pp. 63-85.

⁶⁶ Véase Victoria Malkin, “La reproducción de las relaciones de género en la comunidad de migrantes mexicanos en New Rochelle, Nueva York”, en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 475-496; Judith Boruchoff, “Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago”, en Gail Mummert (ed.), *op. cit.*, pp. 499-518.



El cuerpo de las poblaciones poblanas: una mirada desde la antropología física

ANABELLA BARRAGÁN, MÓNICA BALLESTEROS, JAVIER RIVERA, FELIPE RAMOS, MARÍA DE J. BRITO, YESSMIN ANTILLÓN, MARCELA FLORES, EDSON CHÁVEZ, ADRIÁN ALVARADO Y VICENTE AGUILAR*



LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA SE DEFINE COMO LA RAMA DE LA ANTROPOLOGÍA que estudia la variabilidad y la evolución de la morfología y fisiología del género humano, así como su interrelación con el medio físico, biológico y cultural. Esta disciplina ha desarrollado técnicas propias y ha adoptado otras de diversas ciencias para estudiar tales fenómenos; así, la antropología física ha abordado tradicionalmente el fenómeno corporal desde distintas perspectivas teóricas, como son las que privilegian el estudio de las dimensiones y formas corporales, o las investigaciones que se centran en el estudio de fenómenos anatomofisiológicos determinados en poblaciones específicas. Otras investigaciones se llevan a cabo en torno al comportamiento humano y en algunas más se han desarrollado trabajos sobre aspectos genéticos poblacionales. En los últimos años se han sumado a esta disciplina nuevas temáticas que se centran en las interrelaciones históricas y sociales de los datos obtenidos de colecciones óseas con una perspectiva *biocultural*,¹ y finalmente investigaciones que estudian el cuerpo desde la experiencia vivida.

El trabajo que aquí presentamos se basa principalmente en la revisión bibliográfica de una serie de investigaciones antropofísicas que se realizaron en diversas poblaciones del estado de Puebla, a partir de cuyos resultados podemos conocer las características corporales de los pobladores de distintas regiones del estado, ya que es en el comportamiento de los fenómenos corporales en donde se materializan los aspectos culturales, sociales y económicos de los grupos sociales. Es el cuerpo finalmente el receptor, ordenador y proyector de las esferas físicas y sociales que lo envuelven.² El cuerpo nos permite dilucidar los problemas que enfrentan los grupos sociales y nos muestra la heterogeneidad de las respuestas a tales dificultades.

Aquí presentamos en primer lugar la caracterización de las poblaciones desaparecidas, que son los ancestros y constituyen por lo tanto la base de la filiación biológica de los grupos poblanos actuales. Con ello pretendemos comprender el conjunto de fenómenos que han derivado en la diversidad y variabilidad de la po-

* Este trabajo lo realizó la doctora Anabella Barragán, profesora-investigadora de la ENAH, en coautoría con los integrantes del Proyecto de Investigación Formativa "Corporeidad, Experiencia y Representación", del cual ella es titular.

¹ El enfoque *biocultural* es una propuesta metodológica que se utiliza en antropología física y que explica al hombre al mismo tiempo como ser biológico y como ser social, lo cual implica, entre otras cosas, la inclusión en el modelo interpretativo de variables de tipo social, económico, político, cultural y biológico (Patricia Hernández, "La regulación del crecimiento de la población en el México prehispánico", México, ENAH, tesis de doctorado en antropología, 2002).

² Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1984.



Niño totonaco con globo de papel, Tuzamapan.

blación actual, aspectos que se han investigado mediante el análisis de los restos óseos de dichas poblaciones. En segundo lugar proporcionamos los resultados de algunos trabajos de investigación que se han llevado a cabo con habitantes contemporáneos de diferentes poblaciones poblanas, con los cuales se ha obtenido la descripción de sus características corporales actuales.

MORBILIDAD Y MORTALIDAD

La magnitud, diferenciación y distribución de la población, así como la mortalidad y morbilidad son parámetros que nos permiten reconocer las realidades específicas de los conjuntos humanos. En lo que respecta a la población del estado de Puebla, diversos trabajos de investigación antropológica e histórica enfocados a aspectos lingüísticos, etnográficos o arqueológicos demuestran que actualmente varios grupos indígenas comparten la diversidad cultural y étnica del estado. Estos datos son reflejo de la población mexicana actual, que desde el punto de vista biológico es predominantemente mestiza y ha sido producto de diversas experiencias demográficas particulares a lo largo y ancho del territorio nacional. Sin duda los rasgos físicos de los indígenas son un referente de primer orden.³

Es reconocida la importancia de conocer el comportamiento de la mortalidad y la morbilidad, así como los servicios de salud con que cuenta una población, pues son parámetros significativos para determinar la calidad de vida de las poblaciones. Al respecto sabemos que las principales enfermedades de la población

³ Carlos Serrano Sánchez, "Mestizaje y características físicas de la población mexicana", en *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 65, México, 2004, pp. 64-67.



A pesar de la necesidad y de la pobreza, la familia siempre está unida, Tlacuilotepec.



en el estado de Puebla son las infecciones respiratorias agudas, que afectan principalmente a los niños y adolescentes, entre el primer año de vida y los 19 de edad. Las infecciones intestinales van en segundo lugar; en tercero, las infecciones de vías urinarias entre los individuos de 20 a 49 años de edad. En cuarto lugar, las amibiasis intestinales en niños y adolescentes. Las úlceras, gastritis y duodenitis están en quinto lugar, e inciden con más frecuencia en los grupos de 20 a 49 años. En sexto lugar, las helmintiasis, mayormente entre grupos de cinco a 19 años de edad. La otitis media aguda y la ascariasis se encuentran entre el séptimo y octavo lugar en la población entre cinco y 19 años de edad. En noveno, candidiasis urogenital y en décimo, la tricomoniasis; ambas afectan a la población de entre 20 y 49 años, principalmente.

De acuerdo con los registros epidemiológicos de la Secretaría de Salud, las principales causas de muerte son, en primer lugar, las enfermedades del corazón; en segundo, las del hígado y en tercero, la diabetes mellitus.⁴ En orden de frecuencia siguen las muertes a consecuencia de tumores malignos, accidentes, afecciones originadas en el periodo perinatal, enfermedades cerebrovasculares, influenza y neumonía, desnutrición, malformaciones congénitas, deformaciones y anomalías cromosómicas. Las agresiones ocupan el decimocuarto lugar como causas de muerte; el síndrome de dependencia al alcohol ocupa el decimoséptimo lugar y el decimonoveno corresponde al que ocupa el VIH (sida).⁵

⁴ La ocurrencia de la diabetes mellitus, enfermedad crónico-degenerativa cuya participación en la morbilidad y mortalidad en México ha sido creciente, sobre todo en la segunda mitad del siglo xx, es mayor en la población india nativa del continente americano o sus descendientes, así como en la población mexico-estadounidense (Elia Nora Arganis Juárez, "Estar viejo y enfermo. Representaciones y prácticas de atención y apoyo social a ancianos con diabetes en la ciudad de México", ms., 2004).

⁵ En el continente americano, México ocupa el tercer lugar por número total de casos reportados, después de Estados Unidos y Brasil. Una estimación media en el año 2000 refiere que había 150 000 personas infectadas con VIH en nuestro país (Magis del Río, *Sida: aspectos clínicos y terapéuticos*, México, McGraw-Hill Interamericana, 2000, p. 16; Esquivel García, "Entre la aguja y las relaciones sexuales", tesis de licenciatura en antropología social, México, ENAH, 2003, p. 46).

Niña totonaca lavando,
Nanacatlán.





Niña totonaca, Sierra Norte.



Para la reproducción de la unidad doméstica es importante la cooperación de todos sus integrantes.



Paxtudos.

Estos datos nos permiten señalar que los padecimientos prevalecientes en el marco epidemiológico revelan las carencias sociales y económicas como deficiencias en educación sobre la prevención y atención a la salud, así como la falta de servicios de saneamiento público, como drenaje y agua potable, condicionantes de las infecciones intestinales que merman la salud de esta población, así como el deficiente acceso a los servicios médicos de prevención y atención a la salud.

Las causas de mortalidad en las poblaciones estudiadas coinciden con las que predominan en el país, que se encuentran en el marco de lo que se ha establecido como el complejo comportamiento epidemiológico, donde prevalecen tanto las causalidades propias de los países en desarrollo como las de los países desarrollados y son: en primer lugar, la diabetes y las enfermedades cardíacas, que tienen una fuerte relación con una mala nutrición, con un consumo elevado de alimentos que proporcionan carbohidratos y grasas y con una pobre actividad física, lo que condiciona la sobrealimentación y la obesidad, conformando así un comportamiento complejo, ya que en una misma población encontramos tanto deficiencias como excesos. Estos hechos se relacionan con hábitos higiénicos y alimentarios inadecuados, a lo que coadyuva el mínimo acceso de estas poblaciones a la educación, tomando en cuenta que el nivel de escolaridad con mayor presencia en el estado es la instrucción primaria.

Las consecuencias del elevado consumo de bebidas alcohólicas se relacionan indudablemente con el número de defunciones por muerte violenta, que son los accidentes y la violencia interpersonal. Ante esta problemática, Menéndez⁶ asegura que a los varones en edad reproductiva y en particular a los de la clase obrera corresponden las más altas tasas de mortalidad por alcoholización y que justamente

⁶ Eduardo Menéndez, *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*, México, Alianza/Conaculta, 1990.

estos padecimientos, junto con los cardiovasculares, determinan su notoriamente temprana mortalidad. Además, en numerosos contextos éste es el instrumento “privilegiado” mediante el cual el hombre ejerce violencia física contra la mujer y los hijos e interviene negativamente en una serie de procesos, lo cual constituye un factor importante de explotación y subordinación cultural y económica.

CARACTERÍSTICAS CORPORALES: LOS ORÍGENES

América fue poblada hace 25 000 a 20 000 años atrás por grupos humanos que migraron a nuestro continente durante la glaciación Wisconsin, en el periodo Pleistoceno. Algunas de las características corporales de estos grupos amerindios se establecen como propias del grupo asiático o mongoloide. Algunos autores, como Hrdlicka, proponen una supuesta uniformidad racial de los amerindios, caracterizada por piel amarilla, cabello negro y grueso, poca pilosidad, volumen craneal bajo (braquicéfalo), ojos oscuros, puente nasal prominente, labios gruesos, prognatismo, mentón cuadrado, dientes fuertes y en forma de “pala”, pabellón auricular grande, cuello grueso, tórax profundo y estatura baja, entre otras características. Sin embargo, Comas⁷ argumenta un origen polirracial de

⁷ Juan Comas, *El poblamiento de América*, México, La Casa Chata, 1974.

EL “MAL DE OJO”, UN PADECIMIENTO QUE TRATAN LOS MÉDICOS TRADICIONALES

ANTONELLA FAGETTI*

LOS SÍNDROMES DE FILIACIÓN cultural son padecimientos que forman parte de un sistema médico tradicional, expresión de la cosmovisión y la cultura de un pueblo. Estas enfermedades son producto de una construcción simbólica operada por un grupo humano; obedecen a causas, explicaciones y principios particulares vinculados a una forma peculiar de ver, percibir e interpretar el mundo. Los sistemas terapéuticos tradicionales se sustentan en

premisas y nociones propias que difieren de las que rigen la medicina científica, pero no por ello son menos certeros y efectivos, o menos válidos en su modo de operar. Entre los síndromes de filiación cultural que atienden más frecuentemente los especialistas de la medicina tradicional encontramos el empacho, la caída de mollera, la bilis, el susto, el aire, el daño por brujería y el mal de ojo. Este último es de los más peligrosos, de los que pueden llevar a la muerte en poco tiempo, sobre todo si el afectado es un niño y no recibe una pronta atención.

En el estado de Puebla operan cinco módulos de medicina tradicional; están ubicados en los hospitales integrales de la Secretaría de Salud: en Huehuetla, Cuetzalan, Ayototxo, en la Sierra Norte; en Tulcingo del Valle, en la Mixteca; y en Coxcatlán, en la Sierra Negra, dentro de la región del Valle de Tehuacán. Los curanderos de la región mixteca, los totonacas, *makuchina*, y nahuas, *tlapahtia* o *tapahtiani*, detectan el “mal de ojo” a partir de una clara sintomatología, pero también por medio de procedimientos como la “limpia”, un método de diagnóstico y pronóstico de la enfermedad y un medio curativo a la

* Investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP.

los amerindios, propuesta fundamentada en múltiples trabajos de investigación, que establecen que los grupos indígenas americanos fueron resultado de cierto número de migraciones, entre las que destacan elementos mongol y esquimal, australo-tasmanoide, melanesioide, protoindonesio, e incluso elementos caucasoideos, como antecesores del indio del norte de América. Por consiguiente, estas supuestas mezclas dieron origen a la diversidad de tipos amerindios existentes en el Nuevo Mundo.

Sin duda alguna, el estudio de restos óseos ha hecho posible la interpretación de la historia somática del individuo autóctono del estado de Puebla. Las características de la forma de los cráneos nos ayudan a valorar los rasgos actuales de la cara de los grupos indígenas, cuyas peculiaridades generales no dejan escapar su origen, aun cuando los grupos actuales ya estén mestizados en mayor o menor grado.

Aunque la reconstrucción de restos óseos antiguos es difícil, sobre todo en las condiciones en que se encuentran los hallazgos, se rescatan las características relativas a la estatura, las enfermedades o patologías óseas, el grado nutricional y hasta las huellas que dejaron en los huesos el tipo de trabajo que desempeñaban y las actividades ocupacionales que realizaban los individuos de las poblaciones ya desaparecidas.

Se suele opinar que la forma del cráneo tiene un origen hereditario; a partir de la medición de los esqueletos se ha encontrado que en los cholultecas del Horizonte Clásico la cabeza es alargada, la cara angosta, la frente estrecha y las



En las danzas se refuerzan los vínculos con la comunidad.



Danzantes totonacos con niños, Nanacatlán.

vez. Los ojos lagañosos o un ojo más pequeño que el otro, vómito y diarrea, llanto y agitación, son claros síntomas del “mal de ojo”, señales inconfundibles de que el pequeño ha sido víctima de alguien dotado de una “vista fuerte o pesada”. La condición de debilidad propia del infante, un ser en desarrollo, lo hace especialmente vulnerable y propenso a sucumbir ante los efectos de la fuerza del “aojo”. Ésta puede afectar también a jóvenes y adultos, matar a animales, secar las plantas e incluso corromper una comida que se está cocinando.

Tener una “vista fuerte” es la condición de ciertas personas, quienes nacieron provistas de una energía dañina que a menudo no puede ser controlada y actúa independientemente de la voluntad de quien la posee. La fuerza del “aojo” es generada por la vista de algo que llama la atención del “ojeador”, que despierta en él el antojo, es decir, las ganas de comer algo, de tocarlo y, si se trata de un niño o un animalito, de besarlo, tenerlo en los brazos, acariciarlo.

Al cargar al niño, tendrá que untarle detrás de las orejas un poco de su saliva para neutralizar los posibles efectos de su antojo. Si éste es satisfecho, al pequeño no le sucede nada, porque la fuerza del “aojo” sólo se genera cuando la persona se siente atraída por alguien, codicia o se le antoja algo y no puede tenerlo para sí, entonces lo “aoja”.

Lo que afecta al niño, en efecto, es la energía que se produce en el cuerpo de quien posee la “vista pesada” cuando ésta no puede saciar su antojo. La persona proyecta esta fuerza dañina por medio de la mirada y ésta penetra en el cuerpo de la víctima. El daño es particularmente grave porque el “aojo” actúa en un doble sentido: por un lado, se insinúa en el cuerpo del niño como si fuera un “aire”, una fuerza extraña que altera su equilibrio orgánico. Por otro, el “ojeador” priva al “ojeado” de su fuerza vital, atributo de toda persona, porque —como explicó un curandero de Cuetzalan— “le gusta y le jala el espíritu”. Como consecuencia de la “ojeada” sobreviene un debilitamien-

to repentino debido a la alteración de las funciones vitales, de la cual el vómito y la diarrea no son más que los síntomas. Las “limpiadoras” de Tulcingo describen este padecimiento como “calentamiento de la sangre”, porque quien “le hace ojo” a un niño posee la “vista caliente”.

Cuando la persona no pudo satisfacer su antojo porque no manifestó su deseo de cargar y acariciar al niño o porque la madre se lo negó, el niño recibe la embestida de la fuerza pernicioso del “ojeador”. De no ser atendida con prontitud, esta afección se vuelve mortal. Cuando las madres se percatan del estado de gravedad en que se encuentra el pequeño, acuden a un curandero o a una partera para conocer el origen del mal que lo está afectando. La mayoría de los curanderos emplea la limpia con huevo para determinarlo. El especialista lo pasa por todo el cuerpo, de la cabeza a los pies, después lo rompe en un vaso con agua y lo observa con cuidado. En el huevo se dibuja a veces un ojo, lo cual

órbitas altas. Estudios sobre la forma corporal en el Altiplano Central, desde el Preclásico hasta el Posclásico, demuestran que la estatura promedio de los hombres era de 160 centímetros y de las mujeres de 150 centímetros, lo que se clasifica como talla media, en relación con otros grupos mesoamericanos.⁸

No debemos olvidar que todos los grupos están sujetos a factores ambientales, alimentarios e incluso sociales que pueden afectar notablemente muchos datos; sin embargo, en general se conserva la herencia genética.

LA FORMA DE LOS CUERPOS DE HOY

Los estudios antropofísicos concluyen que la variabilidad morfológica debe entenderse como expresión de los antecedentes étnicos y de los factores socioeconómicos. Tanto la forma del cráneo como la de la cara dependen de una serie de factores, como la migración, el mestizaje y la influencia del medio ambiente. Los rasgos físicos de los indígenas mexicanos en general son:

tinte moreno de la piel —en grado variable—, cabello lacio y negro, ojos café oscuro, pómulos altos, cara ancha, barba rala y tronco relativamente largo. Estas

⁸ *Idem.*

no deja dudas acerca del padecimiento que sufre el paciente. Una vez comprobado lo que el curandero a menudo deduce de la simple observación, se procede en dos sentidos. Cuando es posible, se acude a quien provocó el “aojo” y se le pide que unte su saliva detrás de las orejas del niño, lo cargue y lo acaricie. De esta manera la saliva, que al ser utilizada a su debido tiempo puede evitar el “aojo”, ahora lo cura. En efecto, a través de su saliva, la persona que causó el mal le trasmite al afectado su propia fuerza anímica, que compensa de alguna manera la que le sustrajo al momento del “aojo”. Le da su fuerza anímica, contenida en la saliva, y satisface a destiempo su antojo, retirando probablemente esa fuerza nociva que ella misma le transmitió al niño y provocó su malestar.

A veces no es posible saber quién provocó el “mal de ojo”, por lo cual para la curación sólo queda el recurso de la limpia y la sahutada, porque la fuerza que ha afectado al niño tiene que ser desalojada cuanto antes. El

huevo tiene la propiedad de absorberla, especialmente el de guajolota y el de pato, que son considerados más fuertes y por tanto más efectivos para tal propósito. Si el huevo capta la energía, la sahutada con hierbas olorosas, chiles y piedra alumbre, tiene también un fin preciso: expulsa el “aire” pernicioso del cuerpo y libera al niño de sus efectos malignos.

A lo largo del tiempo los curanderos han comprobado la eficacia del ritual de la limpia para curar el “mal de ojo”. La limpia y la sahutada siempre van acompañadas de plegarias, mediante las cuales el curandero le pide a sus propios santos, a la Virgen o a Jesucristo, quienes lo auxilian en su labor, que intervengan en la curación. Los métodos utilizados contra el “mal de ojo” retiran y desalojan la fuerza generada por el “ojeador”, y su eficacia se acrecienta cuando se recitan oraciones y se pide la intervención de las divinidades. La efectividad de las plantas también ha sido corroborada por generaciones. El huevo, diferentes tipos de chile

(chiltepín, chipotle o serrano), tabaco, ajo, nuez moscada y hierbas como el sauco, la albahaca, la salvia real, el estafiate y las hojas de aguacate, tienen la propiedad de absorber y retirar la energía negativa del “mal de ojo”. Después de haberlas pasado por todo el cuerpo, se tienen que quemar en un brasero para neutralizarlas por medio del fuego. Asimismo se procede a sahumar al enfermo con el humo penetrante que despiden. El humo tiene el poder de expulsar la fuerza del “aojo” liberando al niño de su presencia. Cuando se queman en el brasero las hierbas, el chile y la piedra alumbre no sólo se aniquila esta energía nociva, sino también el mismo “ojeador” resultará afectado, sufrirá un dolor en los ojos y paulatinamente, quemada tras quemada, mermará su misma fuerza. Algunos curanderos prefieren no hacerlo, conscientes de que el daño que hace quien tiene la “vista pesada” es involuntario.

Existe otro tipo de “mal de ojo”: el que provoca una mujer embarazada.



La danza tradicional recorre un largo camino, de la alabanza al espectáculo folclórico, Atlixco.

características se reconocen aun en comunidades aisladas de pueblos originarios que mantienen en gran medida su herencia prehispánica, los rasgos físicos-biológicos propios de su acervo genético ancestral, pero también en los grupos urbanos de procedencia indígena asentados en las grandes metrópolis e incluso de los límites territoriales de nuestro país.

En el área rural de México, en zonas donde la población nativa era densa, como el centro y sur del país, el mestizaje ha adquirido proporciones importantes, con un perfil indígena predominante.⁹

Se han llevado a cabo estudios en antropología física encaminados al conocimiento de la forma y características corporales de la población actual de Puebla, y para ello se ha registrado una serie de mediciones antropométricas de sus pobladores actuales. Entre las medidas que se han considerado están: la longitud y anchura de la cabeza y la anchura y altura de la cara. Dichos estudios se han desarrollado a partir de datos somatométricos obtenidos de diversos grupos de edad pertenecientes a muestras poblacionales diversas, entre las que figuran grupos poblacionales de indígenas de la Sierra Norte: Pahuatlán y Tlacuilotepec, y algunos estudios con poblaciones mestizas en diversos municipios poblanos. Los estudios se han llevado a cabo con niños recién nacidos, registrando el peso, la talla, la for-

⁹ Carlos Serrano Sánchez, *op. cit.*, p. 66.

De hecho, para algunas personas es la mirada la que “aoja”, mientras que otras adjudican el daño al calor corporal que produce la gestante, el cual afecta al niño lactante, no necesariamente por haber estado en contacto con ella, sino simplemente por haberla encontrado en la calle. La vista del niño despierta en ella el antojo y éste, como en el caso del “mal de ojo”, produce una fuerza que daña al pequeño. El daño se manifiesta al poco tiempo, porque el afectado comienza a pujar. El niño se cura cuando una mujer embarazada le embara saliva detrás de las orejas, lo carga y lo besa. A veces se le entrega al niño un muñeco de trapo o se le sienta en un banquito para que pujan. Queda, de este modo, evidenciada la causa del daño: la gestante está proyectando en el pequeño su propio antojo, al ver al niño desea pujar para que nazca el hijo que está esperando, y al transmitirle su deseo

provoca que el niño comience también a pujar.

Las creencias en torno al “mal de ojo”, por tanto, se originan en la idea según la cual tanto la persona dotada de una vista fuerte como la embarazada, quien tiene una sobredotación de calor corporal, generan una energía que enferma. En ambos casos el efecto del “antojo” tiene que ser contrarrestado y compensado por la saliva de quien causó el daño.

La noción de “mal de ojo” ha sido precisada por Alfredo López Austin, quien en *Cuerpo humano e ideología* pone en evidencia la complejidad de las creencias prehispánicas que han sido clasificadas bajo este nombre. El hecho de ser un padecimiento conocido tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo indujo a algunos estudiosos del tema a considerar que éste había sido introducido a América por los colonizadores, pero el aná-

lisis del autor mencionado no deja duda respecto al origen autóctono del mismo. Los datos que se recabaron en las entrevistas a los médicos tradicionales de los cinco módulos de medicina tradicional revelan que el “mal de ojo” es un padecimiento provocado por quien posee una “vista fuerte”. En la Sierra Norte, además del “mal de ojo”, se conoce el daño provocado por la mujer gestante, el cual también deriva del antojo y es causado por el calor corporal acumulado en el embarazo. La energía negativa que genera el antojo es el denominador común de ambos; no obstante, se requieren otras investigaciones que aporten nuevos datos para comprender cabalmente la lógica simbólica que subyace a estos padecimientos, que permita determinar si se trata del mismo síndrome de filiación cultural.

ma y el tamaño de la cabeza y la cara, así como las dimensiones del tronco y las extremidades.

En poblaciones juveniles se estudiaron las dimensiones de ancho de la pelvis, y su relación con el ancho de los hombros, las dimensiones del tórax, la talla total y la talla en posición sedente; y medidas en las extremidades inferiores y superiores, la longitud de la mano, entre otras. Con los resultados obtenidos se ha concluido que hay un componente indígena mayoritario.

Las dimensiones corporales intergrupales son heterogéneas según la población de que se trate; se encontraron diferencias notables al comparar a los indi-



En un buen desayuno siempre están presentes el pan y el café, Huauchinango.

viduos originarios del municipio de Cholula con los inmigrantes. Estos últimos resultaron más altos que los primeros, además de que los perímetros del brazo, muslo y pierna fueron más elevados en la población migrante, lo cual refleja la heterogeneidad biológica y las diferentes condiciones de vida de la población del valle de Cholula.

Los resultados de las características cefálicas fueron los siguientes: los individuos de las poblaciones de Cholula, San Nicolás de los Ranchos y Santa Isabel Cholula se catalogaron como mesocéfalos (cabezas ovaladas y redondeadas), hipsicéfalos y acrocéfalos (cabezas altas). Para el índice facial morfológico, los individuos de Cholula y San Nicolás de los Ranchos se clasifican como leptoprosopos (caras largas), mientras que los de Santa Isabel Cholula se clasifican como mesoprosopos (caras ovaladas).

Se observó que las características antropométricas de la población de Cholula muestran los diferentes mecanismos de respuesta adaptativa del organismo a los factores de vida poco favorables, lo

cual revela un costo biológico que representa el tipo de desarrollo social alcanzado.

LA HERENCIA GÉNICA Y EL MESTIZAJE

Entre los estudios realizados desde la antropología física en el estado de Puebla en población indígena y mestiza se encuentran los de carácter genético para establecer la homogeneidad y heterogeneidad de los grupos humanos del estado, ello con el fin de conocer las historias biológicas de las poblaciones escritas en sus genes. Muchos de estos trabajos se realizaron dentro del marco de proyectos de investigación en la Sierra Norte de Puebla y del Valle Poblano Tlaxcalteca. Los indicadores genéticos utilizados fueron:

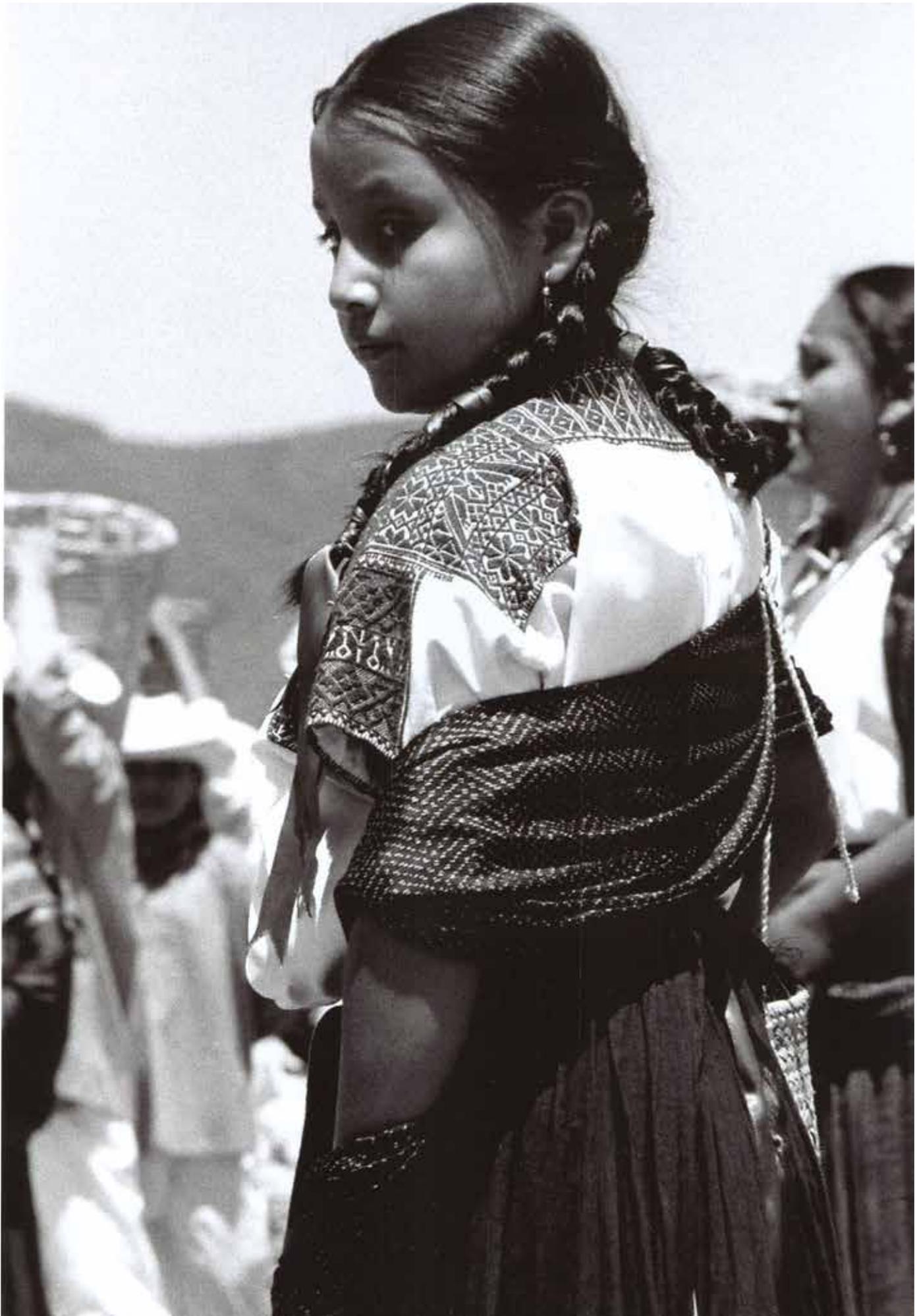
Dermatoglifos digitales y palmares. Los dermatoglifos se conocen comúnmente como "huellas digitales" y también se utilizan las huellas de las palmas de las manos. En el caso de los dermatoglifos digitales, se suelen agrupar de acuerdo con el tipo de figura: en presillas, torbellinos y remolinos; con base en esta clasificación se utilizan índices que permiten caracterizar a las poblaciones. Este



Quema del torito.



Niño ne-ivi davi con traje de fiesta, San Miguel Clavijero, Ixcaquixtla.



Jarabe ajalpense.



tipo de trabajos se suele utilizar con gran frecuencia dada la facilidad y el bajo costo de la recolección de la información. Se elaboraron cédulas dermatoglíficas, evaluación de discromatopsias y percepción gustativa de la Fenil-tio-carbamida en Caxhuacan, Jonotla, Tuzamapan, Cuautempan y Nauzontla, entre otros, con la finalidad de establecer los gradientes de mestizaje. Se encontró que Jonotla y Caxhuacan fueron los grupos totonacos con mayor mestizaje europeo, y de los grupos nahuas fueron los de Nauzontla los más mestizados.

Otros indicadores genéticos que han sido investigados por antropólogos físicos son los grupos sanguíneos ABO. Estos estudios establecen las frecuencias de los tres grupos sanguíneos en la población, basándose en las variaciones ya conocidas en cada grupo racial, en las que el predominio de ciertos grupos sanguíneos son más frecuentes en algunas poblaciones que en otras. Para afinar estos estudios se suelen emplear otros grupos sanguíneos, como el "Rh", el "C", "M" y otros antígenos sanguíneos como el "Kell Fy y Di", entre otros. Entre los estudios de proteínas sanguíneas, las más frecuentemente estudiadas son las hemoglobinas, en las que la anormalidad de estas proteínas en ciertas poblaciones es más frecuente y su presencia o ausencia nos permite encontrar patrones de mestizaje en algunos grupos. Las poblaciones estudiadas con estos parámetros son: Teopantlán y San Salvador Huixcolotla, además de la colonia agrícola Francisco Xavier Mina (Chipilo); esta última destaca por una tradición de asilamiento reproductivo. La deficiencia de la enzima "Glucosa 6-fosfato deshidrogenasa" es un indicador que permite evaluar relaciones genéticas con grupos de origen africano, entre los cuales la frecuencia de esta enzima es alta.

Las discromatopsias son un rasgo que se hereda, y se caracteriza por la imposibilidad del sujeto para distinguir ciertos colores. Entre los resultados obtenidos en estos estudios se encontró que el mestizaje en los grupos indígenas varía en grado entre los diferentes grupos y que el principal componente ajeno a los grupos indígenas que se encuentra en general es de tipo europeo, debido a procesos migratorios producidos por el colonialismo. En investigaciones realizadas sobre grupos sanguíneos y otros estudios serológicos se han encontrado resultados semejantes respecto al mestizaje, siendo éste mayor en los grupos amerindios estudiados en el territorio mexicano que en los de Estados Unidos, donde los patrones de flujo genético fueron diferentes, ya que en su caso el mestizaje no alcanzó la frecuencia que en México.

EL CRECIMIENTO DE LOS NIÑOS

El crecimiento es el aumento en masa corporal a expensas de la multiplicación celular, y el desarrollo es el proceso que conduce a la adquisición de nuevas funciones, aumento en complejidad y especialización de las células. La evaluación del crecimiento y de desarrollo corporal, así como de la maduración dental se han llevado a cabo en diversas poblaciones de escolares indígenas poblanos. Estos valores son instrumentos que permiten

vigilar y guiar la alimentación de las poblaciones, especialmente cuando las condiciones económicas y sociales no son óptimas. Es igualmente poderoso para estudiar el efecto de la organización política sobre el bienestar relativo de los diver-



Las condiciones actuales que enfrentan los pueblos indígenas han influido para que los varones participen a más temprana edad en las danzas, elemento de la identidad de los indígenas.



... sos grupos sociales, culturales y étnicos[...] así mismo ofrecen valiosas lecciones sobre la forma en que interactúa nuestra herencia vital con nuestra cultura.¹⁰

En lo referente a la evaluación del crecimiento y desarrollo de las poblaciones infantiles y adolescentes, comparativamente con los niños de la ciudad de México y los parámetros internacionales, se observa un deterioro en las condiciones físicas de la mayoría de los grupos explorados: nahuas, totonacos y mixtecos, desde el nacimiento, lo cual se refleja en el tamaño corporal.

Tanto el peso como la estatura tienen una clara relación con las malas condiciones socioeconómicas de las poblaciones, dado que el peso en relación con la edad mide el crecimiento global de la masa corporal y es un buen indicador del estado de nutrición que prevalece en una comunidad. El peso en relación con la talla refleja la adaptación somática a las condiciones de vida; y la talla o estatura total en relación con la edad nos provee información sobre el crecimiento previo. Por otra parte, la proporcionalidad corporal es la armonía que guardan entre sí los segmentos corporales.

Los niños crecen en situaciones adversas, de ahí que se incremente el porcentaje de desnutrición infantil. Los resultados demuestran que los niños de estas localidades presentan tendencias constantes hacia valores bajos en comparación con

¹⁰ J.M. Tanner, *El hombre antes del hombre*, México, FCE, 1986 (1978), p. 259.

PRÁCTICAS TERAPÉUTICAS DE LOS POPOLOCAS DE LOS REYES METZONTLA, ZAPOTITLÁN SALINAS

ABIGAIL GRIS*

EN LOS REYES METZONTLA, comunidad popoloca cercana a la ciudad de Tehuacán, aún se practica la medicina tradicional, pese a que existe una clínica de salud oficial. Esta medicina comprende un conjunto de prácticas y saberes que se transmiten de generación en generación por medio de una enseñanza divina que, a diferencia de la medicina facultativa, observa sus propios métodos de diagnóstico y pronóstico, así como causas de la enfermedad; además combina

en su saber un conjunto de conocimientos del entorno, del cuerpo y de la divinidad.

Esta medicina tradicional la desempeñan principalmente los curanderos varones, quienes, de acuerdo con su especialización, se dividen en: *parteros*, *yerberos*, *hueseros* y *limpiadores*. Sin embargo, un mismo curandero puede dominar varias especialidades. Los recursos con que cuentan para los diversos tratamientos son: plantas medicinales, minerales y medicina alópata. Es imprescindible anotar que cada vez que el curandero pone en práctica su saber ora a Dios para

“que salga bien”. Ellos se consideran instrumentos de Dios, porque sólo Él sabe si el enfermo va a sanar o no.

Los curanderos tienen formas especiales de aprendizaje. Existen dos procesos para aprender a curar. El primero de ellos se desencadena por medio de un sueño iniciático en el que se experimenta una muerte temporal; el don para curar lo otorgan una Virgen o un santo. Otra forma de transmisión de conocimientos es por medio de la observación: por lo general, para ir a curar, el curandero se hace acompañar de un niño o niña, que es su familiar y así lo va preparando

* Licenciatura en antropología social, Colegio de Antropología Social, BUAP.



El solar familiar de los nguiguà constituye un punto de reunión entre los integrantes de la unidad doméstica extensa, principalmente en el levantamiento de la cosecha, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez.

do para que cuando él muera, alguien ocupe su lugar.

Las prácticas que acompañan todo tratamiento terapéutico son las siguientes: *manteada*, técnica que se utiliza durante el embarazo y tiene la finalidad de acomodar el producto en una posición adecuada para que la futura madre ya no tenga molestias, además de que en el momento del parto la posición del bebé, con la cabeza hacia abajo, ayude a su rápido nacimiento. La *manteada* se realiza poniendo un rebozo en la cintura a la mujer; los extremos se cruzan y se jalan acomodando al bebé. En este momento empieza el trabajo del partero. Las mujeres embarazadas acuden a los curanderos desde que llevan cuatro o cinco meses de embarazo debido a que sufren algunas molestias como dolor de cadera o de vientre, o el bebé se encaja en el pecho; así el curandero procede a *mantearlas* para acomodar al niño y bajarlo.

El *baño* se realiza dos o tres días después del parto para ayudar al cuer-

po de la mujer a *cerrarse* y aumentar la producción de leche si es que la recién parida no tiene. En el patio de la casa se construye una pequeña casa con pirul y petates. Se excava un hoyo de treinta centímetros, donde se colocan carbón y leña y se enciende una fogata. Encima se atraviesan dos hierros y se agregan hojas de pirul. Previamente se hierve agua con romero, pirul, orégano, hierbas de estrella y pastora; alrededor del pequeño fogón se colocan petates y se vacía la infusión poco a poco para hacer vapor. Por espacio de algunos minutos, la mujer se coloca encima del hoyo, se sienta y se voltea para que el vapor recorra todo el cuerpo, empiece a sudar y saque todo el *frío* que tiene.

También se utiliza el *baño* cuando hay dolor de cuerpo, por *frialidad* provocada por “que uno está caliente en un lugar y sale destapado y el aire está fuerte”. El *baño* es muy parecido; el paciente primero se baña normalmente y después entra en la casa para recibir el vapor durante una hora o

más, si aguanta; después tiene que guardar reposo por un día.

Para realizar una *ventosa*, se calienta con alcohol un vaso de vidrio y se coloca en el cuerpo del paciente succionando su piel. Al escurrir el sudor se elimina todo el *frío* que tiene el paciente y que le causa dolor. Las *ventosas* pueden aplicarse de dos formas: en la primera se coloca un solo vaso que se va poniendo y quitando. En la segunda, la de *ventosas corridas*, se coloca una serie de vasos, uno tras otro. También se pueden aplicar cuando una mujer tiene amenaza de aborto; además de *mantearla*, se disponen *ventosas corridas* en la cadera y cintura durante tres tardes para sacar todo el *frío* que le provoca el dolor. Este tratamiento puede utilizarse en conjunto con el *baño* o el *masaje*; todo depende del remedio que desee usar el paciente.

El masaje lo utilizan principalmente los *queseros* y su herramienta principal son las manos, aunque también se ayudan con pomadas preparadas con

los establecidos para niños de la ciudad de México. Como demuestra una reciente investigación,¹¹ la importancia de los estudios de crecimiento radica en la necesidad de conocer de manera precisa el proceso de crecimiento en poblaciones específicas, cuyos resultados podrían servir de orientación en la toma de decisiones encaminadas a establecer medidas apropiadas para el mejoramiento de la salud y el estatus nutricional en las poblaciones infantiles, ya que la salud de una población se refleja claramente en el crecimiento de sus niños.

LA COMPOSICIÓN CORPORAL COMO INDICADOR DEL ESTADO NUTRICIONAL

Los datos de crecimiento pueden coadyuvar a reconocer y dar respuesta a los factores que influyen en la problemática del crecimiento y la maduración infantil en diferentes partes del mundo. Dado que la composición corporal es el conjunto de sustancias que integran el organismo de un individuo, tales como agua, grasa, hueso y músculo, se puede cuantificar a partir del índice de masa corporal (IMC), indicador que resulta de la relación entre el peso y la estatura, el cual nos permite

¹¹ Javier Rivera Morales *et al.*, "Características del estado nutricional y el crecimiento de la población infantil de Santa Catarina Tlaltempan", en Anabella Barragán *et al.*, *Santa Catarina Tlaltempan: una mirada antropológica*, ms., México, 2004. Investigación llevada a cabo en la población mixteca de Santa Catarina Tlaltempan como parte de un proyecto de investigación formativa de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

manzana, belladona, *ungüento 666* y *Vaporrub*. El tratamiento se realiza sobre un petate, donde se acuesta al paciente para sobarlo y tallar todo su cuerpo, principalmente la parte afectada. Al finalizar se aprietan con un lienzo la cabeza y la cintura.

Por medio de la *limpia* se diagnostica la enfermedad del paciente. Ésta se realiza con un huevo que se pasa por el cuerpo, desde la cabeza hasta los pies; el huevo debe ser *de rancho* o de *totola* para que no se quiebre. Después de haberlo pasado por el cuerpo se rompe en un vaso de agua. Según las formas que salgan en la clara y en la yema se determinará la enfermedad que se padece. Después de diagnosticar, el *limpiador* quema o arroja el huevo lejos de donde se haya realizado la *limpia*, y procede a indicar al paciente qué remedios deberá tomar o qué medicinas habrá de comprar. También se pueden diagnosticar y curar los *aires comunes*, los *malos aires*, la brujería y el *susto*, que son padecimientos muy

comunes en la población, para los cuales sólo el *limpiador* puede dar el mejor diagnóstico y curarlos.

La medicina tradicional es una práctica ancestral que en Los Reyes Metzontla se utiliza aún en combinación con la clínica de salud. Des-

afortunadamente ahora los curanderos son ancianos y casi no pueden trabajar. Las nuevas generaciones ya no quieren aprender o prefieren atenderse en la clínica, por lo que si estos conocimientos no se rescatan, tarde o temprano se perderán.



El Baile de la flor es una representación alusiva a la boda ne-ivi-davi, Atlixco.



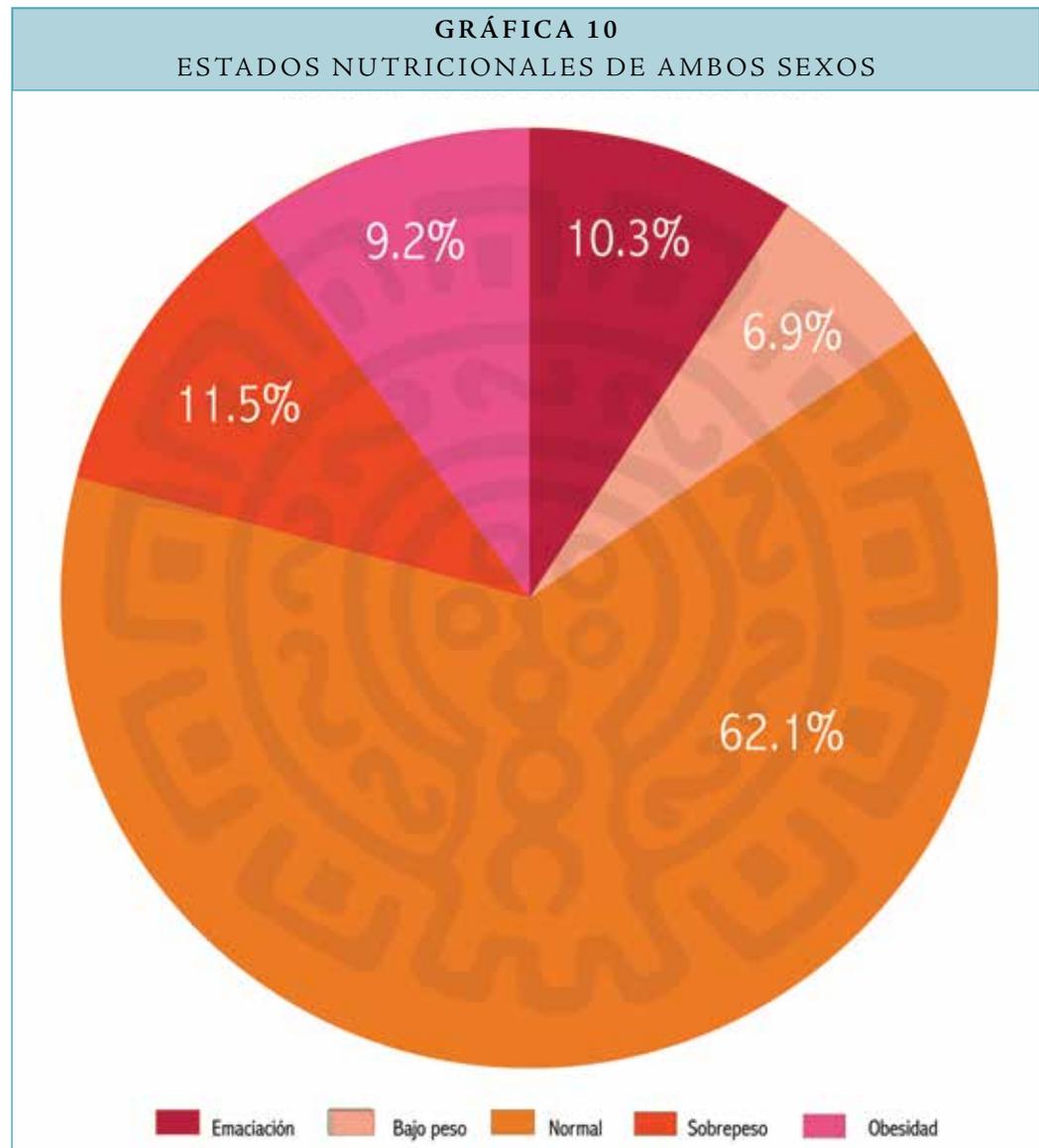
Las danzas son anfitrionas de la procesión.

conocer la cantidad de materia contenida en un cuerpo. Los resultados de este índice se aproximan al estado nutricional de la población y por medio de ellos se podrían prevenir enfermedades crónicas que aparecían a mayor edad.

Los estudios epidemiológicos poblacionales a los que se ha aplicado el índice de masa corporal (IMC: kg/m^2) han demostrado una asociación entre éste y la morbimortalidad. Además se considera que un índice ideal podría predecir enfermedades crónicas a mayor edad, si suponemos que el sobrepeso y la obesidad se asocian con hipertensión, enfermedades cardiovasculares y diabetes, entre otros males. El valor predictivo del índice de masa corporal en la valoración del sobrepeso y la obesidad en la niñez ayuda a identificar a los niños con altas probabilidades de llegar a padecerlos en estado adulto y, por lo tanto, de asociarse con estas enfermedades crónicas.

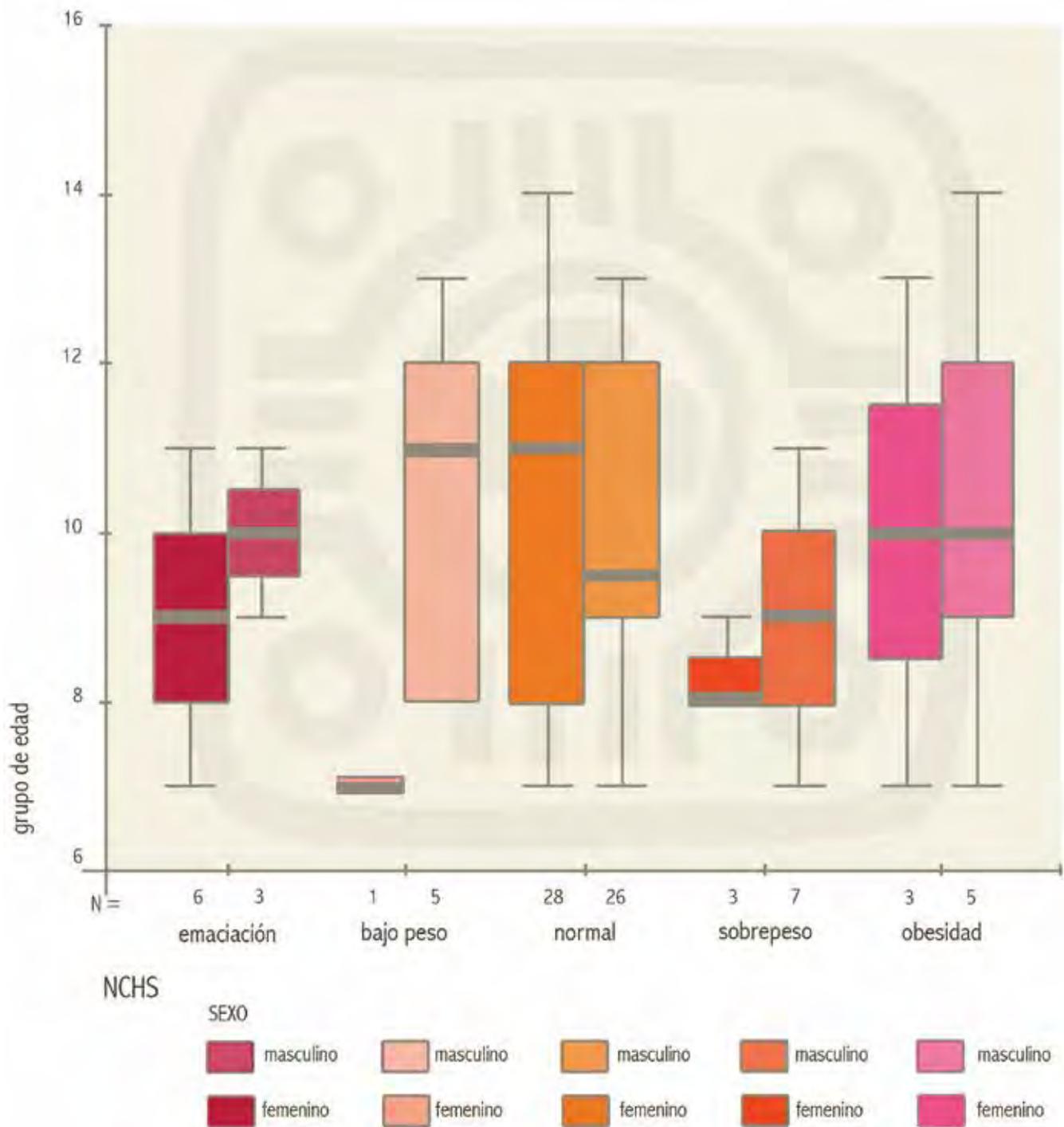
En una muestra que fue tomada en el municipio de Santa Catarina Tlaltempan entre 87 escolares de siete a 14 años de edad resultó que en la distribución de la población el estado nutricional es normal en 62.1% en lo referente al IMC, pero los estados de sobrepeso y obesidad suman 20.7% y el porcentaje de bajo peso y emaciación¹² fue de 17.2%. Asimismo se observa que si bien más de la mitad de la muestra es normal, cerca de 40% presenta alguna alteración nutricional (véanse las gráficas 10 y 11).

¹² Demacración: enflaquecimiento extremo.



Por otra parte, un detallado análisis muestra una diferencia por sexo: son más frecuentes el sobrepeso (15%) y la obesidad entre los niños (11%), en comparación con las niñas (7% en ambos estados nutricionales). En este grupo de estudio aparece el enflaquecimiento extremo o emaciación en 15% de las niñas y 6% en los niños, rubro que subraya la mayor proporción de niñas en ese grave estado (véase el cuadro 14).

GRÁFICA 11
PREVALENCIA SEGÚN SEXO Y EDAD DE LOS ESTADOS NUTRICIONALES DE LA POBLACIÓN ESCOLAR DE SANTA CATARINA TLALTEMPAN (2003)*



NOTA: La muestra total es de 87 individuos entre los 7 y los 14 años.

* Fuente: "Somatometría a la población escolar de Santa Catarina Tlaltempam, 2003", en Javier Rivera Morales *et al.*, *op. cit.*

CUADRO 14
ESTADO NUTRICIONAL DE LA POBLACIÓN ESCOLAR
DE SANTA CATARINA TLALTEMPAN POR NÚMERO
DE CASOS Y POR SEXO (2003)

Estado nutricional	Emaciación casos (%)	Bajo peso casos (%)	Normal casos (%)	Sobrepeso casos (%)	Obesidad casos (%)	Total casos
Femenino	6 (15%)	1 (2%)	28 (68%)	3 (7%)	3 (7%)	41
Masculino	3 (6%)	5 (11%)	26 (56%)	7 (15%)	5 (11%)	46
Total	9	6	54	10	8	87

En el trabajo de Javier Rivera *et al.*,¹³ se exponen los estados nutricionales de la población infantil, y se observa que cerca de la mitad presenta estados nutricionales adversos que ponen a los niños en riesgo de contraer algún tipo de enfermedad aguda o crónica. Los resultados mostraron que la relación entre niños y niñas respecto a los estados nutricionales que presentan puede deberse a que las prevalencias durante distintas edades suponen que el estado crítico de la población infantil se debe a una constante presión medioambiental que provoca falta de salud, lo que influye en su crecimiento. Las relaciones entre el infante, su sociedad y su medio ambiente se reflejan según su sexo, pues la proporción de obesidad y sobrepeso es mayor entre los niños; y el bajo peso y la emaciación (enflaquecimiento extremo) son mayores proporcionalmente entre las niñas. En estudios desarrollados en las localidades de Zacapoaxtla se observó que su mayor desarrollo económico y su alto grado de mestizaje se reflejan en un incremento en los patrones de crecimiento de los niños respecto a las demás poblaciones.

La maduración dental, que se analizó a partir del proceso de erupción de la segunda dentición en poblaciones nahuas de la Sierra Norte, demostró que si bien se perpetúa el patrón de erupción esperado para la especie a pesar del ambiente

¹³ *Idem.*



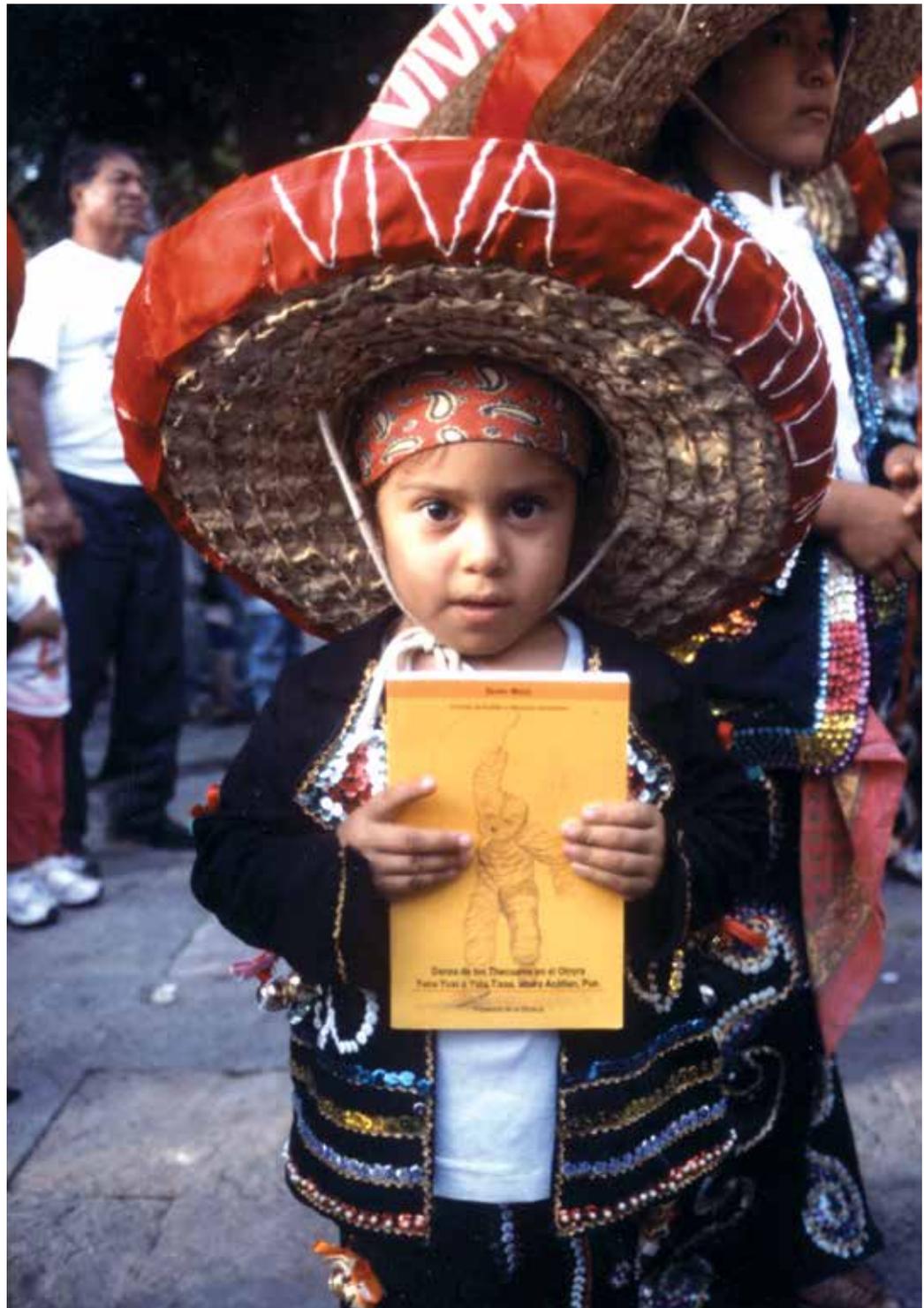
Niños nahuas jugando en el río, Tlacotepec de Díaz.



Baile de Los Quetzales.

adverso, queda por conocer si las estructuras anatómicas y los componentes de los tejidos dentarios se han formado adecuadamente, ya que se ha demostrado que la insuficiencia de nutrientes se relaciona con la malformación del tejido dentario.

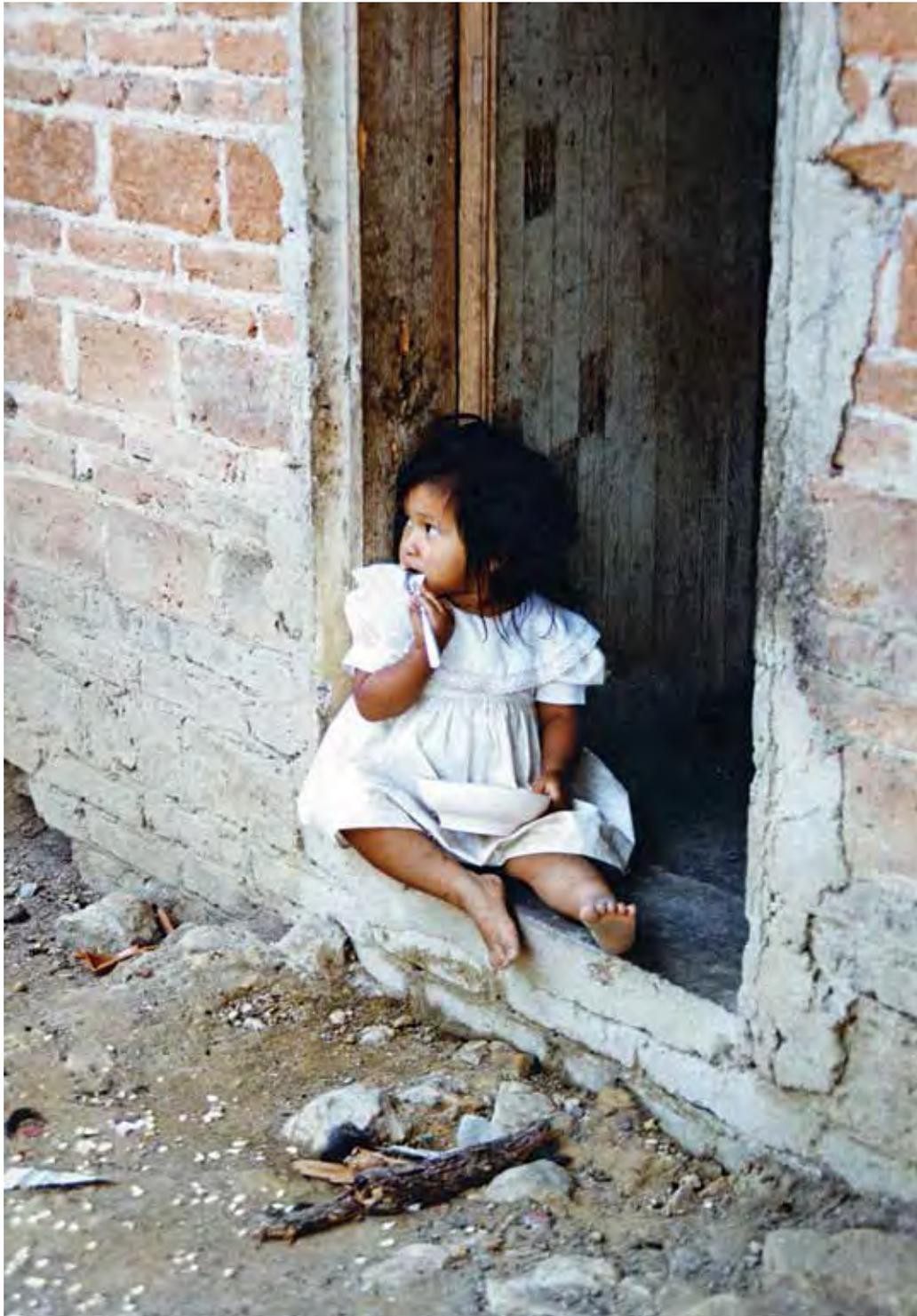
Hemos de anotar que la problemática de los trastornos del crecimiento dista de ser homogénea intragrupalmente. Ya ha sido documentado que las niñas se ven mayormente afectadas en su maduración y crecimiento, hecho que puede estar relacionado con factores de orden cultural, dadas por las construcciones genéricas, ya que a las mujeres se les descuida mayormente en su alimentación no sólo en la calidad de lo que se les provee, sino también por la intensidad de la actividad física cotidiana que desarrollan al encargarse de las labores domésticas consideradas “femeninas”, como asear la casa, lavar la ropa y los trastes, cocinar y hacer tortillas, acarrear leña y cuidar a los hermanos más pequeños, además de elaborar



Pequeño descanso del Tecuani, Atlixco.

objetos artesanales, como el tejido de palma y el bordado de textiles. No obstante, se les considera menos valiosas como fuerza de trabajo remunerado, de ahí que se privilegie el cuidado y la atención de los niños, que bien dedican un tiempo mayor al juego y al descanso, también intervienen en las labores del campo, acarrear leña, cuidan los animales de traspatio o de pastoreo y ayudan en el comercio. Esto último condiciona el abandono más frecuente de la instrucción escolar, ya que los niños se alejan de la comunidad y esto les impide concluir sus estudios. Por ello se empieza a observar que es más frecuente la conclusión de la educación básica entre las mujeres que entre los hombres.¹⁴

¹⁴ Sergio López Alonso, "Estado de crecimiento físico en escolares de Atla, Puebla", ponencia presentada en el XII Coloquio Internacional de Antropología Física "Juan Comas", Tlaxcala, 2003; Anabella Barragán Solís et al., *op. cit.*



Niña nahua de la Sierra Norte, San Miguel Tenango, Zacatlán de las Manzanas.



Recreación y compromiso, elementos indisolubles de la danza.

CONDICIONANTES SOCIOECONÓMICAS EN LAS CARACTERÍSTICAS CORPORALES

Entre algunas de las condicionantes socioeconómicas que inciden en las características corporales de los indígenas del estado de Puebla se encuentran: la distribución de la tenencia de la tierra en pequeñas parcelas o en grandes extensiones que trabajan con pocas manos; la erosión creciente de algunas tierras productivas; la topografía muy accidentada; la carencia de vías de comunicación, y la falta de organización entre productores.

Este desarrollo se da en forma desigual y con base en la coexistencia de dos formas productivas: la indígena y la capitalista, en un ambiente depauperado por la economía globalizadora,¹⁵ con el agravante del fenómeno migratorio, ya que si bien las remesas de los migrantes constituyen uno de los principales aportes económicos para la manutención de muchas familias, se exagera la problemática del abandono de la producción agrícola de subsistencia, con la consiguiente dependencia del consumo comercial de los productos de la dieta tradicional.

Ante la ausencia del padre migrante, aparecen con mayor frecuencia los hogares con jefatura femenina: mujeres que se dedican a elaborar productos comerciales, como artesanías de palma, textiles, papel amate y a vender diversos objetos en los mercados municipales, lo que ocasiona el abandono del cuidado de los hijos y de la producción de hortalizas y frutas de temporada en los huertos familiares, con lo que se vuelve más monótona la alimentación.¹⁶ Pero esto no ocurre en todos los casos. Es frecuente también que las mujeres continúen cuidando a sus hijos y con la ayuda de éstos mantengan los huertos familiares y la producción de maíz y frijol en sus parcelas, según se ha hecho milenariamente, como refiere la autora del siguiente fragmento acerca de la cotidianeidad en San Miguel Acuexcomac:

A pesar de la ausencia de los hombres, no han dejado de sembrar sus campos. Empezaron a organizarse con sus parientes, el padre, el hermano, el cuñado, dando a medias los terrenos o pagando el trabajo del yuntero para cosechar a fin de año maíz y frijol. No es únicamente que desconfíen de la llegada puntual de los dólares, sino que demuestran un interés, un apego a la tierra, a los ejidos, única herencia para los hijos, que muchos migrantes ya no sienten. Año tras año, las mujeres preparan los terrenos para la siembra, cada vez hay más incertidumbre sobre el éxito de su trabajo, cada vez es menos el maíz que logran arrancar a esas tierras pedregosas... es muy común que ellas describan su nueva condición diciendo "ahora soy hombre y soy mujer".¹⁷

¹⁵ Lauro González Quintero, "Recursos para la supervivencia de añejas tradiciones: los huertos familiares en la Sierra Norte de Puebla", ponencia presentada en el *XII Coloquio Internacional de Antropología Física "Juan Comas"*, Tlaxcala, 2003.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Antonella Fagetti, "Mujeres abandonadas: desafíos y vivencias", en Dalia Barrera Basols y Cristina Oehmichen Bazán (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, México, GIMTRAP/UNAM, IIA, 2000, p. 123.



La música de Puebla

THOMAS STANFORD*



INICIÉ MIS INVESTIGACIONES SOBRE LA MÚSICA DE PUEBLA EN ABRIL DE 1996,¹ y desde entonces he salido una o más veces cada semestre en compañía de mis alumnos del Taller de Etnomusicología.² He visitado el estado varias docenas de veces, generalmente con una duración de dos semanas en cada ocasión. Nuestra intención ha sido documentar la música que hemos rastreado hasta en los más remotos rincones de la entidad. Esas pesquisas nos han hecho regresar a varios pueblos, en los cuales hemos encontrado notable riqueza musical. Tal ha sido el caso, especialmente, de los municipios de Pantepec en la Sierra Norte, y de San Felipe Otlaltepec, en la Mixteca, adonde hemos acudido en repetidas ocasiones.

LAS TRES REGIONES MUSICALES

Existen tres regiones musicales en el estado de Puebla: a) la Sierra Norte, b) las faldas de los tres volcanes: Popocatepetl, Iztaccíhuatl y la sierra de La Malinche, en los valles centrales, y c) la Mixteca y el Valle de Tehuacán. Se distinguen por sus repertorios y por los conjuntos musicales que les son característicos. A continuación nombraremos los pueblos indígenas que hemos investigado de las diferentes regiones. En la Sierra Norte, los pueblos totonacas de Tatoxca, Zacapoaxtla; Santa Elena Cuautempan, Cuautempan; Cuetzalan del Progreso; Pantepec; Mecapalapa, Pantepec; Hueytlalpan; Olintla; Zaragoza; Zongozotla. De los nahuas: Ixtolco de Morelos y Totomoxtla, Cuautempan; Huitzilán de Serdán; Cuautemazaco, Zacatipan y San Andrés Tzicuilán, Cuetzalan; Atempan; Tepango de Rodríguez; Santa Elena Cuautempan, Cuautempan. Entre los otomíes, el municipio de Pantepec: El Pozo, Acalmancillo, Tenexco e Ixtololoya. Y con los tepehuas, Mecapalapa, municipio de Pantepec.

En las faldas de los volcanes hay toda una serie de pueblos *nahuas*, principalmente en dos costados del Popocatepetl: de los municipios de San Nicolás de los Ranchos (Yancuitlalpan, San Mateo Ozolco, Santiago Xalitzintla y San Lucas) y de Tochimilco (La Magdalena Yancuitlalpan, Zacatempan y San Antonio Alpánocan), con un pueblo vecino del municipio de Atlixco (Coyula).

* Doctorado *Honoris causa* en museología por la Universidad Anáhuac del Sur.

¹ Para entonces con el apoyo de la oficina del gobernador del estado, Manuel Bartlett.

² Que dirijo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) del INAH.

Hacia el sur, estuvimos con los mixtecos de Santa María Chigmecatitlán y Santa Catarina Tlaltempan, del distrito de Tepexi; y hacia el suroeste, en el distrito de Acatlán de Osorio, Santo Domingo Tonahuixtla. De popolocas, trabajamos en los pueblos de San Felipe Otlaltepec y San Vicente Ferrer Coyotepec, éstos en el distrito de Tepexi de Rodríguez. También investigamos por el mismo rumbo en el pueblo nahua de Santos Reyes Huahuatlauca, y en varios pueblos con población mayoritariamente mestiza, como Santa María Molcaxac, Tepexi, San Hipólito, Tepeaca; y al sur de Tehuacán, Chilac.

INVESTIGACIONES EN LAS COLINDANCIAS DEL ESTADO

Cabe mencionar que disponemos de datos que han proporcionado algunos trabajos llevados a cabo en pueblos de los estados circundantes a Puebla antes de 1996 y que aportan datos que vienen al caso en la presente reseña. En 1970 se hizo una incursión entre los otomíes de la Huasteca veracruzana, cuando se pudo llegar al pueblo de Otatitlán del municipio de Tlachichilco. Yo ya había realizado investigaciones en dos pueblos otomíes hidalguenses en 1958: Tlachichilco y Otatitlán, y esa investigación fue la que nos impulsó a la alta Huasteca años más tarde. Aunque nuestra intención era llegar también al pueblo tepehua de Pisaflores, entró un norte y no fue posible atravesar los barrancos para lograrlo. Se tomaron datos entre los totonacos de Papantla, Veracruz, en el mismo año. Entre 1959 y 1961 se documentó la música de Xoxocotla, Morelos. Entre 1983 y 1990 se trabajó en varios rumbos del estado de Oaxaca entre pueblos mixtecos,

La música, fiel compañera de las danzas.





La banda es imprescindible para las procesiones festivas, sobre todo para llevar las flores de las diferentes hermandades a la iglesia, Xayacatlán de Bravo.

principalmente del municipio de Cocolián de las Flores, distrito de Juxtlahuaca; la región de Guelatao, y en las inmediaciones de Tlaxiaco. Menciono las fechas porque, dada la evolución de los estilos y géneros, hay que tener siempre presente la época en que se recopilan los datos.

Como ya indicamos, nuestro propósito en la elección de los mencionados pueblos poblanos ha sido hacer una cobertura amplia del estado con el fin de encontrar sus peculiares repertorios musicales.

LA SIERRA NORTE

Fuera de algunas regiones tropicales costeras, esta parte del estado de Puebla es la única que, según he podido observar, disfruta de una precipitación pluvial plenamente adecuada para la agricultura; aparte de esto, las tierras de la región son fértiles. Lo que ha perjudicado este panorama ha sido el crecimiento demográfico, pues en la actualidad los campos agrícolas de los jóvenes no tienen extensiones adecuadas para el sustento de sus familias. Esto —aunque tardíamente si se compara con el altiplano del centro de la República— hasta recientemente está ocasionando un éxodo de los lugareños económicamente activos rumbo al Norte, algo que a mi entender está dando al traste con las culturas étnicas.

Por otro lado, la íntima convivencia de cuatro etnias en una región relativamente reducida ha homogeneizado los estilos de sus expresiones musicales. En general los instrumentos son los mismos: la ubicua guitarra quinta, también llamada *huapanguera*, y el violín. En casi todos los pueblos de cualquiera de estas etnias encontramos *sones huastecos* o *huapangos*, aun cuando los sones propios suelen llamarse *sones de costumbre*. Estos últimos tienen la particularidad de que no se cantan, y supongo que no sería muy apropiado para el repertorio propio de una identidad étnica el cantar en un idioma que no fuera el suyo.

En general, cada *son de costumbre* tiene una función concreta establecida en algún rito. Además, según los tepehuas, cada son “habla” —es el violín el que tiene esta función—. Creí haber encontrado este rasgo también entre los otomíes de Otatitlán, Veracruz, cuando así lo afirmó un informante, pero no me dejó del todo convencido.

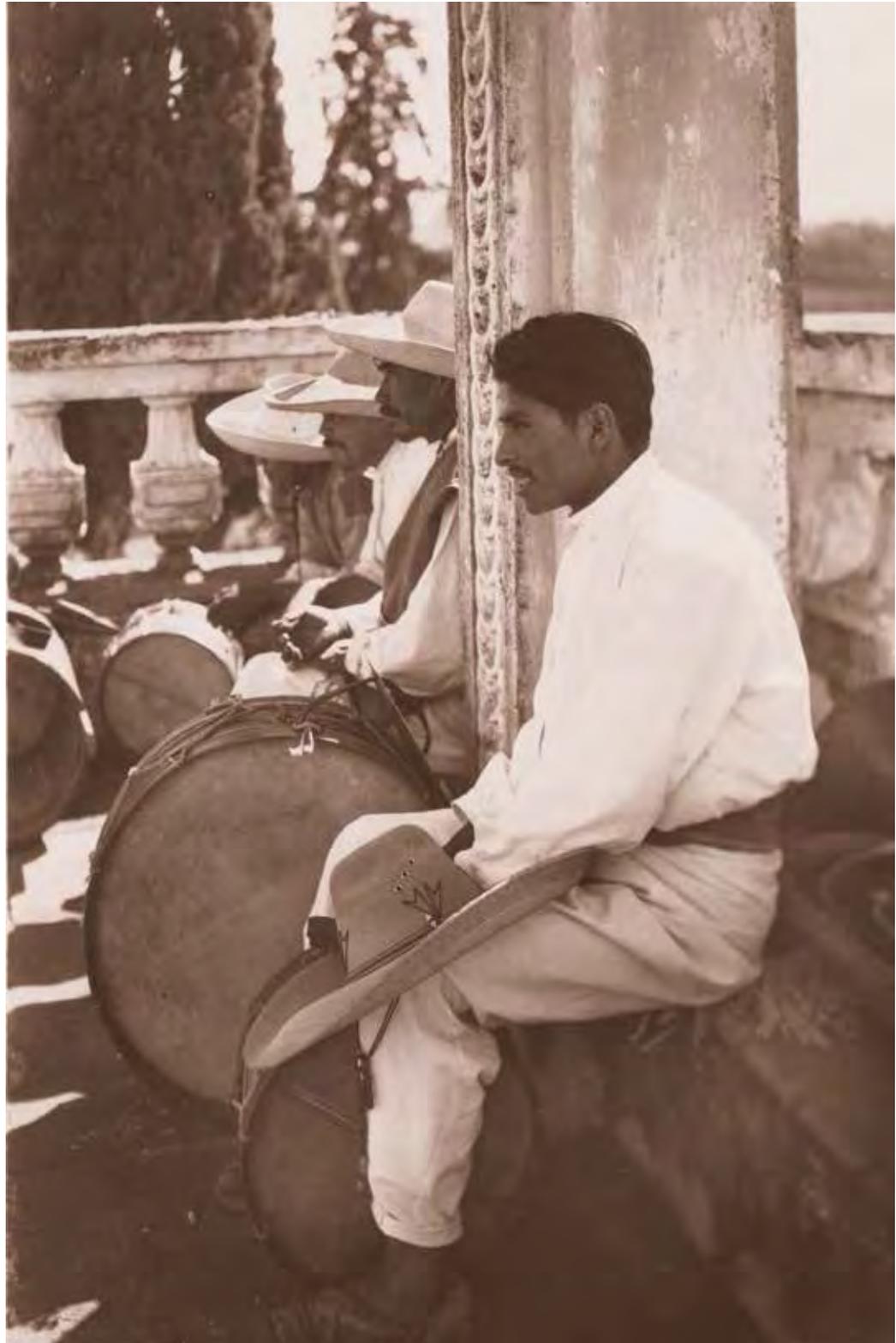
Si bien la música de estas etnias es superficialmente homogénea, los ritos en los que interviene son propios de cada grupo. Considero que la fuerza motriz de la evolución musical la constituyen las influencias que entran en cada etnia provenientes de los otros grupos con los cuales tiene contacto: no encuentro orígenes internos para el proceso evolutivo más que el permanente interés humano por renovar las cosas propias. Así, por ejemplo, la música de un grupo nahua de alguna parte de la República tendrá más elementos comunes con la música de sus vecinos que con la de otros grupos nahuas de distinto rumbo. Parece que, de manera análoga a la evolución de las lenguas, la evolución musical requiere unos cinco siglos para llegar a una identidad distintiva; así que casi lo único que suelen compartir los grupos nahuas de todo el país es el *Xochipitzáhuac*, supongo que porque éste forma parte de un rito peculiar de dicha etnia. Ya indicamos que aun cuando la música de cada grupo de la Sierra Norte puede parecerse a la de las otras etnias de la región, perviven los ritos de épocas más remotas. Si algo puede ser milenario



Los festivales folclóricos estatales mantienen vigente la idea romántica del indígena ne-ivi davi, Atlixco.

en una cultura son las tradiciones en torno a los ritos. Las tradiciones musicales, en sí, son mucho más recientes.

Las danzas de la región son *Cierre de Carnaval*, *Los Españoles*, *Huehuentones*, *Los Negros*, *Los Patrianos*, *Tejoneros*, *Los Toreadores* y *Los Vaqueros*, entre los nahuas. Entre los totonacas conocimos *Los Juegos*, *Matachines*, *Moros*, *Los Negritos*, *Los Patrianos*, *Quetzalines*, *Sacansón*, *Santiagueros*, *Tejoneros*, *Tocotinas*, *Los Toreadores* y *Los Voladores*. Hay buen número de danzas compartidas por los nahuas y los totonacos: *Los Negros (negritos)*, *Los Patrianos*, *Los Tejoneros* y *Los Toreadores*. Debe haber más, pero desde luego no visitamos todos los pueblos de la sierra. No podemos decir que cada una de las danzas sea exclusiva de una etnia en particular; es más, creo que por



Músicos (con tambora).

una danza específica no se debe sobreentender que hay un rito determinado, sino que la danza se habrá incorporado a un rito que es propio de cierta etnia.

No encontramos danzas otomíes ni tepehuas en Puebla, sino sólo *Cierre de Carnaval*, que entre los miembros de la primera etnia tiene ribetes de danza (es más escándalo que danza organizada o ensayada). Entre los otomíes de Otatitlán, Veracruz, municipio de Tlachichilco, encontramos la *Danza de San Miguel*, que se bailó en la fiesta de este santo.

Entre los totonacos encontramos una danza en la que apreciamos rasgos únicos, tras los más de 40 años que hemos andado en el campo: *Los Santiagueros*, del pueblo de Pantepec (ilustración 1), que nos ha llamado fuertemente la

ILUSTRACIÓN 1
LOS SANTIAGUEROS. PRINCIPIO DEL SON 4

Pantepec, Puebla

Flauta

Tambor

Fl.

Tamb.

Fl.

Tamb.

Fl.

Tamb.

etc.

etc.

Transcripción de Thomas Stanford



Banda de guerra tradicional.

HISTORIA DE VIDA DE UN MÚSICO MIXTECO DE SANTA CATARINA TLALTEMPAN

MARÍA DE J. BRITO* Y MARCELA FLORES*

EL MÚSICO QUE NOS RELATA SU vida nació hace 72 años en Santa Catarina Tlaltempan. Habla el mixteco, estudió hasta tercero de primaria y tuvo ocho hijos; actualmente padece de diabetes y vive con su esposa y dos de sus hijos. Ha practicado la música como una tradición familiar de tres generaciones en la Banda Zaragoza. Refiere cómo empezó a tocar música su abuelo, miembro de la primera generación que él recuerda:

* Licenciatura en antropología física, ENAH.

En el año cinco mi abuelito fundó bandita y no tocaba con notas, no más lírico, y pensó que no era bueno así... Invitó a un maestro de San Pedro Azcachimilpa. Allá es otro idioma... en nuestro idioma lo nombrábamos *Yacuica*, que significa 'chiquihuite'. De allí vino el maestro. En el año diez empezaron a solfear mi abuelito y mi tío. Taban solteritos, fue por el año veinte que estudiaban nota, empezaron a tocar una pieza antes no se tocaba sí melodía: tun tara, tun tara, tun tara, tun tara... Ni se entiende cómo era; ahora ya hay marchitas,

pasos dobles, varias cositas. Tengo un papelito, factura hay... que compré saxofón alto amarillo... le costó treinta pesos. Él vivió hasta cincuenta años.

Es una zona seca en donde las cosechas son de temporal y escasea el trabajo en el campo. Los hombres se dedican a la música como un medio de subsistencia económica. Su padre continuó la tradición:

Ya cuando estaba mi papá con ocho años empezó a tocar saxofón, que le enseñó mi abuelito. Y

atención. En la Fiesta de San Juan Bautista, que es la patronal del lugar, hicimos una grabación de ella. Observamos en un momento dado —en el quinto episodio de la danza (= quinto son)— que el flautista³ se notaba frustrado y molesto, se paró de su banco y caminó hasta la orilla del área de danza, e hizo gestos para que los danzantes siguieran las evoluciones que él les indicaba en el *son*. Así nos dimos cuenta de la rara estructura melódica de la música, que, al parecer, *habla* en totonaco y, como una posible consecuencia de este hecho, no tiene compás.

Está documentado tal fenómeno entre los tepehuas de Pisaflores, Veracruz —en la alta Huasteca⁴—, y también entre los tzotziles de Zinacantán, Chiapas.⁵ Me pregunto si este rasgo podría relacionarse con la filiación mayense que comparten las tres lenguas. He logrado comprobar que hubo contacto entre los mayas yucatecos y los chontales de Tabasco hacia finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX, en una monografía inédita: *Música maya de Quintana Roo*. ¿Habría contacto en la Colonia entre los totonacos y los tepehuas de la Sierra Norte y sus parientes establecidos más al sur?

³ Ésta fue la primera ocasión en que encontré que un músico étnico le decía “flauta” a su instrumento, mismo al que en otras latitudes siempre se le llama “pito”, según mi experiencia.

⁴ Véase Charles Boilés, “Tepehua Thought Song”, en *Etnomusicología* XI, núm. 3 (septiembre), 1967.

⁵ Véase Gary Gossen, *The Chamulas in the World of the Sun*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1974.



Danza de santiagueros, Tlacuilotepec.



Las bandas ne-ivi davi son indispensables en la vida ritual de los mixtecos, lo que les da a los músicos una importante influencia en la comunidad, Petlalcingo.

por necesidad, y no hay quinto, empezó clarinete, tocaba violín y era cantor. Vísperas fiesta celebraba con violines, se cantaba y tardaba como dos horas. Ya iba mi papá; también iba a concursar a Puebla; ahí tenía yo tarjeta, pero se perdió. En el año treinta casó y fue tesorero municipal; enseñaba en casa y de hay garró como director. Así empezó bandita.

Los niños son también parte importante de este poblado; desde pequeños participan dentro del núcleo familiar en la música. Se podría decir que ésta es su única distracción y entretenimiento:

Yo nací en año treinta y uno. A los seis años, chiquito, comencé la tamborita. Íbanos por los pueblitos allí a tocar... empecé también lírico. En el año cuarenta empecé a estudiar la nota y también me enseñaron a tocar violín; porque aquí en mi pueblo se acostumbra a tocar con "pas-

torcitas", que decimos Año Nuevo y Nochebuena. Bailan y ahí tocaba yo una marchita. Ahí tenía yo trece años cuando garré trompeta.

En este pueblo la mayoría de sus habitantes participa en las festividades religiosas de todo el año; la unión, la cohesión y sus interrelaciones giran en torno a ellas. La música es importante para casi todo, desde llevarle las mañanitas a la Virgen hasta acompañar los novenarios en su honor. Las bandas de música, pues ya se han formado varias, acompañan estas tradiciones:

No, no hay fundamental, porque no son como nosotros. Desde mi abuelito empezó de aquí salieron en año cuarenta y nueve, y en año setenta y seis salieron dos bandas. Yo toqué con señor de Ixtaquistla, que mi abuelito lo ocupaba como mediarío, todavía vivía mi mamá. Luego en enero entrábamos las clases y se enfermó y murió en el año cuarenta y dos. Ya no me man-

daron, ya nada más me quedé así. Luego se volvió a casar mi papá a los dos años con otra. Ya pues, en el año cuarenta y nueve murió, garré yo banda, ya había ido a Zacapala con un maestro cantor sacerdote, exigía que aprendiéramos solfeo, cuando se ofrece tocar una obrita.

Desde que tomó a su cargo la banda para organizarla e integrarla, surgieron algunas situaciones, como en todo trabajo, y por la necesidad y el gusto aprendió a tocar varios instrumentos:

Cuando empecé ya tocaba trompeta, luego trombón o bajo; bajo es el grande, o trombón de émbolo, y clarinete. Enseñaba también compañeros, tres veces me pasó así, llevaban mis instrumentos. Gracias a Dios que no llevaron estos últimos, volvimos a levantar la bandita puros sobrinos. Salió pior, perdieron mis instrumentos, varias cositas, bajo grande. Días anteriores sembraba, yo tengo pocos

Es curioso que la danza de este nombre que se ha documentado entre los totonacos del pueblo de Mecapalapa, del mismo municipio de Pantepec, no comparta esta organización melódica, teniendo la estructura típica de los sones indígenas de Mesoamérica, desde el istmo de Tehuantepec hasta Aridoamérica: una melodía corta que usualmente comprende dos frases que se repiten en alternancia para la duración de cada son. Me parece probable que los sones de Mecapalapa no se comuniquen verbalmente en totonaco.

Otra danza que se asocia con esta etnia es la danza de *Los Voladores*. Ninguno de los pueblos que hemos visitado cultiva esta danza en la actualidad, por lo menos como rito, aun cuando Lourdes Arizpe la documentó en el pueblo de Zacatipan —pueblo nahua— en la década de los setenta del siglo pasado, cuando el presidente municipal de Cuetzalan citó a los músicos de este pueblo y les prometió transporte de ida y vuelta desde su pueblo, pero los dejó varados después de su actuación.⁶ Seguramente los propósitos de la danza en Cuetzalan no eran rituales, sino más bien para el beneficio de intereses económicos locales. Hay voladores actualmente en Cuetzalan, pero al parecer bailan únicamente para el turismo.

También en Pantepec presenciamos otra danza que siempre se nos ha antojado exótica: *Sacansón*, que se acompaña de violín y arpa; este segundo instru-

⁶ Véase Lourdes Arizpe, *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, México, Instituto Nacional Indigenista (Pre-sencias, 9), 1990.

centavos y compré bajo grande, ése es el que llevaron. Y ora que ya no tengo fuerza pos toco clarinete, que es el que tiene menos fuerza. Todo día acompaño, porque de noche con grupo, así ya no aguanto tocar. Todos conocen en pueblitos; anterior íbanos aquí un pueblito, aquí San Andrés y luego Tenayuca, Los Santos Almolonga, Huehuetlán El Grande, aquí Cuayuca, Cuetzala, así, y ora dondequiera, hasta Oaxaca, Tabasco, México. Antes no, ora salen porque conocen, gustan melodías, tocan cualquier melodía, dan gusto.

A pesar de ser un pueblo con muchos músicos, la tradición original y el futuro de la música se están perdiendo. En un principio, como ellos dicen, sólo se interpretaban oberturas o valsos:

Hay oberturas y valsos de Wagner, Rossini, Beethoven, cancioncitas mexicanas, pero aquí ta descomponiendo; es cuando ahí noso-

tros llamamos serenatas, cuando una banda y otra alternan. Allí se tiene que tocar oberturas. Pasó un año en fiesta, ya nomás taban tocando puras canciones, como si juera un baile; ya nada más; ya casi no les gusta escuchar oberturas, ya nada más quieren música bailar. Hay unos que sí conocen, que sí comprenden, que yo los enseñé, todos los que algunos que tan tocando la siguen. Para componer quiere tiempo.

Para llevar a cabo la actividad de la música es necesario contar con los instrumentos que se requieren, lo cual implica una inversión económica que van reuniendo con esfuerzos; asimismo necesitan establecer relaciones para ser contratados:

Ora vamos comprando gracias a Dios pa obra grande. Hace falta como treinta elementos como tocan ora mis chavos, pa escuchar bien. Tengo timbalitos pero nomás

medianitos, así, de pedal para bandita. Contratan los que saben tocamos en pueblos; vienen contratar-nos, cualquier persona viene.

Ser músico proporciona significado e importancia a su vida, pero esta actividad sólo la han desempeñado los hombres; las mujeres no participan:

Músico significa por la descendencia, así vino, así vamos siguiendo, como dice el señor cura: es don de Dios, don que Dios nos dio. Es bonito, pero es trabajoso andar; gracias a Dios ahí vamos. Tuvimos accidente, estuvo muy feo, gracias a Dios me salvé; tuve que pagar funcionarios, el carro señor de Molcaxac, curar a los que resultaron, muchos. Era el año noventa y dos, ocho mil pesos pagué hospital, aquí, Molcaxac. A fuerza querían firmara yo, tengo que pagar que están bien o no se alivian. Llevaron a Tepexi, dijo agente: este señor es güena gente. Otra vez dejamos

mento es excepcional en la Huasteca (ilustración 2). Musicalmente tiene el rasgo curioso de que la mano derecha del arpa dobla la melodía en el violín. Comparte con la mayoría casi absoluta de los sonos mesoamericanos la estructura en forma binaria: de dos frases cortas, cada una de las cuales se repite antes de pasar a la otra: AABBAABBAA... El doblar de la mano derecha del arpero al violín da una sonoridad especial a estos sonos, mientras que la mano izquierda lleva los bajos en negras constantes.

Hemos presenciado también esta danza en el desierto de San Luis Potosí, donde la grabamos con los pames de Santa María Acapulco. Ahí el instrumento al que le decían “violín” seguía la mano derecha del arpa, pero en octava alta, con un sonido que se asemejaba a un *violino piccolo* o acaso a un rabel: timbre delgado, penetrante y superagudo.

En general, las danzas están en plena decadencia entre los pueblos investigados; me parece que es una consecuencia de la falta generalizada de recursos económicos para la organización de las fiestas; y del éxodo de los varones económicamente activos para tratar de hallar su fortuna en el Norte.

En Huitzilán de Serdán y en Cuautemazaco encontramos cantos en náhuatl: *xochipitzáhuac*, que se emplean en las bodas. Elías Sema Hernández, de Cuautemazaco, compone estos cantos; pudimos grabarlos y también copiar la letra de algunos de un cuaderno suyo:

cosas en Santa María: bajos, instrumentos, allá garraron nuestras cosas, ya no regresaron, nosotros quedamos sin nada, quería reclamar pero padre Bruno no déjalo, Dios sabe, dice. Travé con hijos: me quiero salir de banda; no, sigue, lo quiere banda, tu abuelito, tu papá y ora tus muchachos, sigue en ella. Sí quisieron mis hijas porque no enseñé, pero son mujeres, más trabajoso, cuando andamos así desvelados, y qué tal cuando se casan, ónde van estar, por eso no enseñé. Tengo ora una nieta, ya acaba escuela y ora quiere estudiar música.

Dentro de la familia la enseñanza de la música ha sido un factor muy importante; ha trascendido desde los hijos hasta los nietos de nuestro músico, y se han ido integrando como miembros de la banda:

Hijos cuatro tocan, mayor barítono y trombón, otro tuba, otro corno. Hijo más chico como dos años

apenas ta dirigiendo; empezó seis años, toca trompeta es que lleva la melodía. Yo me gustaba que salieran pa sacerdotes, pero no; nietos

cuatro ya tocan trompeta, flauta, clarinete; apenas tan prendiendo tocar también, da flojera estudiar solfeo y nota.



Retrato en Atoyatempan (músicos y mujeres con rebozo oscuro).

TZICUILEÑA

*Ixcuac sepa nimitzelnamic
ixcuac nexhua nimoyoliluix
pane tehua nimitzonitac
tzicuileña nexniquelnamic.
Ixcuac nexhua nimitznamiqui*

ILUSTRACIÓN 2

SACANSÓN, PRIMER SON. PARA COLOCAR UNA FLOR (SON DE COSTUMBRE)*

Totonacos de Pantepec, Puebla

Transcripción de Thomas Stanford

* N.B. Parece que este son en realidad no tiene compás fijo; hay tan sólo un movimiento constante de corcheas. El compás de 12×8 fue elegido en parte para que las barras del compás hicieran resaltar esta falta, que sospecho surge del hecho de que la flauta "habla". Entonces, el son no tendría más compás de lo que posea el totonaco hablado. Se notan breves elementos melódicos que se repiten una vez sin notas intermedias, y sospecho que éstas son las órdenes a los danzantes para la conducción de la danza.

*nimoquetza nimitzonitztoc
 ixcuac niyohuix nipolihuiti
 huan texhua tinechua litztoc.
 Nimoquetza comateno
 nicanita tzicuileña
 huan nexhua ya niohtachiac
 taca tietoc tiopantemo.
 Tzicuileña niquelnamiqui
 xuan sayo nimoyolilhuix
 tzicuileña nicnexnequi
 huicas quiya no caxtic.
 Quemex nex nicnequisquia
 max nexhua no nimocxihua
 nimocxihua tzicuileño
 para cuali nimitznonotzas.
 Amo queman nimocxoctiaya
 excoc tonal nimitzelnamic
 xcoc tonal nimitzelnamic
 Ixcuac pehuac nimocxoktia.*

En Huitzilán de Serdán encontramos a don Juan Bonilla Martínez, músico invidente que grabó para nosotros varias canciones en español, entre ellas *El novio pobre*, una *canción habanera* por su ritmo y compás que acompañó con un bajo quinto (más o menos lo mismo que una guitarra quinta huasteca = huapanguera, pero creo que este instrumento no se emplea sin un violín). Durante más de 45 años de trabajo de campo sólo he logrado grabar unos seis ejemplos de este género, que estuvo de moda todavía a finales del porfiriato (ilustración 3). Don Juan la tocó con mucha elegancia, pulimento y afinación y con toda la elasticidad de compás que le es peculiar.

EL NOVIO POBRE

Yo soy muy pobre, pero te adoro,
 y si tú me amas seré feliz,
 no con riquezas, ni con tesoros,
 pues yo no cuento ni con veliz.

Una casita junto a un arroyo
 es la que tengo para los dos,
 es la ca un palo, pero lo que el oro,
 es mi tesoro que Dios me dio.

Como recaudo tomate y chile,
 y frijolitos hay por allí,
 hay refrondosos los quintoniles
 que crea que te ame, son para ti.

No hay una mesa, no hay una silla,
no hay una cama ni un buró,
sólo un petate todo agujerado
que me han prestado para tú y yo.

No hay una mesa, ni una silla,
no hay una estufa, ni un comal,
sólo un metate y una olla mocha,
una olla mocha y nixtlamal (sic).

Y si tú amas a la pobreza,
que en algo imitas a nuestro Dios,
yo siempre amando a tu belleza,
así seremos felices los dos.

ILUSTRACIÓN 3

EL NOVIO POBRE. CANCIÓN HABANERA

Autor: Juan Bonilla Martínez

Tempo rubato
♩ = 60 *col violino ad libitum*

Baritone

Guitarra

Yo soy muy po-bre, pe-ro te_a - do-ro,

5
y si tu me a-mas se-ré fe - liz, no con ri - que-zas ni con te-

10
so - ros, pues yo no cuen-to ni con ve - liz. Etcétera...

Transcripción de Thomas Stanford

Entre los otomíes y tepehuas documentamos la existencia de “ritos”, así denominados por ellos. En Mecapalapa nos grabaron uno para curar a un enfermo. A uno de mis alumnos se le había declarado un catarro y éste nos sirvió de pretexto para solicitar los servicios de doña Mónica Quirino Francisco. Los tepehuas de este pueblo tienen fama entre los habitantes locales —indígenas o no— por sus dotes curativas. El alumno se alivió en el acto.

En Acalmancillo, entre otomíes, pudimos arreglar la celebración de un rito de la Santa Rosa (= la mariguana) que se llevó a cabo para asegurar el bienestar del mismo pueblo. En 1970 había yo presenciado este mismo rito entre los otomíes de Otatitlán, Veracruz —ahí llamado *Sones de las flores*, que son *sones de costumbre*—. Por entonces el chamán me escondía atrás de la choza donde se celebraba el rito para fumar la hierba; pero en el año 2000 no supimos de su empleo.

Los chamanes de Acalmancillo hacen peregrinaciones hasta de ocho días a cuevas que conocen y en las cuales hacen sus plegarias por la buena salud y las cosechas abundantes en su pueblo. Hay allí fuertes conflictos en cuanto a su música, pero figuran entre los más conservadores de los que hemos encontrado en años recientes.

La única banda que hallamos en la Sierra Norte era de los otomíes de El Pozo, municipio de Pantepec. La grabamos en el quiosco de Pantepec, pueblo donde había sido citada para tocar en una boda.

EL CARNAVAL POPULAR URBANO EN LOS BARRIOS DE PUEBLA: EL TESTIMONIO DE UN HUEHUE DE ANTAÑO

NANCY CHURCHILL*

CADA AÑO SE CELEBRA EL CARNAVAL en los barrios y colonias populares de la ciudad de Puebla. Sin embargo, esta práctica sociocultural pasa inadvertida bajo la sombra de su famosa contraparte en el pueblo de Huejotzingo, donde las calles se llenan del humo de los mosquetes de los suavos, turcos, zapadores y zacapoaxtlas, participantes en las obras de teatro que representan. En la ciudad capital el carnaval es baile, música y convivio. Conforman las cuadrillas la

figura masculina del *huehue*, la primera dama, que es la maringuilla, y un grupito de diablos. Durante los tres días previos al miércoles de ceniza y el domingo siguiente, las cuadrillas deambulan por las calles de sus barrios, parándose para bailar frente a las casas y tiendas de los que “cooperan” con unos pesos para los músicos y para los refrescos de los bailadores.

Esta práctica cultural mezcla elementos prehispánicos y europeos. Por ejemplo, los *huehues* —o “viejos” en náhuatl— representan a los hacendados de antaño, y la maringuilla es la Malinche, doña Marina, que

guiaba a Hernán Cortés. Los *huehues* llevan capas que se parecen a las de los hidalgos, pero están bordadas con lentejuelas y chaquiras, lo que les da la apariencia de una capa emplumada de la élite mexicana. Los *huehues* adornan sus sombreros “tejanos” con altas plumas de avestruz de color, otro elemento prehispánico. Aunque hoy día muchos bailan con música de teclado, antes bailaban con la guitarra, el violín, el contrabajo y la chirimía.

Serafín Capilla Orea era un *huehue* en su barrio nativo de El Alto en los años treinta del último siglo. Su historia personal es representativa de

* Profesora-investigadora del posgrado en sociología, ICS y H, BUAP.

LAS FALDAS DE LOS VOLCANES, EN LOS VALLES DEL CENTRO

Esta región del estado de Puebla es una extensión de la de Tlaxcala, en donde reside el grupo mayor de nahuas. Su música más característica es la llamada Música Azteca, que documenté en los años sesenta del siglo pasado en el estado de Tlaxcala y en San Miguel Canoa, Puebla.

Los instrumentos que emplean son un “teponaztli” (*recte huéhuetl*), una tarola y una chirimía. El instrumento azteca por excelencia de este grupo es el *huéhuetl*, pero desconocemos hasta ahora las razones por las cuales le dicen *teponaztli*. Los huicholes de Jalisco lo tienen por *tepu*. Los nombres de los instrumentos musicales frecuentemente se asocian con algún rito entre las músicas del mundo, y una causa de semejante mudanza de nombre puede ser consecuencia del cambio de uno de los instrumentos empleados en tal rito. Así, por ejemplo, hay flautas o clarines que se asocian con los soldados romanos en las procesiones de Semana Santa de diferentes etnias mexicanas —chontales de la costa de Oaxaca, choles de la sierra de Tabasco, mixtecos de la costa de Oaxaca—, instrumentos a los cuales les dicen “chirimías” porque supuestamente ésta era la dotación original.

La chirimía es un instrumento cuya fabricación es difícil. A mediados de la década de los años sesenta del siglo pasado, el etnomusicólogo alemán Dieter Christiansen investigó al respecto entre los nahuas de Tlaxcala y Puebla, y me



Totonacos, “Danza de negritos”, Tlacuilotepec.



Músicos tradicionales.

la de los miles de integrantes de las 15 cuadrillas que siguen “saliendo” cada año, tres generaciones después de don Serafín. Su nieto, Mauro Capilla Morales, es uno de los cuatro encabezados actuales de la misma cuadrilla: La Original Cuadrilla de *Huehues* del Barrio de El Alto. “Escuchemos” las palabras de don Serafín:

Mis datos... distan más o menos de 1930, porque yo nací en 1921... Por la edad de siete años me comencaron a endilgar sobre el carnaval unos familiares que vinieron a radicar aquí al barrio del Alto, que fueron la familia Aguirre. Todos éstos era una familia muy grande como de unos... aproximadamente unos 20, este 25 familiares puros, casi puros hombres... Su oficio de ellos fue... vender carbón aquí en la ciudad. Entons ellos se comenzaron a organizar... la cuadrilla.

Antes nadie se animaba porque decían que... [el carnaval] era una promesa que tenía uno que hacer...

cumplir los siete años que comenzaba uno a salir. Porque si no le pasaba a uno varias cosas... Entons, a veces por el temor de eso, pues decía: no, yo no le entro... porque a la mejor no cumplo la promesa.

Entons desde esa época se formaron varias cuadrillas aquí en los barrios. En el barrio de Santa Anita, en San Antonio, en... Santiago, aquí por Zaragoza. Venían... otras cuadrillas de aquí de San Felipe... y San Aparicio. Bajaban todas esas cuadrillas y andaban aquí en la ciudad... cada año, bailando. Siempre... han cooperado los vecinos porque... se les paga.

Entons éste ha sido el sistema que se ha venido evolucionando sobre la convivencia de que no ha muerto, la tradición... del... barrio del Alto.

Fui encabezado varios años. A veces no quería uno... porque también son gastitos que originan y pérdida de tiempo. Inclusive... muchos obreros perdieron su trabajo por salir, por no dejar morir

la tradición del carnaval. Casi la mayor parte de los que salían eran trabajadores... obreros de... aquí de la fábrica del Rosario... Inclusive ahí es donde trabajaba. Y otros muchachos que ya le digo a usted, los despidió... y... de ahí... varios no querían arriesgarse a convivir, a echarse ora sí que el cargo de... encabezados de la cuadrilla.

Acerca de las “cooperaciones” de los vecinos, don Serafín explica que

casi lo que se recolecta se paga la música, todo lo que se necesita. Inclusive el sobrante [se usa para]... una comida hasta donde sea lo más posible buena. Con sus familiares y todo. Y les ponen pues también unos conjuntos de música para que pues disfruten.

En la cuadrilla de nosotros... se hacía... el convivio el día... miércoles de ceniza. O sea el remate, mejor dicho... Nos explicaba que teníamos que ir porque aquí en la...

comentó con asombro que las chirimías que iba encontrando en las manos de sus informantes nahuas tenían la misma construcción, con agujeros sobre el pabellón, que había visto entre los curdos de Irak. He de mencionar que hoy día estos magníficos instrumentos ya no existen; los que encuentro en la actualidad están torneados en una madera que parece ser pino, con pabellones y columnas de aire reducidos y, en consecuencia, carentes de la tremenda sonoridad y el sonido penetrante propios de los que encontraba hace unos 40 años. Se desconoce cómo llegaron a las manos de los músicos mexicanos aquellos instrumentos de ébano, de fina factura. ¿Se fabricaban en México? Y entonces, ¿por quiénes? Y ¿por qué ya no se construyen así en la actualidad? Tal vez futuras pesquisas esclarecerán estas cuestiones.

Lo que hemos encontrado de la Música Azteca desde 1996, nos parece estar en franca decadencia. Las chirimías ya no tienen aquella hermosa sonoridad. En el siglo xvi se publicaron bandos respecto a su empleo en las iglesias de México porque no era posible celebrar misa con semejante estruendo en un lugar encerrado (son instrumentos para el aire libre, como también lo es la banda filarmónica). Todavía a principios del siglo xix las chirimías iban a la cabeza de las procesiones desde Santo Domingo hasta la Catedral Metropolitana de México cuando los egresados de la Universidad iban a recibir sus títulos. Existe en el Archivo de Música de la Catedral Metropolitana el manuscrito de una obra para dos chirimías compuesta expresamente para estas procesiones.

Parroquia de la Cruz llamaban antiguamente a las diez de la mañana, todas las iglesias... nos mandaban que fuéramos a tomar ceniza... tomar este las cenizas como todos los demás. Entons vea usted las esposas de los encabezados se veían obligadas a convivir [y ayudar]... en la casa donde se iba a hacer el remate. A tortillar, a moler... hacer la comida, para darle a los que convivieron en el Carnaval a bailar... Se hacía todo el día miércoles de ceniza... Iba uno a tomar ceniza y luego al mediodía ahí está, el baile y la comida.

Sí... era... riguroso... la vestimenta. Camisa blanca larga, chaleco, pantalón de filtro... pantalón... de casimir, y las plumas... Siempre en El Alto, siempre dicen que los *buehues* son muy hasta elegantes hasta pa' bailar... Hasta tienen un ritmo de baile no sé si lo ha visto que es más. Porque ahorita... la música también que actualmente acompañan aquí a los muchachos

aquí en El Alto ya no es la auténtica que se oía... Los primeros músicos ya eran señores grandes... eran... dos hermanos, uno se llamaba... Paz y el otro se llamaba Delfino. Y éstos eran los únicos que sabían tocar el auténtico baile del Carnaval... Tocaban *La Muñequita*, *La Estrella* y todo. Ahora veo *La Estrella*... pero no, no, no da el tono que debía de tener. Mejor dicho, el ritmo, que llevaba antes... Tocaban con batería, tocaban con banjo, tocaban la chirimía que le dicen, o sea clarinete, tocaban el contrabajo, ese sí no ha muerto, porque desde un principio comenzamos a tocar eso, la guitarra, el violín... Eran siete o ocho instrumentos más o menos que tocaban en esa época.

Para integrarse en una cuadrilla, dice don Seraffín:

les hablaba uno, les decía uno a los encabezados:

—Denos chance, voy a salir de aquí un año o salgo este año. Tengo mi ropa.

Lo que le decía uno al encabezado:

—¿Tienes tu ropa? No vayas a venir con camisas cortas ni nada —así le hacían— ni de huaraches, no, sino que puros zapatos.

Desde entonces se hacían cuatro ensayos... Sí, tenía que ver para que se fijara. Para que ahí se le advertía:

—Mira, si no vienes a ensayar los domingos y si quieres entrar y luego luego, si no bailas bien te sacamos, ¿sí?

Es que de veras, tenían una cosa rígida ellos mismos, propiamente, para el bien del grupo y de que ellos estuvieran presentables, tanto bailando como ante el público que los veía.

Todos los bailes tienen su nombre. Ahorita nomás tengo la primera parte, la segunda parte, este... y... *Los Puentes*, *El Jarabe Inglés* y *Las Cuadrillas*, *La Garrocha*, *La*



Músicos.

Es un instrumento de ascendencia persa y recibe diversos nombres en el mundo musulmán, como *zurna*, *saunay*, etc.; en la península ibérica se le conoce como *churumela*, de donde deriva el nombre en español. Sirve todavía entre los fieles musulmanes para señalar las horas desde las torres de las mezquitas. Su función es la de anunciar y tal suele ser el caso todavía en México, por ejemplo, con la música azteca: suple a las campanas de las iglesias durante la Cuaresma y la Semana Mayor, e incluso sustituye a las campanitas de los acólitos durante la Consagración de la misa en esta época del año.

El *teponaztli* es un tambor de un solo parche que descansa en el suelo sobre tres patas y que tiene la altura de la cintura del músico que lo ejecuta. Se hace sonar con fuertes golpes propinados con grandes baquetas acojinadas.

Grabamos música de chirimía en San Mateo Ozolco, en una procesión de Corpus Cristo por las calles del pueblo. En 1963 observamos que en una procesión en San Miguel Canoa iban a la cabeza dos de estos instrumentos, uno de ellos articulado.⁷

Volvimos a encontrar un grupo con este instrumento en el pueblo mixteco de Santa María Chigmecatitlán. De moderada calidad, los músicos mixtecos se colocaban en la sombra de un árbol al fondo del patio trasero de la casa del mayordomo, también en la fiesta de Corpus Cristo como en San Mateo Ozolco. No

⁷ Armado con dos tramos de tubo que se embonaban.

Muñeca... Nomás que como ellos hablaban en mexicano veía usted que ellos en mexicano la cantaban... y se hincaban y le rezaban así, como que lloraban... Nomás que ya le digo a usted, como ellos hablaban en mexicano no les entendía usted qué cosa es lo que decían... *La Estrella*, que ahora veo que también la sacan...

El barrio del Alto antiguamente eran tres jacaloncitos que había, no había placita. Todo eso era tierra de tepetate, ahí es donde vendíamos carbón y leña por montoncitos. Y ya ahí en los jacalones se vendía semilla, se vendía verdura. Era como mercado... poniendo sus tablas de uno o costal... Y el carnaval se hacía siempre así del Portalito abajo, el remate. Entonces... llegábamos del diario... en el puente de San Francisco y de allá, para entrar en la noche al Alto, venían tocando la canción ésta, *La Morenita*, que se baila con la garrocha...

Y así, aquí hacíamos el remate que le decía era que, como éramos

hartos, se hacían casi dos cuadrillas... Usaban unas cuartas así de este tamaño... que decíamos chicotes, los que se tronaban. Entons antes gritaba uno y nomás sonaban los chicotes y oía usted: Ahí vienen los *huehues*. Y ahí va la gente...

El remate que se hacía... se agarraba uno a chicotazos. Bueno, hacía uno el intento pero siempre tronando el chicote nomás. A los pies de uno, eh. Porque no se daba uno

de cuartazos. Nomás que hacía uno la pantomima de que se peleaba uno entre sí. Ése era el remate... Ahí es cuando quemaba uno al diablo.

El remate era en la noche, el martes de carnaval. Ya el domingo, que era la octava, ya no se bailaba. Este, ya nomás... llegaba uno y cada quien se iba para su casa. Se despedía uno ya hasta el otro año. Pero ya habían convivido con la cuadrilla.



nos fue posible hacer una grabación de estas músicas, pero el repertorio era plenamente identificable con el de los nahuas.

Otro repertorio de particular interés que encontramos fue de canciones en náhuatl. Documentamos singulares ejemplos con don Andrés Castro, quien tocaba el violín y cantaba, con el acompañamiento de don Policarpio Sandoval Aparicio al bajo quinto. Grabamos con ellos un bello ejemplar del *xochipitzáhuac*.

En Tochimilco documentamos ejemplares del corrido zapatista —repertorio morelense de la Revolución— y supimos de las incursiones de combatientes desde el vecino estado.

MIXTECA Y VALLE DE TEHUACÁN

Danzante indígena toca una flauta y tambor durante una ceremonia en el estadio Olímpico Azteca, Puebla.

El repertorio distintivo de estas regiones lo ejecutan las bandas filarmónicas y las hay muy buenas. En realidad las mejores corresponden a tres o cuatro





En viernes santo la matraca anuncia la muerte de Jesucristo. El luto impide, como en otros pueblos indígenas, tañer las campanas, Santo Domingo Tonahuixtla.

pueblos y a dos etnias. Las hay mixtecas de Santa Catarina Tlaltempan y Santa María Chigmecatitlán —los pueblos mixtecos más septentrionales de la República— y popolocas de San Felipe Otlaltepec y de San Vicente Ferrer Coyotepec, un pueblo con bandas menos arraigadas. Más al sur, en las cercanías de Acatlán de Osorio, está otro pueblo mixteco de donde se derivó la población de Chigmecatitlán a finales del siglo XVIII, Santo Domingo Tonahuixtla, que tiene otra banda.

También acudimos a varios pueblos nahuas, entre ellos San Gabriel Chilac, que tiene toda una tradición de orquestas. Al sur de Acatlán, Chila de las Flores —cuyos pobladores proceden originalmente de Chilac— tiene una banda femenil de jovencitas en edad escolar, a la cual se han comenzado a integrar últimamente elementos masculinos de la misma edad “porque tienen más fuerza”.

En San Felipe nos comentaron sobre la diferencia entre los estilos de las bandas del norte de la Mixteca y del sur. Por un lado, las bandas del norte tienen un elevado número de elementos formados en el Conservatorio de Puebla, y la relación entre éstas y el mencionado conservatorio se remonta al siglo XIX. Una consecuencia es que las bandas allí tocan partes instrumentales (= “papeles”). Más al sur las bandas tocan líricamente. Los maestros que han preparado a los músicos de estas últimas provienen del vecino estado de Oaxaca. Tocaban casi sin armonía y la mayoría de los instrumentos se dedica a la melo-

LA DANZA DE LOS LOCOS EN SANTA ANA TEPEJILLO

ROSALBA TADEO*

SANTA ANA TEPEJILLO ES UNA comunidad mixteca perteneciente a Petlalcingo. Durante la noche del 24 y el transcurso del 25 de diciembre tiene lugar la danza de los Locos. Para ello los hombres, jóvenes y adultos, se disfrazan de “Vieja” y “Viejito”, principalmente, y bailan al ritmo de la música de banda de viento.

El atuendo de Vieja, que imita el vestuario de las mujeres, en los últimos años ha sufrido cambios. Es posible distinguir el tradicional y el moderno; el primero consta de

un vestido de una sola pieza (confeccionado por la costurera local), un fondo o enagua, trenzas largas adornadas con anchos listones de llamativos colores, rebozo negro y huaraches. Anteriormente la enagua y la blusa bordada de manta reemplazaban el vestido. El vestuario moderno incluye faldas cortas y blusas entalladas, zapatillas, medias, bolso y sostén, entre otros accesorios. Con el atuendo de Vieja se usa una máscara de cartón que exagera los rasgos femeninos; pómulos y labios muy rojos. Los adultos usan el atuendo tradicional y los jóvenes el moderno.

El vestuario del Viejito incluye pantalón y camisa de manta, cobija, bastón, huaraches y sombrero. Los rasgos de un anciano se reflejan en la máscara: bigotes blancos, un solo diente, grandes cejas blancas y arrugas. Utilizan accesorios como la palma sobrante del tejido del sombrero, un morral, ollas, cazuelas, y huesos de chivo o cuerno de buey, entre otros elementos.

El “Apache” o *Pachi* es un personaje que aparecía hasta apenas hace pocos años. Últimamente se le ha visto muy poco. La única prenda de su atuendo es un *short* o pantalón corto. Lleva la

* Alumna de posgrado, CIESAS-Sureste.



Volador de Cuatempan.

día, mientras que uno o dos (generalmente, una “tuba”, *recte* sousafón, a solo) tocan los bajos.

En San Felipe se ha instalado una escuela de música con el apoyo del Conservatorio de Puebla, el Instituto Nacional Indigenista (INI) y la presidencia municipal local. Durante nuestras estancias en el pueblo, el maestro llegaba día con día procedente de la ciudad de Puebla; arribaba hacia las 5 de la tarde y daba clases hasta bien entrada la noche. Tenemos entendido que ahora hay un segundo maestro. Dudamos que en las décadas venideras haya suficiente demanda de músicos en la región para justificar la existencia de esta escuela.

En Santa Catarina, el maestro Guilibaldo Zaragoza Aguilar me pidió que elaborara un proyecto para la formación de otra escuela en su pueblo. Hacía esta petición porque faltaban algunos elementos en la banda que dirige, la de los Castillo, y le interesaba que se mantuvieran intactas las tradiciones de su pueblo. Elaboré un plan en el que se solicitaba a la presidencia local las instalaciones indispensables para una “escoleta” de esta naturaleza; se le pedía al INI la reparación de algunos instrumentos y la eventual reposición de algunos pizarrones, gis, etc., y al maestro Guili, que prestara sus servicios haciéndose cargo de la escoleta a cambio de la mitad del sueldo de un maestro de aula de la SEP de nivel primaria mientras duraran de las clases (tres o seis meses, según la organización, los horarios, etc.). Le entregué el documento a finales de 1999, pero no tengo noticias sobre la respuesta del instituto.



Totonacos, Los voladores, Tlacuilotepec.



El repertorio y la calidad de las bandas en la Mixteca son elementos de competencia entre las comunidades que mantienen una reciprocidad ritual, Santo Domingo Tonahuixtla.

cara pintada con carbón y una pluma que sobresale por la parte de atrás de la cabeza. Este personaje corría entre los Locos y de pronto emitía fuego por la boca.

También hay Locos que usan máscaras con rostros de monstruos y animales, y ropa vieja combinada con cualquier elemento útil para representar al personaje. Los Locos tratan de hacer una buena representación, por ello cambian la voz de acuerdo con el personaje que encarnan; los que van vestidos de mujer hacen una voz bastante aguda, los Viejitos una voz temblorosa.

Con anticipación los varones buscan vestidos, faldas y blusas; lo ideal es conseguir los de la novia o la pareja. El momento de la transformación ocurre entre gran hermetismo y secreto. Los lugares en donde cambian su vestimenta pueden ser alguna casa o el bosque.

Los Locos bailan solos o en parejas al compás de la tambora, forman círculos en el escenario al ritmo de *La Raspa*, *La Cucaracha* o *El Torito*, entre muchas otras melodías tradicionales. En los descansos platican con la gente asumiendo la identidad del personaje. Entre éstos podemos mencionar al “doctor”, al “bolero”, y al “rociador” (persona que carga una bomba para fumigar), entre otros. Las Locas aluden a lo sexual y obsceno.

En ciertos momentos del baile hacen breves representaciones como la del “toro”, donde algún Loco usa los cuernos del animal, que sostiene con ambas manos colocadas en la frente, da patadas hacia atrás e intenta cornear a cualquiera que esté a su alcance. Alguien más toma una prenda para provocar y esquivar al animal, mientras los otros intentan quitarle los cuernos. La boda es otra representación en la cual participan

Locos con atuendos de novio y novia; alguien personifica al cura y realiza la ceremonia de casamiento. Con gran solemnidad dicen el sermón, la bendición y hasta los besos; después los novios levantan las manos para el baile de la *Víbora de la mar*. La danza transcurre entre bromas, risas, cervezas y aguardiente.

Entre los espectadores, por un lado vemos a las mujeres adultas, acompañadas de sus hijas y niños pequeños, y por otro, a los jóvenes los adultos. Todos se divierten y disfrutan, ríen y comentan; tratan de adivinar al actor detrás del disfraz. Los familiares del Padrino —el padre de la niña que arrulla al Niño Dios el 24 de diciembre y que se ocupa de la comida y bebida para los Locos y músicos— participan en el baile, el cual finaliza después de ocultarse el sol.

Este tipo de proyectos sigue los lineamientos de la escoleta tradicional de varias partes de la República manteniendo sin modificación las tradiciones locales. Brinda apoyo financiero, ya que en la actualidad en los presupuestos municipales no se les asignan los recursos que permitirían la continuación de la tradición, como fue el caso en el pasado. Sobre todo resulta más económico este proceder, que no obliga a construir instalaciones permanentes ni a otorgar becas a alumnos que provengan de otros pueblos. Se haría una escoleta en el mismo pueblo cuando la falta de músicos indicara la necesidad, contando en lo posible con el apoyo de las autoridades municipales locales.



Tambor de carnaval, Ixtololoya, Pantepec.



Volador, Huauchinango.



Músicos popolocas, San Francisco Otlalteyec, Puebla.

DANZAS DE ACATLÁN: LOS TECUANIS Y EL BAILE DE LA FLOR

EFRAÍN CASTELÁN Y PASCUAL MARTÍNEZ*

DOS SON LAS DANZAS PRINCIPALES de Acatlán de Osorio que se están impulsando en las comunidades mixtecas de Tepejillo, Petlalcingo y San Jerónimo Xayacatlán, por mencionar sólo algunas: los *Tecuanis* y el *Baile de la Flor*.

La *danza de los Tecuanis* de Acatlán constituye una versión de una danza ampliamente difundida que incluye el jaguar como elemento principal. Se le puede encontrar principalmente en los estados de México,

* Profesores normalistas, Acatlán de Osorio, Puebla.

Puebla (*tecuan*, *huehue*) Morelos, Michoacán, Guerrero (*tlacoleros*) y Chiapas. En general las variantes de la danza del jaguar o *tecuanis* tienen como fin primordial la captura de este animal al que se considera dañino para el ganado de los campesinos o de los hacendados.

Esta danza representa la lucha que libran dos hacendados que, siendo rivales por lograr la supremacía de la región, unen sus esfuerzos para acabar con los jaguares que se comen el ganado de la zona del Viejo Lucas y el Viejo Moranchi. En la representación van al frente de dos filas, se-

guidos de un grupo de personas que los acompañan en una cacería para matar al jaguar. Atrás de los viejos siguen los distinguidos con los grados de Primero, Segundo y Tercer puestos, posiciones a las que todos aspiran. Luego continúa el resto de *tecuanis* o *coleros*, quienes se forman de acuerdo con su estatura.

En un principio los *tecuanis* usaron ropa confeccionada con cueros o pieles de animales para protegerse de las garras de estos felinos. Después de la llegada de los españoles comenzaron a usar calzón, camisa de manta con bordados diversos y el

San Felipe es uno de los pueblos más pobres de entre los que me ha tocado investigar. A finales de 1999 contaba con una población de 2029 habitantes, incluyendo a los niños. Sin embargo, un músico contó doce bandas filarmónicas. No todas cuentan con sus elementos de planta, por lo que su director se ve en la necesidad de buscar a los que le faltan cuando recibe un encargo de trabajo. Probablemente tan sólo cuatro o cinco tengan sus elementos comprometidos. Sin embargo, considerando que por lo menos debe haber unos 16 músicos en una banda completa, es impresionante el caso.

Chigmecatitlán tiene cuatro o cinco bandas también. Es un pueblo “fantasma” cuyo aspecto es el de un pueblo de unos 10 000 o más habitantes, pero la mayoría de sus casas están deshabitadas, muchas de ellas de fina factura, pero han sido construidas para el eventual retorno de sus dueños, acaso en su vejez. Tiene una población flotante que suele residir en toda la costa del Golfo desde Xalapa, Veracruz, hasta Chetumal, Quintana Roo, y que se dedica mayormente a la elaboración y venta de dulces poblanos. La población fija alcanza aproximadamente 800 personas. En Chigmecatitlán no pasa un sólo día sin que haya por lo menos una procesión con el acompañamiento de una banda. Algunos de los músicos de las bandas locales suelen trabajar fuera; pero cuando se aproxima una fiesta patronal o algún compromiso importante —tal vez en un pueblo vecino—, se les convoca a tocar, y tienen que llegar, so pena de pagar una multa. Fueron capacitados como músicos a expensas del pueblo o



Marimberos.

de la caja de una banda, y de ello deriva su compromiso con la banda a la que están adscritos.

José Antonio Ochoa Cabrera ha documentado las historias de algunas de las bandas en este pueblo.⁸ Encontró que una se constituyó de una “Sociedad Filarmonica” en 1899. En esa fecha el párroco local compró los instrumentos originales y mandó a los primeros integrantes al Conservatorio de Puebla a capacitarse. Había también una orquesta y en la actualidad hay una que toca en las misas de importancia. El párroco guarda una colección de partichelas de obras que se han interpretado en el pasado, de la cual me permitió levantar un inventario.

Algunos integrantes de las bandas del norte de la Mixteca tienen empleo en la Banda de Guerra del Ejército Mexicano, en la de la Marina, en la del Gobierno del Distrito Federal, etc., y no cabe duda de su excelencia. En el archivo municipal de San Felipe figuran documentos relativos a las actividades de estas bandas. El más antiguo que encontré fue el citatorio a una “banda de guerra” local —presumo que para acompañar un desfile militar— para que tocara en Tehuacán en el año de 1842.

Klaus Jäcklein comparte con otros investigadores la hipótesis de que los popolocas podrían ser descendientes de los sabios toltecas prehispánicos.⁹ Los músicos

⁸ José Antonio Ochoa Cabrera, “Las bandas de viento en la vida de los mixtecos de Santa María Chigmeatitlán”, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura en etnología, 1993.

⁹ Klaus Jäcklein, *Un pueblo popoloca*, México, Instituto Nacional Indigenista (Presencias, 41), 1970, pp. 37 y ss.

sombrero de palma corriente de ala ancha. Con la influencia de la charrería cambiaron el calzón y la camisa por el saco y el pantalón de color negro, bordados con lentejuela y

chaquira. Se portaba en la espalda la figura de la Virgen de Guadalupe, por la devoción de los mexicanos a nuestra Patrona. En tiempos de la rebelión cristera se cambió la imagen

de la Guadalupana por el Escudo Nacional, que en ese entonces era la imagen de un águila con las alas extendidas al frente. Actualmente los *tecuanis* usan pantalón y saco negro



Toreadores totonacos, Tlacuilotepec.



La música es guía de los danzantes.

con bordados de lentejuela y chaquiras con la imagen de la Virgen de Guadalupe en la espalda, o la del águila con las alas extendidas al frente. El bordado es de figuras caprichosas en la orilla del saco. Por los costados del pantalón se colocan cascabeles metálicos y moños de listones de varios colores, los cuales dan a la danza un sonido peculiar.

En la danza de Acatlán los participantes se cubren la cabeza con un paliacate rojo, sobre el que se colocan una máscara antropomorfa de madera de zompantele y enormes sombreros cosidos en espiral con cintas tejidas de palma corriente con su mecapal. Se colocan un listón ancho de color rojo en el que se imprime "Viva Acatlán". Resalta la copa cónica de los sombreros que termina en cola y lleva cascabeles y listones de colores.

Complementan el grupo de *tecuanis* otros personajes disfrazados que representan al jaguar, quienes portan una enorme máscara y un traje de manta color amarillo con manchas

negras y cola; llevan en la mano un chicote. Actualmente el jaguar representa a la autoridad máxima y la seguridad en la organización de la danza. Es ya tradicional escuchar los gritos de la gente: "¡tigre cola chilunda!", tratando de molestarlo y de atraer su atención. Participan también la *Perra*, la *Capachichona*, el *Toro*, la *Vaca*, el *Diablo* y la *Bruja*.

La música es un elemento imprescindible. Se ejecuta con el acompañamiento de un solo músico, quien simultáneamente toca la flauta y un tamborcito para reproducir diversos sonos que guían los movimientos de las dos columnas de *tecuanis*. Al acompañar una peregrinación se toca la *Marcha*, *Cruzado* o *Zapateado*; y cuando el grupo llega al final de su recorrido se bailan los sonos *La capitaneja*, *La liebre*, *El borracho*, *El toro*, y sonos alegres como *Los enanos*, *El cruzado*, *Panadero*, *La iguana*, *El gusano*, *La cucaracha*, *La equis*, *El corral*, *Hombros*, *Rodilla*, *El capotín*, *La sarna*, *El*

sembrador, *Corte de caña*, *La muerte* y *El tigre*, y el último son que significa el triunfo es *La bandera*.

El Baile de la Flor, por su parte, se relaciona con las uniones matrimoniales, que deben ser limpiadas del *mal de ojo*, la *muina*, mal augurio, envidia o coraje. El elemento principal es el guajolote, que recibe la maldad que pueda traer la pareja. Se adorna con diferentes elementos que permiten que el primer bebé sea varón o mujer, según el deseo. Otros elementos son el copal en el *ensomerio*, velas tradicionales de San Jerónimo Xayacatlán y flores.

El hombre viste camisa y calzón de manta. En la cabeza lleva el tradicional sombrero acateco, en los pies huaraches de gallo y lleva dos pañuelos rojos: uno atado en el cuello y el otro en la cintura. Lleva un algodón doblado sobre el hombro izquierdo para hacer notar su gallarda y varonil figura. La mujer viste blusa de manta o popelina blanca con manga corta y cuello cuadrado con flores. Lleva entretrenagua, falda floreada larga y amplia

sanfelipeños consideran que viven muy bien de su oficio en un municipio donde llueve muy poco y sólo cerca de 3% de las tierras es de riego y las demás son secas y de tepetate. ¿Será que desde tiempos inmemoriales esta etnia dependió de actividades que podríamos caracterizar como intelectuales? El médico de la clínica local, dependiente de la Secretaría de Salubridad y Asistencia, asegura que más de la mitad de la población se acuesta todas las noches con hambre. Consecuencia de ello es la presencia de enfermedades endémicas en el pueblo, como la tuberculosis, la pulmonía, catarros, etcétera.

CONCLUSIONES

Existe un variado panorama musical en el estado: la Sierra Norte es la más indígena; en las faldas de los volcanes hay restos de tradiciones nahuas de mucho interés pero en franca decadencia, y en la Mixteca y el Valle de Tehuacán se aprecia una impresionante tradición de bandas de calidad. Es un panorama rico y fascinante.

de tres olanes de percal con motivos y encaje. Usa un rebozo negro-azul como refajo, que forma el atuendo típico de la mujer mixteca. También lleva collares y aretes o arracadas. Su peinado lleva dos coletas o trenzas, con listones de colores y un moño, adornado con claveles rojos y blancos. Calza huaraches y usa una canasta adornada con flores blancas llena de pétalos, que le serán arrojados a los recién casados.

La mujer de la primera pareja lleva un ramo de rosas, claveles, crisantemos y azucenas. Al iniciar el baile se prenden las velas, se agrega copal al *ensomero* y se dicen los primeros versos al padrino, madrina y a los recién casados.

—La madrina es una rosa, el padrino es un clavel, el novio un serafín y una azucena su esposa.

—El nudo esta bien atado, ¿quién lo podrá desatar? Sólo Dios sacramentado, como lo pudo amarrar.

—Con dolor y sentimiento, tiro las flores al viento; y me han de dis-

pensar los de afuera y los de adentro. ¡Viene la música, maestro!

Los músicos del conjunto *La chichi pelada* empiezan a ejecutar los sones de *La flor*, que se bailan por parejas de hombres y mujeres al encuentro de los recién casados. Se baila hasta llegar dentro de la casa, y después se siguen bailando sones como *El jarabe acateco*, auténtico de esa región, el *Son del corrido*, el *Son de las mariquitas*, el *Son de auaxacado*, *El palomo*, uno de los últimos sones, tocado y cantado bailando en movimientos graciosos, semejando al palomo y la paloma en sus juegos de apareamiento, lo cual es toda una manifestación artística que forma la conjunción de forma y fondo de ese tradicional baile acateco. Por último *La palomita*, son con el que finaliza el baile en el fandango de la boda acateca.

Entre los instrumentos musicales, los que más usaba *La chichi pelada* eran los de cuerda: el bajo quinto de espiga que constaba de

10 cuerdas y daba un sonido sonoro, rítmico, melódico y armonioso, y dos violines. La música es solicitada principalmente en los casamientos, en la casa de la novia según el convenio de padres y abuelos. También se tocaba en vísperas de la boda, en la tradicional *peinadura de la novia*, donde esa misma noche se prueba los vestidos que recibe del novio, de los vecinos o familiares.

Los pioneros de la música de Acatlán fueron llamados músicos moleros, todos los cuales descansan en paz. Desde 1995 hasta la fecha el conjunto de *La chichi pelada* ha quedado a cargo de Francisco Peralta Carvajal, Jaime Peralta, Alejandra Lara, Lorenzo Peralta y los hermanos Ramos Bruno.

Es necesario impulsar este folclor auténtico de la región para que continúe pasando de generación en generación, ya que en el transcurso de los años las personas dejan de tocar y de bailar por su avanzada edad o por su muerte.



La música también es una ofrenda en los rituales.



Producción artesanal en el estado de Puebla

GEORGINA VENCES*



GRAN PARTE DE LA PRODUCCIÓN ARTESANAL DEL ESTADO DE PUEBLA LA realizan los diversos pueblos indígenas que residen en su territorio. Dicha producción es resultado de la relación de dependencia con la naturaleza, combinada con su patrimonio intangible, es decir, el conjunto de técnicas y conocimientos que han heredado desde la época prehispánica y que han ido adaptando para satisfacer sus actuales necesidades internas y externas producto de la injerencia comercial. Los resultados se reflejan en el centro productor circunscrito al núcleo doméstico.

No todos los núcleos domésticos indígenas de Puebla son productores de artesanías, sino más bien éstas se consideran una producción complementaria de sus ingresos. Este hecho, aunado a los procesos de transformación, ocasiona que sólo perviva un pequeño porcentaje, el cual continúa gracias a la importancia social, simbólica y económica de las manufacturas para la unidad doméstica y la comunidad.

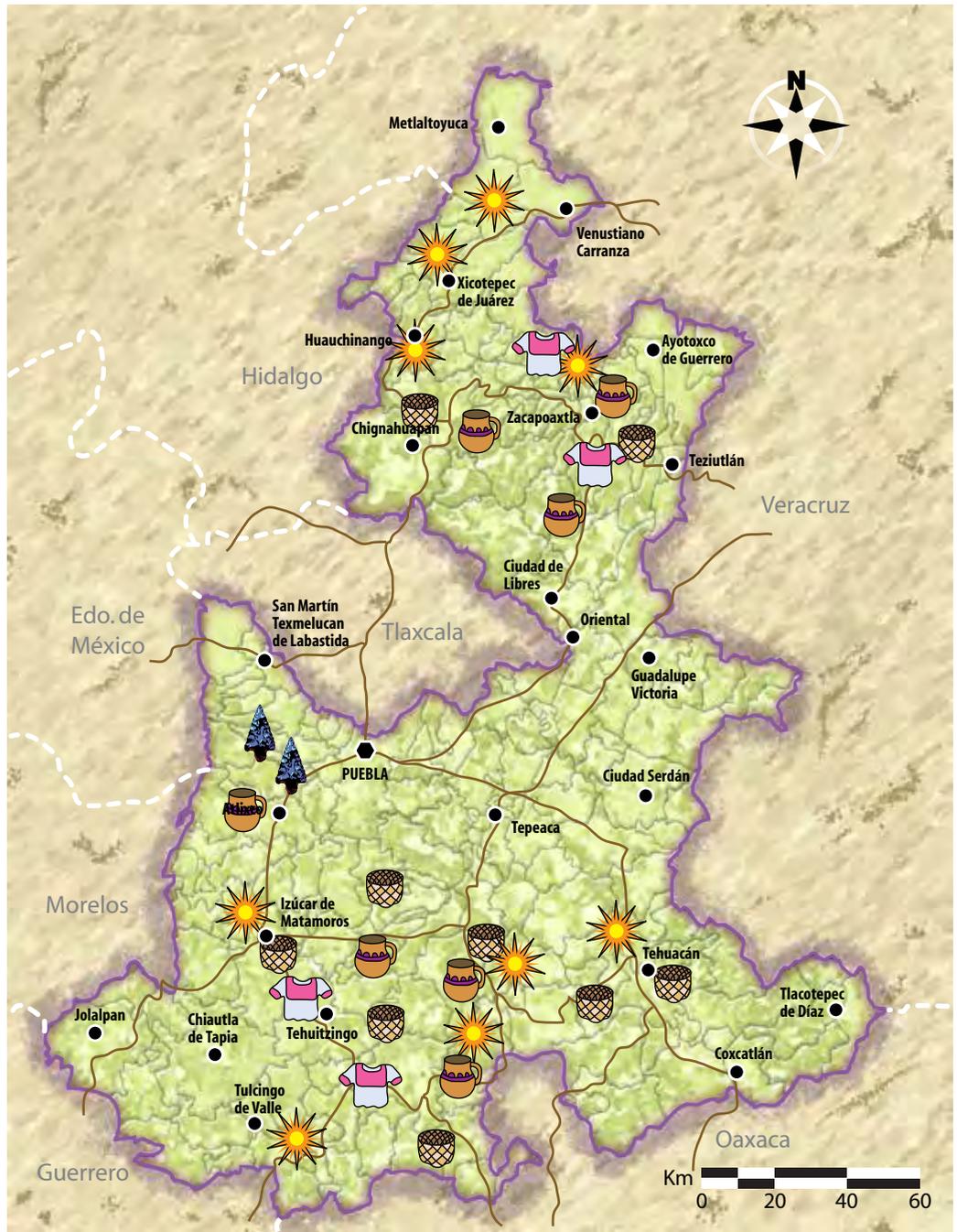
DE LA CASA AL MERCADO: GÉNESIS CULTURAL DE LAS ARTESANÍAS

El conjunto de conocimientos de los pueblos indígenas que se han cristalizado en una gama de objetos destinados al consumo doméstico, enseres personales, herramientas para el trabajo, usos rituales y lúdicos, datan de la época prehispánica. Sin embargo, muchos de ellos se han transformado al pasar el tiempo como consecuencia de innovaciones en el ramo tecnológico, coyunturas históricas, necesidades estéticas, de uso y de la expansión del mercado turístico de las últimas décadas. Tras este proceso surgió el concepto de artesanía, entendido como el cambio de la producción doméstica a la producción comercial.

Las artesanías iniciaron su proceso de transformación en los albores del siglo xx, cuando el Estado nacional promovió y apoyó diversos proyectos de investigación, como parte de la búsqueda de emblemas nacionales, y para ello recurrió a los vestigios materiales de las culturas antiguas.¹ Varios artistas plásticos e intelectuales descubrieron al mismo tiempo las cualidades estéticas y subjetivas de esta cultura,

* Alumna del Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos.

¹ Ahí se comenzó a valorar al indio mítico como autor de ese pasado memorable y glorioso que por su carácter emblemático sustituyó a las etnias vivas.



Producción artesanal y principales centros regionales

Mercados regionales

 CESTERÍA Y JARCEERÍA

 LOZA

 BORDADOS Y TEJIDOS

 LÍTICA (TALLADO EN PIEDRA)

 PRODUCCIÓN RITUAL

División municipal 
 Ciudades 
 Carreteras 

MAPA 12. Producción artesanal y principales centros regionales.

CUADRO 15 PRODUCCIÓN ARTESANAL* DEL ESTADO DE PUEBLA		
Regiones	producción artesanal	Artesanía ritual
Sierra Norte	Fabricación de papel, morrales de tela; collares y pulseras de chaquira; bordado de blusas (camisas) y pecheras; bolsas de pita; mecapales; cestos; talla de madera; pantallas, servilleteros, llaveros y huacales de corteza; fajas y bufandas; huaraches; ollas, jarritos; bisutería de cáscara de nuez; lazos y costales; penachos.	Figuras de papel amate, ceras, cohetes, floreros, incensarios, figuras zoomorfas.
Valles y llanos centrales	Ladrillos, macetas, árboles de la vida y teja; ollas, comales, cántaros y jarros; herrajes, espuelas y arneses; metates y molcajetes.	Ceras, cohetes, metates y molcajetes.
Mixteca y Valle de Tehuacán	Ollas, comales de barro; sombreros, cestos, chiquihuites, aventadores, petates, tompiates y muñecos de palma; reatas, bozales de ixtle y costales; tallado en ónix.	Ceras, cohetes, muñecos de palma y rafia, reatas (cuartas) de ixtle, máscaras, palma.
* Véase la página de Internet de la Secretaría de Cultura del estado de Puebla: www.pue.gob.mx		

que se reflejaron materialmente en su variada industria textil, lítica, alfarera, cestería y otras. En aquel tiempo se les denominó *artes populares* y ese concepto comenzó a sustituir la noción generalizada de que se trataba de una producción arcaica, simple y sin atractivo alguno.

El impacto de esta transformación comenzó a reflejarse en los patrones de adquisición de los consumidores, ya que se les ofreció un diversificado mercado de artículos novedosos elaborados por manos indígenas, capaz de satisfacer las nacientes necesidades de índole estética, y simultáneamente alentó el interés de varios investigadores, que revelaron las funciones de las artes populares en dos ámbitos de producción: el de la unidad doméstica y el de la comunitaria.

En la primera descubrieron la directriz de la vida de la familia: la necesidad de producir lo que se requería para vivir, pues además de cultivar los granos básicos



Parte de las actividades rituales llevadas a cabo en San Antonino Huejónapan la constituye la elaboración de petates que se ofrendan a los dueños del lugar, pues se cree que en ellos comen y duermen, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez.

(maíz, frijol, chile, sus principales alimentos), también fabricaban las herramientas, los trastes de cocina, la ropa, y edificaban las casas. En cuanto a la unidad comunitaria, la producción para uso ritual (medio de vinculación y estrechamiento con sus vecinos) e intercambio material daba autosuficiencia a la comunidad. Al integrar sus enseres en el medio estético comercial, los núcleos domésticos productores comenzaron a cambiar lenta y gradualmente sus manufacturas, a lo cual se sumaron ciertos factores propios de sus condiciones de vida y de las características de su región. La producción doméstica y de intercambio comunitario empezó a dar sus primeros pasos hacia la producción masiva de objetos, propia del mercado comercial.

Hacia la década de los setenta un nuevo impulso acrecentó el auge de estas artes populares con el movimiento nacionalista posrevolucionario que se promovió desde el gobierno. Distintas instituciones oficiales otorgaron apoyos monetarios (créditos) y en especie (máquinas, herramientas) para mejorar la calidad y el número de los productos, cuyo éxito derivaba de su atractivo visual y del interés de los compradores, a quienes se les infundió la concepción de “artesanía”, “objeto folclórico”, “curiosidad”, objeto exponente de la identidad mexicana. Tal concepción fue ajena en un principio a la percepción de los productores indígenas.

Aunque la transformación del movimiento alcanzó a más productores, no abarcó a la totalidad de éstos y quedaron dispuestos en dos niveles de producción: como

EXPERIENCIAS DE VIDA DE UNA ARTESANA MIXTECA

ANABELLA BARRAGÁN*

LA SIGUIENTE NARRACIÓN CORRESPONDE a una mujer mixteca de 73 años, originaria y residente de Santa Catarina Tlaltémpam. Tuvo 12 hijos, siete de los cuales sobrevivieron y cuatro murieron en los primeros meses de vida. No sabe leer ni escribir. Hace ocho años murió su esposo, al parecer de cólera; desde entonces vive en la casa de una hija, casada y con cuatro hijos. Nuestra artesana duerme en una habitación construida con tabique y techo de lámina de

asbesto, con piso de tierra, espacio que comparte con una nieta adolescente. Todos sus hijos hablan mixteco y sus nietos lo entienden pero no lo hablan; sólo uno de ellos lo domina. Los otros dicen que no se puede aprender: no les gusta. Presentamos esta historia en sus propias palabras, respetando el sentido original del relato, a partir del cual logramos reconocer las experiencias que comparten muchas de las artesanas indígenas de diversas regiones poblanas.

En Santa Catarina la elaboración de artesanía de palma es una acti-

vidad fundamentalmente femenina; aunque también los hombres tejen, lo hacen en forma complementaria o para aprovechar el tiempo en que permanecen en las plazas de venta de estos productos:

A ver pues, voy a platicar. Yo aprendí con mi mamá, ella sabe; yo por eso me gusta. Estaba yo viendo los petates de mi mamá, su *chiquihuite* de mi mamá; así nada más le aprendí, poco a poco... Como a los 15 años estaba yo trabajando, hago yo cestito, *chiquihuitito* de tortillas, bolsitas...

* Investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.



Máscara de maíz.

El tejido de palma es una actividad que proporciona ingresos de dinero en efectivo a las mujeres mixtecas, lo que representa una parte importante del gasto familiar. Ello no impide que además de elaborar objetos artesanales realicen las labores domésticas y desempeñen una serie de actividades agrícolas para la producción de cultivos de autoconsumo:

Como tengo mis hijos, seguido, seguido; como yo no tengo casa, no huaraches, no tenemos nada y, pues, ya cuando ya tenemos yo mi hijo, no hay dinero, estaba yo trabajando con palma, toda la noche, todas las noches estaba yo sentado a lado de mi casa. Pero como es casa de pasto, como ya está roto, en el tiempo de lluvias entra el agua y mucho lodo; y apenas nació mis hijas, ando yo dentro del lodo, así, no tengo nada de huaraches. Así está trabajando mi esposo, lejos, pasamos un río chico, se dice la cañada, poquito lejos. Salimos ya

a las ocho de la mañana. Y como no hay molino, muele en ese metate, ese que está allí, ese muele nixtamal, lo hago yo tortillas, lo cargo yo a mi niño y voy a trabajar yo siempre, a la milpa, a la yunta mi señor y como es terreno nuevo apenas cortó arbolito así, sale retoño, y yo voy cortando, me llevo al niño, que está tierno, me llevo yo a mi hijo, uno ya queda por acá, me cargo yo a mi niño así, llego yo, ya son las nueve de la noche por acá. Así está siempre... Como no tengo dinero voy sentar, voy tejiendo mi palma. Pero todavía en ese tiempo también está barato; si yo voy tejido sí hay unos centavitos, pero si no hay tejido no hay dinero. Así está, trabajamos el monte, pero necesita dinero, trabajamos, pues, la palma...

Los materiales para elaborar la palma se compran a los comerciantes foráneos que la ofrecen en el mercado los domingos. Cubren los pedidos pre-

vios de manera personal o la ofrecen directamente en los domicilios de las artesanas. Después de elaborar los objetos de palma o de rafia, material que poco a poco ha ido imponiéndose, se venden al mayoreo a los comerciantes que acuden al mismo domicilio de la artesana. También la llevan a vender a diversas plazas en el interior del estado de Puebla o de otros estados. Los encargados de la comercialización pueden ser los esposos, hijos, familiares o ellas mismas. La técnica de la manufactura de palma se transmite de madres a hijas, de generación en generación:

En Chiapas andaba yo vendiendo arete de plástico, de cualquier arete. Como después apareció la rafia, puro arete de plástico estaba yo tejiendo. Ya tengo yo mis hijas, apenas mis hijas de cinco años y ya están tejido también... así de chiquitas...

Muchas veces no se cuenta con el dinero necesario para adquirir la mate-

artesanos, por una parte, y como productores con actividad preponderantemente agrícola, por la otra. La labor artesanal generó la especialización, el aumento de talleres, la ampliación del espectro decorativo y la innovación. Sin duda gracias a ellas, numerosos artesanos alcanzaron los beneficios de este cambio. Pero la oferta y la demanda del mercado turístico, el aumento de acaparadores, el abaratamiento de los productos, el agotamiento de los yacimientos proveedores de materia prima, la pérdida de los conocimientos antiguos de fabricación, el desinterés de los jóvenes y otros inconvenientes comenzaron a revertir los beneficios, y esto se vio reflejado en la reducción del número de artesanos.

En la actualidad la manufactura artesanal entre los indígenas representa esencialmente un medio para complementar sus ingresos monetarios, reproducir ciertas funciones sociales vinculadas con los ciclos festivos, y en menor grado obtener cierto prestigio, necesario para acceder a un mercado turístico cada vez más exigente.

LA FORMACIÓN DE LOS FUTUROS ARTESANOS

En Puebla la responsable de la formación de *artesanos* es la unidad doméstica, que antiguamente mostraba autosuficiencia al ser capaz de producir los objetos que consumía. Aunque en la actualidad muchos de dichos objetos se consi-

ria prima y sobre todo solventar los gastos de transporte de quien lleva a vender los productos artesanales. Ante esa situación se le pide un préstamo a algún familiar o a los comerciantes con mayor poder adquisitivo:

Debo yo dinero. El dinero lo presta la gente, pero pagamos réditos. Trabajo yo china, charro, y ya cuando se llenan tres cajas de huevo los va mi esposo a vender a Taxco, a Iguala, allá está vendiendo. Yo solita lo hago, como ya están grandes mis hijos ya no ayudan, vendo palma, pura palma...

El agotamiento musculoesquelético ocasionado por el proceso de envejecimiento, aunado al desgaste de la mayoría de las mujeres mixtecas de Santa Catarina por la actividad continua de tejer, cocinar, lavar y barrer, son los condicionantes de la aparición de procesos artríticos dolorosos —enfermedad crónica con dolor de

mayor frecuencia en la localidad—. Al respecto nuestra informante refiere:

Si en la noche sí duele: aquí (señala la muñeca). Si parece una aguja hasta por acá (señala el codo). Así no se puede; siento debajo de aquí (debajo de la piel) como un centavito, así nada más. Cuando hay frío me duele, y como no me gusta tomar medicina, nomás porque pega frío, le echo alcohol; le echo para que se caliente más. Pero es como una brasa... al alcohol le echo yo sal, sal de grano, en la noche, así nada más... En la noche, pues, si yo voy trabajar bien con palma, sí me duele; si hay un día que voy a lavar, no voy a trabajar con palma. Dicen que está caliente la rafia, por eso no te conviene... No pues, un día no se puede, voy levantar mi mano. Como yo me caí dos veces en la calle también, porque me regresé con la masa en la cubeta, me caí y

hasta mi masa hasta allá, y se cayó mi nixtamal, todo tirado, lo dejé y me vine, y ya no se puede caminar y puro alcohol lo echo yo.

Los problemas de la mujer mixteca de este municipio se complican porque son objeto de frecuente violencia intrafamiliar:

Yo sufrí mucho porque hay hombres malos, pegan mucho a la mujer... pegan mucho... También pateaba cuando estaban chiquitos mis hijos... cuando crecieron sí pega, pero ya escondido; sí pues... pegaba cuando estaba tomado. Toma poco, pero poquito, y ya está pegando; yo sufrí mucho, yo nada más, así... mejor me callaba... nada más, me aguantaba yo... estaba triste, dejaba de comer, lloraba... no le decía a nadie, da pena platicar... Ni modo, me casé en la iglesia. Mi mamá me dijo cástate con éste. Antes se prohíbe salir, nadie salir a la calle, ni plati-

guen fácilmente y resultan menos costosos, no se han dejado de producir del todo en los núcleos familiares gracias a la preocupación de los padres por transmitir a sus hijos sus conocimientos sobre la elaboración de manufacturas, y al interés de éstos por la necesidad de obtener un ingreso extra. La producción artesanal, como la conocemos ahora, ha sido preponderantemente una actividad casera que se realiza en el interior de los núcleos familiares indígenas. Desde tiempos antiguos, la artesanía se elabora junto con actividades como la limpieza del hogar, las tareas agrícolas, la cocina y las distracciones, tanto entre los padres como entre los hijos. Hasta la fecha ha podido mantenerse así y se puede considerar una parte formativa de los individuos, pues junto con ella se enseña la reciprocidad, valor fundamental para la familia y para la comunidad.

Los padres destinan un lugar de la casa para habilitar el taller familiar, al igual que para la troje, el fogón y la leña. En el proceso del trabajo afloran los conocimientos sobre la elaboración de los objetos, y los hijos los aprenden viendo y ayudando, en la medida de sus posibilidades y de su edad. La instrucción no se toma como una capacitación rígidamente establecida, sino que está integrada en el juego y la convivencia. De esta manera los niños cooperan realizando labores de poca importancia y conforme van creciendo mejoran su destreza y su habilidad para producir, hasta que logran elaborar objetos más complejos y finalmente se constituyen en artesanos. Si no tienen posibilidades de adquirir los conocimientos en el seno familiar, ingresan en algún taller como aprendices.

car. Ahora platica, se conoce al marido, antes no se usaba conocer al marido... Pues, siempre peleando, tomaba, pegaba, pegaba mucho, decía que tengo querido.

Si tengo querido mejor un rico, para no hacer palma. Sufrir, sufrir con el marido. El dolor (señala su brazo con artritis) no. Yo me pongo triste, pero ya pasó... aho-

ra estoy contenta, mejor es libre de lo poquito que hago yo, que compro frijol, chile, para comprar huevos más baratito se paga, *chiquihuitito* barato.



Barrio La Columna de San Marcos Tlacoyalco.



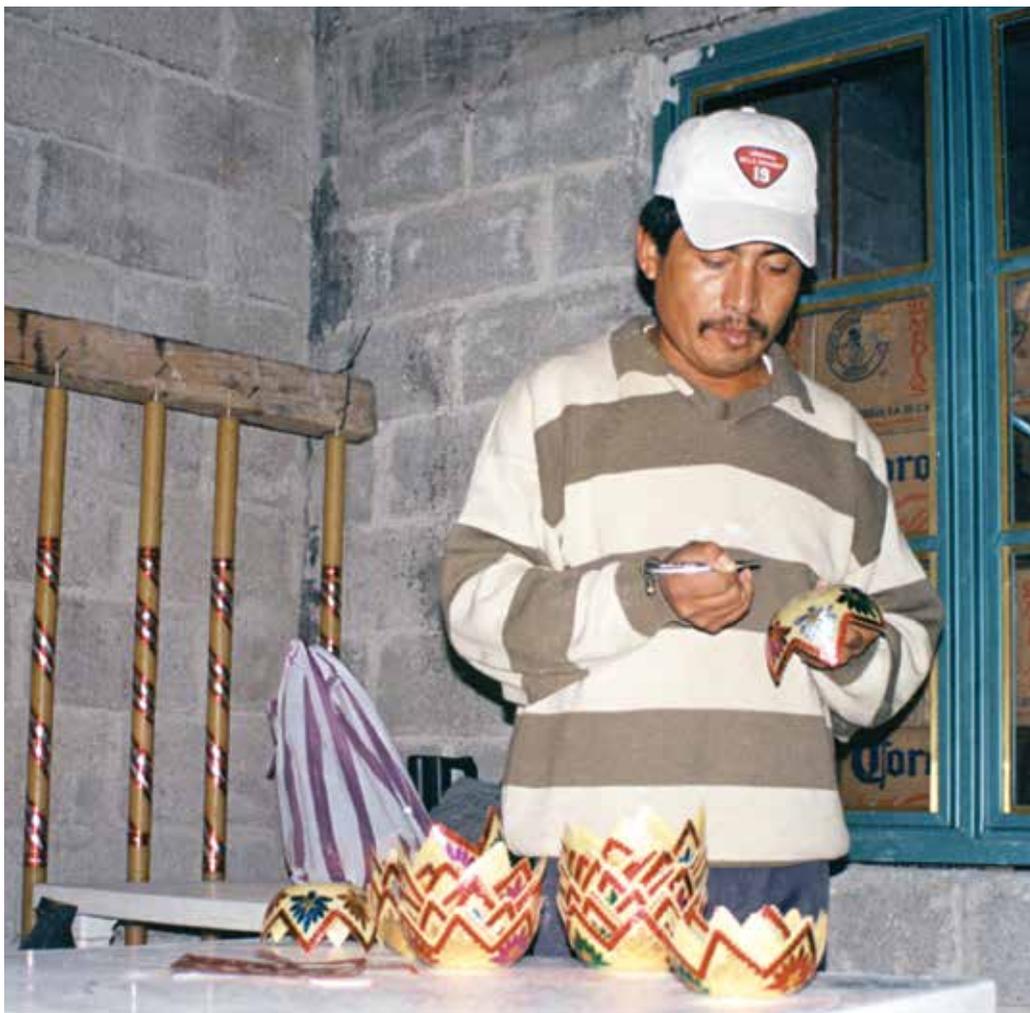
Iglesia de Tonantzintla.

No existe un principio específico para aprender. La instrucción puede empezar observando la labor en el hogar o acompañando a los padres a los lugares en donde están los suministros, que pueden ser arcillas, palma, piedra, madera y otras materias, dependiendo de la actividad del artesano, para acarrearlas al taller. Los hombres realizan las actividades más difíciles o rudas del proceso productivo, desde la extracción o recolección hasta la venta. Las mujeres y los niños ayudan en la decoración y los acabados de los objetos, aunque algunos factores como la migración han modificado ciertos roles.

El trabajo depende también de los tiempos de la actividad agrícola; generalmente éste se inicia cuando termina la cosecha. Depende también de los ciclos festivos y de la demanda de los compradores, lo cual da la pauta sobre las cantidades y los artículos que deben producirse. En gran medida, gracias a este tipo de consumo, a la necesidad de completar el ingreso familiar y a la existencia del mercado turístico, continúan existiendo los artesanos.

DEL ARTESANO A LA ARTESANÍA

Además de sus conocimientos, los artesanos dependen en gran medida de lo que puede ofrecerles la naturaleza para trabajar. La actividad primaria de subsistencia es la agricultura, basada en el cultivo de maíz, frijol, chile, tomates, calabazas y frutos. Tras ésta viene la de nivel productivo comercial, en la que se utiliza madera, bejucos, suelos arcillosos, palma, vegetales para tinturas y



Artesano decorando ceras,
Santa Catarina Tlaltémpam.



Taller de teñido de telas,
Huauchinango.

fibras, entre otros. Por lo tanto, las características geográficas, económicas y sociales del estado en relación con el productor influirán en los tipos de elaboración artesanal.

Lamentablemente, el empobrecimiento del suelo debido a la explotación irracional de su riqueza, al proceso urbanizador y al abandono, es uno de los tantos problemas que padecen los indígenas. Hay bajos rendimientos de las cosechas por desgaste de suelo, contaminación de los mantos acuíferos, extinción de especies animales para consumo y de las especies vegetales que se usan para la construcción de casas y enseres domésticos, entre otros, que son fundamentales para su autosuficiencia. Si bien reciben apoyo de organismos institucionales por medio de programas para el campo y oportunidades, son sólo eso: apoyos que no solucionan los problemas. Por ende, los indígenas se ven en la necesidad de combinar su actividad primordial con el comercio, realizar algunos cultivos agrocomerciales, emplearse como jornaleros, dedicarse a la producción artesanal y en última instancia, migrar. Aunque estas actividades llegan a combinarse, no se realizan todas al mismo tiempo ni en la misma medida, y el influjo del vaivén comercial da la pauta al ritmo productivo.

La Sierra Norte es nuestro primer escenario. Una muestra de la influencia comercial se aprecia en el pueblo de San Pablito, famoso por su papel amate. Desde que logró una exitosa incursión en el mercado turístico se convirtió en el principal sustento de los otomíes y en un importante centro de producción artesanal. Sin embargo, en la actualidad el jonote, árbol del que actualmente se extraen las tiras para producir el papel, está escaseando y los productores se ven en la necesidad de buscar otras cortezas para continuar con la producción del papel, el cual se vende en la localidad y se envía a Guerrero para ser decorado con pinturas sintéticas. Además, por hallarse en un mercado susceptible de ser imitado ilegítimamente, existe la inquietud de proteger la materia prima y su producción mediante una patente.²

² Lamentablemente los indígenas no cuentan con apoyo gubernamental para protegerlo.



Arco de recibimiento para el santo patrón.

Hoy la exigua producción de amate casi se ha restringido a su función ritual, es decir, a la confección de figuras antropomorfas y zoomorfas que se utilizan en ceremonias agrícolas y terapéuticas. Su elaboración está a cargo de las mujeres, quienes dominan la técnica y lo fabrican junto con sus hijos pequeños, mientras los hijos mayores acompañan a los padres a entregar los pedidos y venderlo en otras partes. Pese a que el centro productor goza de cierto prestigio, no logra obtener buenos ingresos. Además del papel, ellas confeccionan coloridas pulseras, collares y figurillas de chaquiras. Como resultado de su impacto comercial, estas actividades han desplazado casi en su totalidad a la agricultura como fuente primaria de ingreso. Contribuyen también a integrarlo las remesas que envían los migrantes, sin las cuales no habría un fuerte impulso a la exportación del papel. Sólo algunas mujeres siguen bordando en punto de cruz para adornar las camisas blancas con motivos zoomorfos o fitomorfos (aves, perritos) propios del lugar.

Además del uso mercantil del papel, es importante como objeto ritual entre los otomíes, tepehuas y totonacos. El papel cortado en figuras es una expresión de las entidades del inframundo y del mundo celestial, gobernadoras del universo. Representa, por ejemplo, al señor del trueno, al del monte y al de la noche, entre otros. Un cordón de muñecos sirve como barrera protectora cuando se celebra el ritual de fertilidad. Cuando se trata de un ritual terapéutico, el chamán crea con ello un espacio simbólico para que entren en conjunción las fuerzas

EL BORDADO EN LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

VERÓNICA VÁZQUEZ*

UNO DE LOS ELEMENTOS ARTESANALES más destacados de la Sierra Norte son sus hermosos bordados, famosos por su colorido y belleza. No obstante, no sólo son una artesanía de uso comercial. En realidad el bordado tradicional es un rasgo identitario de las mujeres serranas, que, más allá de buscar un beneficio lucrativo con ese trabajo, confeccionan sus ropas y telas utilitarias con las que han de vivir. El bordado es también una actividad de entretenimiento muy popular entre las mujeres, ya que las relaja y es además

el medio de expresión por excelencia de las manos de las artistas indígenas.

Su labor se puede apreciar en *blusas, fajas, manteles, pañuelos y servilletas*. Elaboran las blusas a mano en *punto de cruz* —el cual consiste en realizar cualquier dibujo a base de pequeñas cruces homogéneas; al reverso de la tela se deben ver sólo las líneas verticales de dichas cruces— ya sea sobre manta o popelina, con figuras zoomorfas o fitomorfos, siempre con colores vivos.

El bordado tradicional es un importante elemento identitario, especialmente en las blusas, ya que reflejan

rasgos culturales y cosmogónicos de quien las porta. Es curioso que, según la figura bordada, el estilo y la combinación de colores, se pueda determinar la procedencia de la prenda y de quien la lleva puesta. Otro ejemplo del bordado como aparato identitario se da en las fajas que usan las mujeres de los grupos nahua, totonaco y otomí; allí, con sólo el punto de cruz y el *punto cruzado*, resaltan grecas o diseños que representan elementos simbólicos relacionados con mitos de su cultura. El punto cruzado consiste en hacer trazos transversales del extremo superior a su contraparte infe-

* Investigadora independiente



Tejidos de palma y rafia, Santa Catarina Tlaltémpam.

rior, teniendo como resultado la figura deseada sólo por el frente de la tela y dejando amorfo el reverso.

Es muy común ver a las mujeres serranas bordar en el día, pues aprovechan la luz del sol para bordar mejor. El bordado se hace con colores muy vivos, siguiendo ciertos dibujos, como animales, plantas y santos católicos, entre los cuales destaca la Virgen de Guadalupe.

Otro tipo de bordado habitual es el llamado *de relleno*, en el cual la aguja conduce el hilo de un lado a otro del dibujo manteniendo la puntada sólo en el borde, haciendo líneas paralelas casi sin espacio entre ellas por ambos lados de la tela. Suele emplearse para la manufactura de telas utilitarias con doble vista, como pañuelos, manteles y servilletas de cocina, aunque actualmente el pañuelo bordado está siendo sustituido por la tela de paliate, y los manteles por tela de plástico o "hule".

A pesar de lo anterior, ya sea bordado o de paliate, el pañuelo se

sigue utilizando en rituales de curanderos, parteras y personas enfermas que quieren sanar. Las servilletas se utilizan para envolver tortillas, tapar alimentos, como adorno en la mesa, o para complementar los adornos sagrados en altares particulares con los santos del lugar y en altares de muertos en la fiesta de "todos santos". Para esta celebración se acostumbra bordar servilletas nuevas cada año, y con mayor razón si se ofrenda a alguna difunta. En el altar dedicado a una mujer es indispensable la presencia de bordados con las figuras y colores que prefería, pues esto favorece la tranquilidad del alma de la difunta.

Algunas mujeres acostumbran comprar la tela en mercados tradicionales para dibujar sobre ella las figuras ya mencionadas. Sin embargo, muchas acuden a ciudades alejadas, como Poza Rica o Zacatlán, buscando las grandes cadenas comerciales de telas, donde les venden manteles y servilletas con una gran variedad de figuras a menor precio.

Adquieren los hilos para el bordado y las agujas, de la misma manera que la tela. Cuentan las abuelas que anteriormente se usaban agujas de hueso, astillas de madera o espinas para bordar. Aún hoy se suelen emplear las agujas de madera para hacer *redecillas* y *atarrayas* con las que se pesca en el río. La finalidad de este tejido es hacer una red lo suficientemente grande y ligera para llevarla en largas caminatas por la sierra, pero a la vez bastante resistente para soportar la humedad y agarrar peces, acamayás o chacalillos.

La discriminación hacia los indígenas y los procesos migratorios han ocasionado que en algunos lugares de la Sierra Norte de Puebla utilicen los bordados tradicionales solamente las mujeres entradas en años, quienes crecieron con esa vestimenta y morirán con ella. En estos lugares las jóvenes se avergüenzan de la ropa tradicional y portan ropa comercial. En varios casos los hijos e hijas de mujeres que vestían ropa autóctona obligaron a sus madres



Templo del Barrio de Guadalupe, Tepejillo.

y abuelas a cambiarla por vestidos de corte citadino y telas comerciales, e incluso les prohibieron hasta peinarse con trenza o tocado tradicional.

Sin embargo, hay también refugios de dignidad étnica donde la lengua, las tradiciones y las costumbres van adaptándose paulatinamente a la moderni-

dad sin que se realicen cambios drásticos en su esencia. En estos lugares es común ver a mujeres jóvenes e incluso a niñas fabricando sus ropas con el bor-



Iglesia de Cantona.

dado típico, además de portarlo sin distinción en las actividades cotidianas.

Tradicionalmente, la actividad de bordado se hereda de madres a hijas,

aunque hoy día hay talleres de bordado tradicional en algunas escuelas primarias, donde las maestras les enseñan a los niños y a las niñas con

el propósito de que no se pierda esa costumbre.

del inframundo y las celestiales, necesarias para restablecer el equilibrio y sanar al individuo.³

Descendiendo hacia el sur encontramos la Bocasierra, considerada la puerta de entrada a los pueblos norteños, cuyo entramado serrano recorre al estado poblano desde Zacatlán y Huauchinango hasta allende los municipios de Tlatlauquitepec y Zacapoaxtla, que en la actualidad se consideran núcleos económicos importantes debido a su posición estratégica para el comercio y las comunicaciones, condiciones que resultan en cierta medida favorables para el gran número de pueblos nahuas y totonacos que viven entre ellos, porque pueden vender ahí sus productos artesanales y algunos vegetales y frutas de sus huertos para allegarse más recursos. Asimismo, con el crecimiento de estos mercados⁴ han podido adquirir desde hace un par de décadas productos como ropa de confección industrial, trastes de plástico, aluminio y peltre; discos compactos, ganchos para ropa y un sinnúmero de materiales sintéticos que incorporan a la confección de sus manufacturas. Todo ello conforma un *collage* de objetos y usos tradicionales y modernos que están presentes en los hogares en donde se expresa la identidad étnica. Indudablemente estos pueblos no pueden ignorar la existencia de las novedades. El hecho de que incluyan en sus patrones de consumo y fabricación los materiales sintéticos, expresa de alguna manera la apropiación que los nahuas y los totonacos hacen de éstos. En este caso es indicativa la simplificación del proceso de elaboración de la vestimenta de las mujeres. Sin dejar de usar el enredo, la faja, la camisa y el *quechquémitl*, han dejado atrás el principio de su elaboración, el cual se iniciaba con la obtención de la lana o el algodón, que se transformaba en hilos que se fusionaban en el telar de cintura. Ahora es más fácil para ellas adquirirlos en el tianguis, donde llegan ya hechos. Pero estas telas ya no son de lana o algodón puro, sino aleaciones como la popelina, el dacrón y hasta la tradicional manta. El telar de cintura existe aún gracias a que siguen usándolo algunas mujeres mayores.

El *quechquémitl* también era tejido; el cambio se advierte en la carencia de las figuras y formas que lo adornaban. Ahora éstas dependen de los diseños de las telas de encaje o gasa y sólo se agregan discretos bordados y algunos listones como distintivo. Las blusas son actualmente de dos tipos: las confeccionadas en casa y las armadas. Las primeras aún se hacen como parte de las labores de la casa y de adiestramiento para las niñas; sin embargo, éstas no se sienten obligadas a aprender porque al crecer prefieren vestir a la moda. Las bordan con estambre e hilos adquiridos en los tianguis, eliminando la engorrosa tarea de cardarlos, peinarlos y teñirlos ellas mismas.

Las segundas son las pecheras o cuellos, bordados con flores, grecas y figurillas zoomorfas de colores intensos, como el rojo, verde y negro en punto de cruz, forradas de manta o dacrón.⁵ Se facilita con ello su confección, pues sólo hay que agregar cualquier trozo de tela, dependiendo del gusto y del grupo, para terminarlas. El ajuar concluye con el calzado, que son huaraches de plástico de colores, negros y transparentes, y sólo algunas mujeres los usan.

³ Jacques Galinier, "Los otomíes del estado de Puebla, tecnología, organización ritual y cosmovisión", en Elio Masferrer Kan et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Norte*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 216-225.

⁴ Un mercado es el espacio en donde confluyen compradores y vendedores provenientes de diversos lugares. Su magnitud se mide con base en la cantidad y variedad de productos que allí se ofrecen.

⁵ A decir de algunos testimonios, las de manta son para las indígenas y las de dacrón o popelina para las mestizas que llegan a usarlas.



Ceras, intercambio de dones.

En la indumentaria masculina no hay un elemento diferencial de grupo, pues totonacos y nahuas usan calzón de manta o pantalón blanco y camisa⁶ de manta o de confección industrial. El atuendo va acompañado de sombrero, huaraches, machete y bolsa de pita o morral, objetos de gran utilidad. El primero cubre del sol y de la lluvia, y si es de plástico dura más. Los huaraches no resbalan al caminar sobre las piedras, ni se pierden en el fango porque están amarrados al pie, y aunque el barro quede adherido a la piel, se retirará con agua en el primer sitio que hallen. Los zapatos se deterioran con mayor rapidez ante tales condiciones. Los huaraches se obtienen generalmente en el tianguis y en los tendajones de mestizos, donde, además de este tipo de huaraches, se venden otros más elaborados que ellos no usan. Finalmente, la bolsa de pita o morral, fiel compañera de las actividades del campo y guardia del alimento, está tejida con fibra de maguey y decorada generalmente con flores.

La alfarería es otra de las actividades que favorecen a los indígenas de lugares como San Miguel de las Ollas, Zautla o Chignahuapan, por citar algunos, pues gracias a ella elaboran sus utensilios de cocina y obtienen ingresos extra (en dinero y en especie). Cada integrante de la familia participa en el proceso sin recibir pago por su trabajo, pues se le considera parte de sus obligaciones. Para ello cuentan con taller propio, generalmente en el hogar, formado por un espacio para la

⁶ Se han hallado registros que mencionan que las camisas de los hombres también llevaban bordados, hoy ausentes.

RECOLECCIÓN Y ELABORACIÓN DE MATERIALES PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA TEJA EN TEJUPA

ALEJANDRA GARCÍA*

EN CUALQUIER REGIÓN A LA QUE lleguemos apreciamos en las viviendas diferentes tipos de cubiertas; unas son de losas inclinadas y otras de losa plana. En Tejupa predomina la construcción con losas inclinadas, lo que nos lleva a pensar que su clima es frío y húmedo. En algunas viviendas las inclinaciones son hacia los lados (es decir, a dos aguas) y en otras es sólo hacia uno (generalmente hacia el interior del terreno), pero los sistemas constructivos tienen dos varian-

tes, una por medio de paja o zacate y la otra por medio de teja. En este caso hablaremos de las cubiertas de teja.

En esta región vemos dos formas diferentes de teja: la primera es de media caña o de canal (que es la más conocida) y la segunda es plana y tiene forma curva en la parte inferior; también se conoce como torito. La elaboración de la teja es artesanal y muy interesante. Para ello se necesita barro, una gavera o plancha y un molde. Aunque aparentemente es muy fácil conseguir estos materiales, la tarea tiene cierto grado de dificultad, pues el barro deberá contar con

ciertas características especiales, por ejemplo: que tenga suficiente adherencia con otros materiales, no ser demasiado granulado o mezclado y entre más puro mejor. Otro punto importante es su capacidad para mezclarse con el agua, es decir, la rapidez con que se puede hacer una masa. Este proceso tarda algunos días, pues es necesario hacer pruebas antes de utilizar el material.

Una vez obtenidos estos materiales y tras convencerse de que son los mejores, se elabora una masa o mezcla suficientemente maleable, es decir, que no esté tan dura como para no traba-

* Investigadora del Departamento de Investigaciones Históricas del Movimiento Obrero, BUAP.



Capilla de San Marcos Tlacoyalco.

jarla ni tan blanda como para que se rompa; ésta se hace con el barro y un poco de agua, lo que implica que es preciso mezclar y amasar los materiales durante mucho tiempo hasta encontrar el punto que se busca. Una vez obtenido el punto exacto de la masa, se coloca en una prensa con el molde,

o bien en una gavera donde se aplana muy bien para que no tenga grumos o burbujas de aire en el interior, sino que sea una masa compacta y sólida. Así, cuando esta masa tiene el espesor necesario pasa a un molde donde tiene su forma, es decir, plana o curva, con ala o sin ella, etc., y entonces se

retira y se deja secar. Ya que las tejas se han secado se introducen al horno, donde el proceso de cocimiento les da un pequeño grado de vitrificación, gracias a lo cual quedan un poco más resistentes a la humedad. Finalmente se sacan del horno y se dejan enfriar para usarse más tarde.

trituration (no en todos los casos), un lugar para la leña y un horno. El trabajo comienza cuando ha concluido la cosecha; pocas veces se hace en entretiempos (sólo por encargo). Los padres salen a buscar las arcillas y llevan a sus hijos pequeños para que conozcan los sitios de abastecimiento. Éstas se extraen en parejas y las transportan en camionetas, en burro o a pie. Las excavaciones no tienen un orden y pueden hacerse en cualquier lugar. Lo mismo ocurre con la obtención de leña: cortan árboles verdes porque es fácil derribarlos. Para evitar multas, acarrear la madera en la madrugada. Una vez teniendo el material en casa, los hombres trituran el barro y lo ciernen hasta dejar un polvo fino. Junto con las mujeres inician el amasado. Una vez listo, los artesanos comienzan a formar las piezas: cazuelas, ollas, tecajetes (chimoleras), jarras, jarrones, fruteros, macetas, cafeteras y comales. Las mujeres las alisan, las decoran y agregan un compuesto de plomo llamado *greta*⁷ para darles impermeabilidad y brillo. Después las colocan en el horno para su cocción. Los niños ayudan en estos menesteres llevando leña, acarreando agua y amasando arcilla como parte de su instrucción y de sus juegos. Finalmente las vasijas están listas para usarse y venderse.

Las llevan al mercado (local o regional) para su venta, emplean una parte del dinero para adquirir consumibles y⁸ el resto lo guardan. A veces las piezas sufren

⁷ Alejandro Guzmán, *Artesanías de la Sierra Norte de Puebla, México*, SEP (Estudios de folklore y arte popular), 1977.

⁸ Lamentablemente una parte de ese ingreso se emplea en adquirir bebidas embriagantes. El alcoholismo es un serio problema entre los indígenas.



Yohualichan tras la iglesia.

algún daño: se desportillan o pierden un pedacito o una oreja, condición que no las inhabilita para cumplir con su función esencial, y se venden a menor costo o se intercambian. Si el trabajo se hizo por pedido, es probable que el comprador vaya por él. Puede entenderse que debido al “progreso” desplace al barro otro tipo de trastes, pero su utilidad no ha mermado del todo. Más aún, las formas y los tamaños obedecen a funciones particulares que son resultado de un largo proceso de aprendizaje del material y de los tipos de contenidos; por ejemplo, saber que el agua se mantiene más fresca en cántaros de cuello delgado, o que las ollas de forma achatada favorecen una rápida cocción de los alimentos. Son objetos impregnados de un delicado aroma a tierra.

Una parte de la producción se lleva a tres de los grandes centros receptores del norte de Puebla: Zacatlán, Cuetzalan y Teziutlán. Su prestigio económico data de la época prehispánica, pues se hallan en rutas comerciales que van hacia Veracruz. Fueron convertidos en grandes centros de intercambio porque a ellos llegan los productos locales, regionales y nacionales dando continuidad a un gran circuito comercial. Simultáneamente refuerzan y alientan la concepción mercantil entre los pueblos vecinos que vislumbran una oportunidad de conseguir beneficios.

Por ejemplo, Cuetzalan es un gran mercado y también un atractivo centro turístico porque posee tres cualidades: 1) es un centro de vestigios prehispánicos, 2) con imagen étnica y 3) reservas naturales, por lo que despierta el interés

Tejedora nüühü de San Pablito, Pahuatlán.





Don Antonio, artesano nahua de la Sierra Norte, San Miguel Tzinacapan.

de los visitantes nacionales y extranjeros. Esta circunstancia la aprovechan los productores de artesanías y también de café, vainilla y cítricos.

Aunque específicamente en el municipio existe un considerable número de artesanos, cuyos ingresos son más o menos estables y que en un principio los llevaron a abandonar paulatinamente el cultivo de autosubsistencia, a sus problemas se han sumado el deterioro de la tierra y la expulsión masculina, dejando entrever que esos ingresos son insuficientes. Muchos núcleos domésticos han resultado afectados, pues las mujeres nahuas han quedado a cargo de la tierra (las que la tienen) y de una parte de la producción artesanal. Orilladas por las circunstancias y por las exigencias del consumidor (turista), han ampliado su gama de producción reflejada en coloridas pulseras, servilleteros y llaveros semejantes a los penachos de los quetzales. Ellas y algunos jóvenes continúan tejiendo huipiles, fajas y bufandas. Sobreviven algunos artesanos que manufacturan tallados en madera, fabrican sonajas, transforman las calabazas y tejen huacales con bejuco.⁹ En menor número, específicamente los voladores, confeccionan penachos por encargo para clientes de Puebla, Veracruz y el Distrito Federal. En temporada alta los artesanos salen a vender todos los días¹⁰ y los niños se desempeñan como guías de turistas.

Zacatlán y Teziutlán se hallan en similares circunstancias; se diferencian de Cuetzalan por la instalación de maquilas. En Teziutlán se transformó la confección al fraccionar la producción: la maquila arma las camisas, las blusas y otras prendas, y deja a las artesanas el bordado, y sus ingresos dependen de lo que puedan entregar.

Evidentemente las condiciones de la Sierra Norte no son iguales a las de las regiones del sur, aunque ambas padecen problemas similares. La Mixteca se caracterizaba antaño por la fertilidad de sus tierras, condición que aprovecharon las haciendas de la Colonia. Posteriormente ahí mismo floreció la industria azucarera, cuya expansión despojó de sus tierras a muchos de los pueblos ahí asentados, que se convirtieron en jornaleros. Al transcurrir el tiempo, esta industria sufrió una crisis, la tierra se empobreció y desde hace casi una década ha azotado la región una fuerte sequía que ha dejado a los pueblos de la Mixteca y una parte de la región de Tehuacán con pocas posibilidades de autoabastecimiento. Tales condiciones han sido desfavorables para los pueblos mixtecos, popolocas, mazatecos y nahuas, que se han visto orillados a buscar alternativas en los contrastes verdes subsistentes y áridos de sus nichos ecológicos, lo que se refleja principalmente en su actividad productiva. Ante tales circunstancias, la región no puede retener a la totalidad de la población, que hoy día halla en la migración su mejor opción, su principal provisión de ingresos, con la que ayuda a los familiares que se quedan gracias a los prevalecientes lazos de reciprocidad existentes entre ellos. Tal es el caso de algunos artesanos que con los apoyos monetarios que les envían sus parientes, instalan talleres y pueden incluso exportar una parte de su producción, además de continuar cultivando su milpa (los que la tienen).

Otros artesanos no son tan favorecidos por esas condiciones y continúan obteniendo su sustento del cultivo de la tierra, de la alfarería, la textilería, el

⁹ Este tipo de huacal se utiliza principalmente en el ámbito doméstico: para llevar a los niños sobre la espalda, para transportar vegetales u otro tipo de objetos destinados a la venta y como un símil de tapanco o alacena cerca del fogón donde se colocan los comestibles de la familia. Se hacen de carrizo, bejuco y jonote, aunque también de materiales sintéticos como la rafia.

¹⁰ Michel Duquesnoy, comunicación personal.



La presencia de las hermandades en las fiestas ne-ivi davi reafirma y legitima la identidad de la comunidad, Santa Ana Tepejillo, Petlalcingo.

ARTESANAS Y MÚSICOS: EL OFICIO EN TORNO AL GÉNERO

MÓNICA BALLESTEROS Y YESSMIN ANTILLÓN*

LA MÚSICA EXPRESA LA IDENTIDAD cultural y contribuye a la cohesión del grupo, a la reestructuración y redefinición de esa sociedad para reencontrarse y afrontar la vida cotidiana. Asimismo, la artesanía refleja las relaciones entre la sociedad, la naturaleza y el hombre, abre una ventana para comprender y visualizar la conexión integral entre los elementos naturales, sociales y simbólicos del grupo. Sea para fines utilitarios o decorativos, reproduce objetos invariables a partir de procesos manuales tradicionales.

* Licenciatura en Antropología Física, ENAH.

Al observar la artesanía y la música como elementos esenciales de la actividad humana en la comunidad de Santa Catarina Tlaltempan nos damos cuenta de que las experiencias de ser artesana y de ser músico implican no sólo formas diferentes de interactuar con los componentes sociales, sino que los roles en relación con el género determinan la manera en que el sujeto se asume y se define a sí mismo a partir de su inserción en una u otra actividad.

El proceso de formación de artesanos y músicos es generacional; en la mayoría de los casos la enseñanza la transmiten los padres o los abuelos.

Este proceso tiene distintos matices, pues el aprendizaje puede ser considerado como actividad productiva, como rasgo de identidad, como proceso de socialización y como rol de género. En estos procesos existen marcadas diferencias entre las actividades femeninas y las masculinas; en Santa Catarina el aprendizaje de la música es formal y se relaciona con las acciones públicas:

La banda por decir toca música clásica, por decir aquí en las fiestas y ya los niños más o menos van escuchando; entonces es como agarran las percusiones, que

tallado de ónix y el tejido de palma, característico de la región. Igual que en la Sierra Norte, la producción de artesanías se considera en general una actividad necesaria para completar el ingreso del núcleo doméstico. La palma es uno de los materiales más maleables para el trabajo de la unidad doméstica popoloca y mixteca, pues se puede alternar con las labores del campo y del hogar. La mejor se colecta en los meses de abril a junio,¹¹ porque está fresca. Casi todos los integrantes de la familia, especialmente las mujeres, aprenden a tejer y hacen desde petates y aventadores hasta delicadas figurillas zoomorfas, antropomorfas y de ornato, que dan fama a los pueblos mixtecos de Puebla y Oaxaca. Asimismo, utilizan la palma seca como combustible para la cocción de alimentos y para construir sus casas.¹² Pese al proceso de desertificación en estas comunidades, su producción no se ha visto muy afectada por la sequía.¹³

Los padres salen en busca de la palma y pueden llevar a los niños para que conozcan los sitios en donde se encuentran los tipos de plantas y aprendan a seleccionarla.¹⁴ Una vez terminada la colecta, la llevan a su casa para prepararla, es decir, para separar la palma de agua o *jipi* de la palma real. La primera sirve para el tejido grueso que requieren en los petates; los resistentes tenates, los cestos y

¹¹ Norma Barranco Torres, comunicación personal.

¹² *Idem*.

¹³ Norma Barranco Torres, "La habitación de los santos, sistemas de mayordomías", México, ENAH, tesis de licenciatura en etnología, ENAH, 2000, p. 31.

¹⁴ Se dan ciertos casos en que es necesario ir por ella a Oaxaca.



Iglesia de Yohualichan.

tompiates y los aventadores, entrañables compañeros del fogón. Según Barranco,¹⁵ cuentan los popolocas que los petates y los aventadores eran los muebles más valiosos de la casa, porque con ellos daba inicio el ciclo de vida de la pareja. La mujer debía tejerlos durante el día y la noche para evitar la ruptura de la palma y de esa manera augurar un buen destino a su vida conyugal. Asimismo, unidas estas peculiares hojas en una compleja urdimbre, dan cuerpo a impermeables llamados *capisayo* o *capisayu*.

La palma real es más fina y delgada, cualidades que obligan a darle un trato más cuidadoso. Se trabaja con ella en espacios húmedos o procurando imprimirle humedad por medio de lienzos para evitar su resquebrajamiento. Con ella se confeccionan sombreros de tejido fino¹⁶ y figurillas de músicos y payasitos. Por ejemplo, al principio se llevaban los muñecos cantores a las ciudades de Puebla y Guerrero. El pago del traslado lo cubría el mayordomo, y la comida, el pueblo. Los pobladores de Coatzingo empezaron a trasladar estos muñecos para festejar el día de Pascuas. Los músicos se ofrendaban al Niño Dios y eran un atractivo para los extranjeros, que acudían a visitar las ofrendas. Luego comenzaron a venderse en Estados Unidos a través de los municipios de San Juan Ixcaquixtla, Tepexi y Tehuacán. Posteriormente esta producción formó parte del programa Solidaridad,

¹⁵ Norma Barranco Torres, comunicación personal.

¹⁶ Este tipo de sombreros se han sustituido en gran medida por los que se elaboran con rafia (plástico), que son considerados por sus usuarios más resistentes.

es con puro oído y escuchar la música y tocando. Entonces para agarrar ya un instrumento se necesita estudiar, es el solfeo, es el que más o menos nos enseñan.

El carácter formal de la música hace que el proceso de aprendizaje sea aproximadamente a los ocho años, aunque los niños tienen experiencias musicales en etapas más tempranas con instrumentos que requieren principalmente el oído, como las percusiones, cuya ejecución, a diferencia de otros instrumentos, no requiere que se sepa leer y escribir ni aprender el solfeo.

El trabajo artesanal se aprende dentro de la unidad doméstica, en los espacios privados, y no forma parte de una educación propiamente formalizada. La edad de inicio de la actividad artesanal en las mujeres es muy variable, pues depende de diversos factores, como el gusto, la necesidad y la oportunidad:

Sí les gusta, pero con el tiempo, más que nada las tareas, a quien

más le gusta es la más chica... pero la más grande cómo que es más así, cómo le diré... sería así como indiferente.

Los procesos de aprendizaje en este caso están más relacionados con la experiencia del sujeto; en el caso de la música existe además una jerarquía para los instrumentos. Ambas, la música y la artesanía, se desarrollan por procesos manuales y corporales, y las diferencias radican en la manipulación del elemento; la artesanía en especial se refiere a lo vivido:

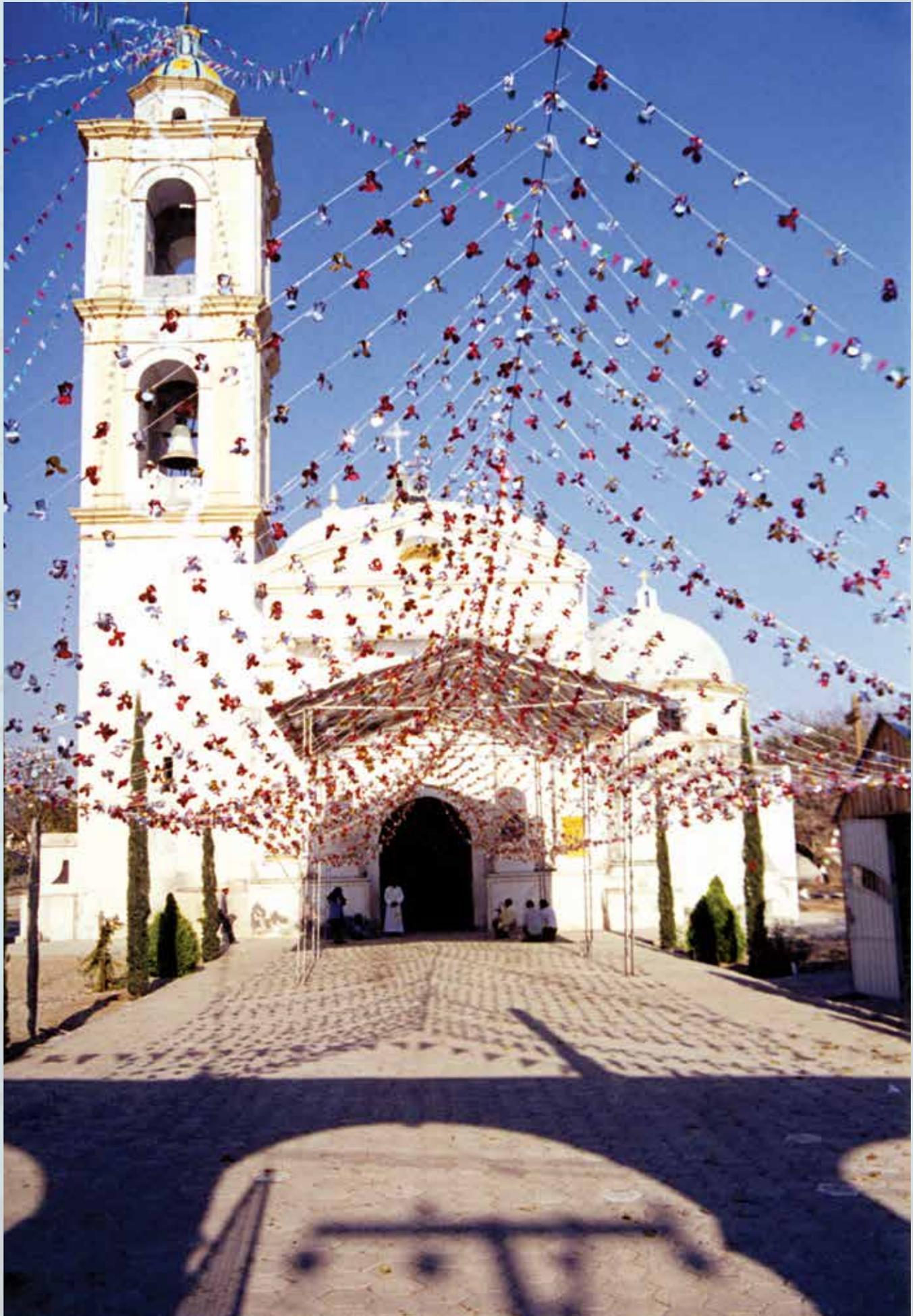
Aquí aprendí... como yo misma aprendí lo vi unos que hacen los burritos y así nada más. Me enseñó mi mamá petate y tenate, pero la figura yo aprendí sola. Porque si comienzo a hacer una y no sale lo que yo quiero hacerlo y la echo a perder, poco a poco voy aprendiendo.

La actividad que se relaciona con ser hombre, que es la música, implica

pasar gran parte del tiempo fuera de casa, participar en la esfera pública, en las fiestas. En el caso de la mujer mixteca, su actividad está ligada a la capacidad de procrear, ser tejedora y permanecer la mayor parte del día en la unidad doméstica:

Ellos salen a trabajar y donde ellos están tocando, pues este, es como ya había entrado la tradición de que vienen, se van, la profesión yo pienso que sí, para salir a tocar sí es, sí impide porque los niños a veces salen por semanas cuando tienen trabajo... sí quisieron mis hijas, pero no les he enseñado, pero son mujeres. Es trabajoso cuando andamos ahí nos desvelamos y ¿qué tal cuando se casan?, ¿a dónde vas a estar?, por eso no les enseñé.

Por tanto, la música se considera una actividad propiamente masculina; su carácter público, su importancia entre los aspectos que regulan la



Ermita de San Pablo Anicano, lugar de reunión de comunidades mixtecas, popolocas y nahuas con motivo de la celebración del Cristo Negro, Señor de la Paz, dador del agua y segundo protector en la Semana Mayor.

promovido por maestros del INI (Conadepi) para venderla en el sur de Italia, específicamente en Bolonia, donde tiene alta demanda.¹⁷ Otra parte se destina a los altares que se ponen durante la Semana Santa, el Día de Muertos y la Navidad.

El núcleo familiar participa en esta actividad y así se establecen diversas relaciones entre los padres y los hijos, quienes al ir aprendiendo pueden llegar a confeccionar piezas de buena calidad dadas sus habilidades y la pequeñez de sus manos; charlan mientras trabajan y se motivan unos a los otros para concluir su trabajo y tenerlo listo en los días de mercado.

Fuera del núcleo doméstico, las manualidades con palma también tejen encuentros y amistades entre las señoras, a quienes puede vérselas en el mercado; incluso algunas van tejiendo mientras caminan.¹⁸ Asimismo, los petates refuerzan los lazos de solidaridad entre los mayordomos cuando son el soporte del *ofrecimiento* (ofrenda).¹⁹ Lamentablemente esta actividad ha ido disminuyendo entre sus productores. La aparición de los intermediarios, comúnmente conocidos como *coyotes*, ha restringido las oportunidades de los productores para colocarse como negociadores directos de sus productos, de los que sólo obtienen simbólicas

¹⁷ Los popolocas hacen músicos de palma y rafia; cada uno de ellos representa un mes del calendario anual (Norma Barranco Torres, comunicación personal).

¹⁸ Jaime Mondragón Melo, "Los mixtecos de Puebla", en Elio Masferrer Kan et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Sur*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 45 y 46.

¹⁹ Norma Barranco Torres, comunicación personal.

vida de las personas implican que la identidad de ser hombre se relaciona con la actividad del músico:

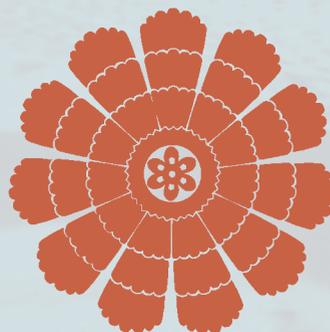
pues, como dicen, depende de cómo sea también la persona, si un hombre dice no, pues, ahora sí como dice son machistas o si son no o hay veces al revés uno de los papás, por ejemplo: a mí me gusta la música, me gustaba mucho, pero mi papá, para él la música en una mujer no tenía caso porque era una mujer, sin en cambio le inculcó a sus hijos, solamente tuvo dos, le inculcó nada más a sus hijos, pero a mí no porque como soy mujer, para qué, no tienen caso, nada más es lo que yo pienso, yo siento que no hay diferencias para todos: es lo mismo hombre o mujer.

Ahora bien, la función social de la música dentro de la comunidad es fundamental y no sólo como actividad económica, pues su participación dentro de la vida religiosa favorece la

cohesión de los elementos culturales y económicos, lo que mantiene el estatus del músico. Sin embargo, el trabajo de la artesanía no se considera inferior ni exclusivamente femenino. Las reglas en cuanto a los roles de género sobre lo que deben ser las actividades del hombre y la mujer no son rígidas ni excluyentes, sobre todo en lo relativo a la artesanía, aunque en lo que se refiere a la música esta actividad presenta ciertos aspectos que la convierten en exclusiva de los hombres. En la mayoría de los casos el trabajo de músico debe complementarse con la siembra y la artesanía:

Aquí toda la gente es artesana... Sí tienen más cuidado que los hombres, tejen diferente, o así las mujeres tejen más que los hombres, sí les ayudan, pero no tanto como a lo que se dedican las mujeres".

La artesanía es definitoria de la identidad étnica, de ser mixteco, antes que serlo de un estatus de género, como revelan las palabras de una de nuestras informantes cuando asegura que el trabajo de la palma y la rafia es "... sólo de los mixtecos".



ganancias. El precio de cuatro o cinco pesos que les paga el acaparador da una idea de la disparidad entre este precio y el del aparador de cualquier vitrina, y de la injusta remuneración a un trabajo que requiere la dedicación de más de un día o de una semana. Ante esta situación los productores tratan de hacer lo necesario. Trabajan por pedido, y cuando la cosecha ha sido poco provechosa, ellos mismos llevan los papates y sopladores al mercado local. Si cuentan con mayores posibilidades de movilización de sus mercancías podrán trocarlas en mercados de mayor magnitud y lejanía, como el de Tepeaca.

Con motivo de los días de Semana Santa, Fieles Difuntos y Navidad, la palma está presente en los altares familiares. Es una cama para colocar los alimentos sagrados y un arco para enmarcar la ofrenda. Transformada en cruces o santísimos, se le lleva a bendecir cada año y se guarda celosamente en el hogar como símbolo de protección.

Inmediatas a la frágil y delgada palma están las duras y coloridas canteras de ónix de Tecali de Herrera, Tepexi de Rodríguez, Tehuacán y San Juan Ixcaquixtla. De ellas se abastecen la industria extractiva —que fue instalada hace algunos años— y los artesanos, cuyos trabajos han adquirido fama internacional. Su producción se orienta generalmente a la talla de piezas de ornato, sin que por ello se limite la creatividad para producir otros objetos. Sus manos dan vida a figuras y relieves con motivos religiosos que tienen una gran demanda en Europa. También fabrican por encargo objetos como ceniceros, figuras zoomorfas y pisapapeles, entre otros, para hoteles, restaurantes o compradores unitarios, así como piezas que tendrán otro tipo de acabado, como el nombre del hotel, ciertos grabados, incrustaciones, etcétera.

La elaboración de ceras es una actividad complementaria para las celebraciones religiosas, Ahuacatlán.



Estos artesanos se forjan también en el seno familiar; su casa es el taller y los conocimientos se transmiten de generación en generación. Los hombres realizan los trabajos más pesados y del resto se encargan la esposa y los hijos. Esta actividad, al igual que otras, no escapa a la marca que imprime el ciclo agrícola. Los padres acuden a estas canteras, incluso a las que pertenecen al consorcio industrial, para abastecerse de los materiales. Escogen piezas grandes e incluso las pequeñas, consideradas de desecho. Una vez en su casa, se hace la selección de las piedras de acuerdo con el objeto que pueda obtenerse de ellas. Por ejemplo, si es una cantera pequeña, puede obtenerse un cenicero. Mientras los señores se entregan al tallado, las mujeres y los hijos le ayudan acarreándole el material, acercándole las herramientas y lavando las piezas. Sin demeritar al resto de industrias artesanales, ésta es quizá una de las más difíciles, pues son muchas las habilidades requeridas para llevarla a cabo. Esculpir y tallar no es cosa sencilla; depende del tipo de piedra, de su dureza o fragilidad para ser tratada adecuadamente. La creatividad del artesano revelará mediante su trabajo la forma contenida en ella. La paciencia será otra de las virtudes necesarias.

En general se estima que estos artesanos son pocos, y su número continúa descendiendo debido al bajo precio que se les paga por su producción, lo que provoca desinterés en los jóvenes, víctimas al mismo tiempo de escasas posibilidades de empleo (aun con la existencia de industrias) y de la precaria producción del campo.

Al lado de estos enseres pétreos están los jarros, cántaros, y tecajetes de barro, elementos de las cocinas sureñas y de muchas regiones del país. Como en el norte, la manufactura familiar comienza al concluir el ciclo agrícola. La forma de producción no difiere y sólo hay que agregar a la producción de ollas, cazuelas y jarros las de uso especial, como los incensarios, en donde se aprecian motivos mixtecos o nahuas y floreros para el altar de muertos. Finalmente tenemos el trenzado de ixtle proveniente del maguey. Con esta fibra se elaboran los chicotes o *cuartas* que emplean los enmascarados o *te ñá'na*, danzantes esenciales en las procesiones y bailes de las festividades religiosas. Para el comercio se usa principalmente en la confección de costales, que por cierto también están en proceso de desplazamiento al sustituirse por los de rafia.

Por último hablaremos de los valles centrales, en donde se ubica la capital del estado, que han sufrido un latente y constante proceso de urbanización, fruto en gran medida del crecimiento industrial²⁰ que trajo consigo un sinnúmero de cambios socioeconómicos tanto en los poblados cercanos a la ciudad como en los pueblos aledaños. Ello acarreó la inquietud y la necesidad en las unidades domésticas de permutar la actividad agrícola por el trabajo diversificado de la ciudad. Los agricultores, hombres y mujeres, se van incorporando paulatinamente al trabajo que ofrecen las fábricas; sin embargo, éstas son incapaces de captar el excedente de mano de obra, problema que complican por las privaciones materiales de los oferentes. Por ende, se han comenzado a buscar y crear otros medios de subsistencia y se han hallado otras opciones en la albañilería, en el empleo doméstico, en el sector servicios y últimamente en el ambulante.

Para los artesanos la situación se tornó distinta debido a tres factores: 1) los artesanos viven lejos del centro y alejados de los núcleos comerciales; 2) la pro-

²⁰ Como consecuencia de este crecimiento nació el corredor industrial Puebla-Tlaxcala.



Totonaca de Zihuateutla.



Los adornos tradicionales para las celebraciones religiosas se hacen con palma, Tlacuilotepec.

ducción artesanal se ha convertido en una actividad preponderante de la cual dependen la familia y la labor agrícola; 3) la familia desempeña tareas diversificadas: los padres son artesanos y campesinos, y los hijos migrantes. Los cambios en materia socioeconómica trastocaron las células más sensibles de la interacción familiar y comunitaria de los pueblos y los colocaron frente al reto de mantener y dar continuidad a los patrones comunitarios y sociales entre ellos. El artesano desempeña un papel importante como eslabón del grupo, tanto en el interior de su familia, donde socializa y transmite el conocimiento de su labor, como en la producción de ciertos objetos simbólicos que se utilizan en los momentos de clímax comunitario en las fiestas.

Pocos artesanos han resistido estos cambios; sus labores preponderantes son la alfarería y el tallado en piedra de lugares como San Miguel Canoa, San Nicolás de los Ranchos y otras pequeñas rancherías. Del primero se obtienen ollas, cazuelas y jarros; el proceso de producción no varía del resto. Cabe mencionar que la funcionalidad de dichos objetos entre estos productores y sus vecinos cercanos aún está vigente, pese a la penetración de enseres domésticos de metal y plástico. Ellos mismos llevan al tianguis de la ciudad de Puebla los productos de loza a pie o en burro.

Sin duda, la expresividad de estas piezas muestra al artista que está dentro del artesano así como en su homólogo dedicado al tallado de las piedras porosas y oscuras que se han utilizado desde la época prehispánica para fabricar los metates y los molcajetes: por su sencillez se podría pensar que para su elaboración no se requieren procesos complejos, mas no es así. Son necesarios conocimientos especiales sobre las cualidades de la piedra y las herramientas con que se trabaja; es una actividad netamente masculina. Los padres de familia que salen a buscar la piedra deben conocer sus variedades y su porosidad para calcular su masa y resistencia y las posibilidades de extraer la pieza creada en su mente, al mismo tiempo que van instruyendo a sus hijos.

Escogen piedras de diversos tamaños, tomando en cuenta la cantidad que pueden acarrear y los medios disponibles para ello. Podrán llevar un buen número a su taller si tienen un burro o lo consiguen; si no, harán varios viajes a pie. El de traslado se repite cuando se llevan las piezas a mercados regionales como los de Cholula, Huejotzingo, San Martín Texmelucan, Tonantzintla y Puebla. Por ello en la mayoría de los casos trabajan sobre pedido. En San Nicolás de los Ranchos el metate y el molcajete cumplen una función social vigente, pues se le entregan como primer regalo a la novia para que inicie con ellos las principales tareas domésticas de su nueva vida. La muchacha, al recibir su regalo, baila con él durante la ceremonia.²¹

ARTESANÍA RITUAL

En este recorrido productivo hemos dado cuenta de las formas de interacción de los artesanos con la naturaleza y con el mercado turístico, y de la importancia de la combinación de estos elementos para la continuidad de la unidad doméstica

²¹ Minerva Glockner y Alberto Aguirre, "El proceso de producción de metates y molcajetes en San Nicolás de los Ranchos", en Elio Masferrer Kan et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Centro*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 41-45.

y la comunidad, que favorece la multifuncionalidad encarnada en las artesanías. Sólo resta mencionar a un pequeño grupo de ellas que en gran medida escapa al interés netamente comercial. Si bien sus productores obtienen algún ingreso, su importancia está más vinculada al aspecto ritual. Entre estos objetos figuran las ceras, imprescindibles en cualquier ceremonia y ritual. Si bien su elaboración ha sufrido algunos cambios, su principal función no se ha trastocado: la invocación. En una procesión, en un ritual terapéutico, en una celebración religiosa, en el cambio de mayordomía y en un velorio no pueden faltar las ceras. Iluminan los caminos, la faz de los santos en la iglesia y los altares familiares. Todos estos pueblos las utilizan y nos revelan sus distintivos étnicos. Ninguna desmerece en belleza por lo cuidadoso de su arreglo y decorado, ni el tamaño es una limitante para cargarla de motivos, como puede apreciarse en las ceras totonacas y mixtecas. Algo similar se observa en los cohetes y las máscaras, ampliamente usados en las fiestas. Los primeros anuncian algarabía con su estruendo, indican el camino y la ubicación de la procesión y al mismo tiempo muestran que quien realiza la fiesta ha cumplido su compromiso. Entretanto las máscaras no dejan de acompañar a los danzantes —como los viejitos, los *tecuanis*, los sombrerudos y los patrianos— quienes por compromiso familiar, comunitario o devocional ejecutan en las fiestas.

EL IMPACTO DEL MERCADO

Es imposible dejar de lado el influjo de la expansión del comercio en los artesanos indígenas. Por un lado, comenzaron a tejerse redes de total dependencia regidas por la oferta y la demanda del producto. Por otro, el acercamiento a una variedad de mercancías —llámense comestibles, como sopas instantáneas; prendas de vestir; discos compactos; trastes; telas; estambres; materiales sintéticos y una larga lista interminable de conocidos productos— está cambiando los patrones de consumo y de producción entre los indígenas. Esto ha acarreado efectos negativos y positivos, algunos de los cuales pueden ser motivo de serias discusiones.

El mercado turístico ha alentado a los indígenas para que se conviertan o se mantengan como artesanos, y también los han motivado e impulsado algunas instituciones como el DIF, Culturas Populares, la Secretaría de Cultura y el INI (Conadepi) para que elaboren artesanías. Su interés se centra en lo comercial y lo patrimonial. Conforme a lo primero tratan de incentivar la creatividad del productor mediante concursos para proporcionarle un espacio en el mercado y en exposiciones locales, nacionales e internacionales. Así, se otorgan créditos a familias y productores que, según su consideración, viven marginados en condiciones de extrema pobreza, para impulsar su producción de manufacturas y de esta manera ayudarlos a obtener un ingreso. Subyace el propósito de rescatar los conocimientos tradicionales; sin embargo, éstos pasan por un tamiz y sólo quedan con vida los que se consideran importantes y representativos de los pueblos que los producen.

Pese a que existen estos programas y promociones de las instituciones, muchos de los pueblos no los conocen o carecen de oportunidades, sea por falta de personal promotor, insuficiencia de recursos, burocracia, lealtades políticas o redes



Vendedora de artesanías de mimbre.



Para la elaboración de ceras rituales sólo se emplea la aromática y suave cera de abeja.



Mujer indígena con telar de cintura, Puebla.

clientelares de su personal. Por ende, no todas las unidades domésticas pueden obtener una garantía de vida con la actividad artesanal, y ésta deja de ser atractiva para muchos jóvenes que prefieren buscar empleos en otra parte. Ellos son producto del ideal de progreso que les han inculcado las escuelas, sus padres y sus parientes migrantes; con ello se diluye la práctica de la autosuficiencia.

Las formas ajenas de consumo se han introducido en diversos usos y momentos. La vestimenta es un claro ejemplo. Es más fácil adquirir prendas ya hechas que emprender todo el proceso de confección, que algunas personas consideran arduo y anticuado; se empieza a olvidar, sepultando los conocimientos antiguos de producción. Los trastes, por su resistencia y ligereza, van desplazando paulatinamente al barro. Además, como comenzaron a ser usados por la “gente de razón” se les vio como símbolo de modernidad, y los indígenas menospreciaron su propia manufactura doméstica.

Sin duda, la llegada de hilos, estambres, herramientas, colorantes artificiales, cerámicas y otras materias primas ha acertado algunos procesos de producción al facilitar la elaboración de muchas de las artesanías. Incluso algunas de ellas se han hecho más resistentes y esto ha acarreado una liberación del tiempo que antes se dedicaba a su manufactura. En resumen, el mercado turístico y el conjunto de condiciones prevalecientes entre los pueblos delimitan en gran medida la producción artesanal, misma que fluctúa entre el abandono y la recuperación.



En los atuendos los emigrantes plasman de dónde son y a dónde se han ido.

Bibliografía

- Acevedo Conde, María Luisa *et al.*, *Educación interétnica*, México, INAH (Antropología Social, Colección Científica, 320), 1996.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Teoría y práctica de la educación indígena*, México, SEP (Sepsetentas), 1973.
- Aguirre Beltrán, Hilda, *La congregación civil de Tlacotepec (1604-1606)*, México, Cuadernos de la Casa Chata/CIESAS, 1984.
- Alcina Franch, José, "Tlálóc y los tlaloques en los códices del México central", en *Estudios de cultura náhuatl*, México, IIH-UNAM, vol. 25.
- Althusser, Louis, "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", *La filosofía como arma de la revolución*, México, Ediciones de Pasado y Presente, 1979, pp. 97-141.
- Álvarez Heydenreich, Laurencia, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, México, INI (Antropología Social, 74), 1987.
- Anzures y Bolaños, María del Carmen, "Tlálóc, señor del monte y dueño de los animales. Testimonios de un mito de regulación ecológica", en Barbro Dahlgren (coord.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, tomo II, *Coloquio*, México, UNAM, 1990.
- Aparicio Martínez, Álvaro, "La educación bilingüe de los mixtecos de Puebla", presentado en el *1er. Congreso sobre Etnografía Contemporánea del Estado de Puebla*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, Difusión cultural, Literatura, ediciones y bibliotecas/ENAH/Centro INAH-Puebla/FIP/Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, 11 a 14 de noviembre de 2003.
- Appadurai, Arjun, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Trilce/FCE, 2001.
- Aramoni, María Elena, "El diluvio y el quinto sol, marcas indelebles en la conciencia histórica de nahuas y totonacos", en Elio Masferrer Kan *et al.* (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Norte*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla-Dirección de Literatura- Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 62-73.
- _____, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, Conaculta (Regiones), 1990.
- Arganis Juárez, Elia Nora, "Estar viejo y enfermo. Representaciones y prácticas de atención y apoyo social a ancianos con diabetes en la ciudad de México", 2004, ms.
- Arizpe, Lourdes, *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, México, INI (Presencias, 9), 1990.
- Báez-Jorge, Félix, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1992.
- Báez Cubero, María de Lourdes, "El juego de las alternancias: la vida y la muerte. rituales del ciclo de vida entre los nahuas de la Sierra de Puebla", México, ENAH, tesis de maestría en antropología Social, México, 1999.
- Barranco Torres, Norma, "La habitación de los santos, sistemas de mayordomías", México, ENAH, tesis de licenciatura en etnología, 2000.
- _____, "Algunos sistemas de organización social entre los mixtecos", México, 2002, ms.

- _____, "Presencia mazateca en el sur del estado de Puebla", en Elio Masferrer *et al.* (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Sur*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla-Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 232-252.
- _____, "Santuario del Señor de la Paz. Una perspectiva del ritual", México, ENAH, tesis de maestría en antropología social, 2004, pp. 56-60.
- Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 1997.
- Basauri, Carlos, *La población indígena de México*, México, INAH/Conaculta, 2a. ed., 1990.
- Bastian, Jean Pierre, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, FCE/Colmex, 1991.
- Berg Jr., Richard, "La tierra como extensión del ego en el campesino", en *Actas del XLI Congreso Internacional Americanista*, México, 1976.
- Binford, Leigh, "Migración acelerada entre Puebla y los Estados Unidos", en Elio Masferrer Kan *et al.*, (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Centro*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla/Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 58-67.
- _____, "Remesas y subdesarrollo en México", en *Relaciones*, vol. 23, núm. 90, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002, pp. 115-158.
- _____ y María Eugenia D'Aubeterre, *Conflictos migratorios transnacionales y respuestas comunitarias*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla/Conapo/BUAP/ICSYH-BUAP/H. Ayuntamiento del Municipio de Puebla/Sociedad Cultural Urbavista, 2000.
- Boilés, Charles, "Tepehua thought song", en *Etnomusicología* XI, núm. 3 (septiembre), 1967.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1990.
- _____, *Modernización y tradicionalismo: Dialéctica del desarrollo en Cholula de Rivadavia, Puebla*, México, UNAM, 1970.
- Boruchoff, Judith, "Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 475-496.
- Bravo Marentes, Carlos, "Hombres-mito y héroes civilizadores. Juan Francisco Lucas, el patriarca de la Sierra Norte", ponencia presentada en el II Coloquio de Historia de las Religiones de Mesoamérica, México, UNAM, 1986.
- Brelich, Ángelo, "Prolegómenos a una historia de las religiones", en *Las religiones antiguas*, México, Siglo XXI, vol. 1 (Historia de las Religiones), 1998.
- Buttersworth, Douglas, *Tilantongo: comunidad mixteca en transición*, México, Conaculta, 1975.
- Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 6a. reimp., 1998.
- Cantú, Leobardo, "Acatlán, la región más atrasada en materia educativa", en *Enlace*, Izúcar de Matamoros, lunes 8 de diciembre de 2003.
- Carnoy, Martin, *La educación como imperialismo cultural*, México, Siglo XXI (Educación), 1993.
- Carrión, Antonio, *Historia de la ciudad de Puebla de los Ángeles*, Puebla, José M. Cajica Jr., 1970.
- Casaverde, Juvenal, "Comunidad andina y descendencia", en *América indígena* XXXVIII-1, México, 1978, pp. 15-41.
- Castellón Huerta, Blas Román, *Informe técnico de los trabajos de investigación en la zona arqueológica de Cuthá, Zapotitlán, Puebla*, México, Subdirección de Estudios Arqueológicos-INAH, temporada 1993, 1995, ms.
- _____, "Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos", en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Los mitos cosmogónicos del México indígena*, México, Conaculta-INAH (Biblioteca del INAH), 1989.
- Castillo L., Jorge, "Programa de inglés para primarias de la mixteca", en *La Opinión*, Izúcar de Matamoros, 25 de septiembre de 2003.
- Celestino Solís, Eustaquio y Luis Reyes (introducción, trad. y notas), *Anales de Tecamachalco 1398-1590*, México, Gobierno del estado de Puebla/CIESAS/FCE, 1992.
- Chenaut, Victoria, *Aquellos que vuelan. Los totonacos en el siglo XIX*, México, CIESAS/INI, 1995.
- Comas, Juan, *El poblamiento de América*, México, La Casa Chata, 1974.
- Commons de la Rosa, Áurea, *Geohistoria de las divisiones territoriales del estado de Puebla (1519-1970)*, México, UNAM/Instituto de Geografía, 1971.

- Conde, Tomás, "Causas e impacto de la emigración internacional en la junta auxiliar de San Francisco Totimehuacán, Puebla", s/f, ms.
- Cook, Scott y Leigh Binford, *La necesidad obliga. México: la pequeña industria rural en el capitalismo mexicano*, México, Conaculta, 1995.
- Cordero, Blanca, "Capitalismo flexible y trabajo en Nueva York: disciplina y disposición subjetiva de los huaquechulenses en el mercado laboral", s/f, ms.
- _____, "Economía política y formación de expectativas en la emergencia y masificación de la migración de huaquechulenses a Nueva York", s/f, ms.
- Cordero y Torres, Enrique, *Historia general compendiada del estado de Puebla*, Puebla, Bohemia Poblana, 1966.
- Cornejo, Jorge Alberto, "EU construye un nuevo muro metálico entre Caléxico y Mexicali", en *La Jornada*, Puebla, 11 de octubre de 1998, p. 46.
- Cornelius, Wayne, "The Structural Embeddedness of Demand for Mexican Immigrant Labor: New Evidence from California", en Marcelo M. Suárez-Orozco (ed.), *Crossing: Mexican Immigration in Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge, The David Rockefeller Center Series on Latin American Studies/Harvard University, 1998, pp. 113-144.
- Corona Vásquez, Rodolfo, "Migración permanente interestatal e internacional, 1950-1990", en *Comercio Exterior*, vol. 43, núm. 8, agosto de 1993.
- Corro Arenas, Daniel, *Cien años en la historia de un pueblo*, México, H. Ayuntamiento de Acatlán de Osorio, 1983.
- Cossío, José, "La zona arqueológica de Cuta, Zapotitlán Salinas, Puebla, México", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, 1940.
- Dahlgren de Jordan, Barbro, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990.
- Damián, Araceli, *Cargando el ajuste: los pobres y el mercado de trabajo en México*, México, Colmex, 2002.
- D'Aubeterre, María Eugenia, "Cuando los santos cruzan los cerros: migración a los Estados Unidos en la Sierra del Tentzo", en Elio Masferrer Kan et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Sur*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla-Dirección de Literatura- Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 28-33.
- _____, "Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal", en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, México, GIMTRAP/UNAM/IIA, 2000, pp. 63-85.
- _____, *El pago de la novia: matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac*, Puebla, Zamora, El Colegio de Michoacán/BUAP, 2000.
- Deance Bravo y T., Iván G., "Panorama lingüístico de México", 2004, ms.
- Dietz, Gunther, *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*, Quito, Abya-Yala, 1999.
- "Diócesis de Tehuacán", documento elaborado en colaboración con los presbíteros de la diócesis de Tehuacán, 1990, ms.
- Dow, James, "Tepehua", en *Ubicación de los idiomas ñāhñu (otomí), nahua, totonaco, tepehua y español en la Sierra Oriental de Hidalgo, la Sierra Norte de Puebla y la Huasteca Sur*, 1998. <www.oakland.edu/~dow/personal/papers/langmap1/tepehua.html>
- _____, *Santos y supervivencias*, México, INI/Conaculta, 1a. reimp. (Presencias, 31), 1990.
- Duquesnoy, Michel, "El chamanismo de los nahuas de la Sierra Norte", en *Etnografía del estado de Puebla, Puebla norte*, México, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, 2003.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Imprentas de J. M. Andrade y F. Escalante, 1867, 2 vols.
- Durand, Jorge, *Mas allá de la línea: patrones migratorios entre México y los Estados Unidos*, México, Conaculta, 1994.
- Duverger, L'origine des Aztèques, París, Seuil, 1983.
- "El gobernador Melquiades Morales fue invitado a la 38a. edición del Huey Atlíxcáyotl", en *La Opinión*, Izúcar de Matamoros, jueves 25 de septiembre de 2003.
- Escalante, Roberto, "El grupo lingüístico chocho-popoloca", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XLI, México, SMA, 1995.

- Esquivel García, "Entre la aguja y las relaciones sexuales", México, ENAH, tesis de licenciatura en antropología social, 2003.
- "Estimaciones de la población indígena a partir de la base de datos de INEGI, *XII Censo general de población y vivienda*", México, INI-Conapo, 2000.
- Evangelista, Virginia, Myrna Mendoza, Gisela Martínez, Francisco Basurto y Miguel Ángel Martínez, "Las plantas útiles, culturas y diversidad ambiental del estado de Puebla", ms., 2004.
- Fagetti, Antonella, "Mujeres abandonadas: desafíos y vivencias", en Dalia Barrera Basols y Cristina Oehmichen Bazán (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, México, GIMTRAP/UNAM-IIA, 2000.
- _____, *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México, Plaza y Valdés/BUAP, 2002.
- Ferrer Gamboa, Jesús, *Los tres Juanes de la Sierra Norte de Puebla*, México, SEP, 1967.
- Fitting, Liz, "No hay dinero en la milpa": Corn and the Transnational Household of the Southern Tehuacan Valley en Leigh Binford (ed.), *La economía política de la migración acelerada entre México y los Estados Unidos*, Puebla, BUAP/Conacyt, próxima aparición.
- Flores Farfán, José Antonio, "Hacia un diálogo multicultural más allá de la escuela en México. Problemas, reflexiones y nuevas perspectivas", ponencia presentada en el simposio 9 del IX *Congrés d'Antropologia FAAEE*, Barcelona, 2002.
- Flores D., Jorge, *La revolución de Olarte en Papantla (1836-1838)*, México, Imprenta Mundial, 1938.
- Foster, George, *Cultura y conquista. La herencia española de América*, México, Universidad de Xalapa, 1985.
- Friedlander, Judith, *Ser indio en Hueyapan. Un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*, México, FCE (Popular, 164), 1977.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMC/INI, 1990.
- _____, "Los otomíes del estado de Puebla, tecnología, organización ritual y cosmovisión", en Elio Masferrer Kan et al. (coords.), *Etnografía del Estado de Puebla. Puebla Norte*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla-Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 216-225.
- Gámez Espinosa, Alejandra, "Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac. Historia, sociedad y cultura de un señorío prehispánico", México, ENAH, tesis de maestría en historia y etnohistoria, 1999.
- _____, et al., "El Valle Puebla-Tlaxcala", en Elio Masferrer et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Centro*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla-Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 14-39.
- _____, "El ciclo festivo religioso en la comunidad popoloca de San Marcos Tlacoyalco", en Elio Masferrer et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Sur*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla-Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 132-137.
- _____, "La fiesta religiosa como símbolo de la conformación de una región sociocultural: el sureste de Puebla", en Elizabeth Díaz Brenis y Elio Masferrer Kan (eds.), *X Congreso Latinoamericano sobre Etnicidad y Religión*, ALER/CIESAS/Gobierno de Chiapas/UNICACH/UNAM/UACH, México, julio de 2004.
- García-Bárcena, Joaquín, "Prehistoria, sedentarización y las primeras civilizaciones de Mesoamérica", en Lourdes Arizpe (coord.), *Antropología breve de México*, México, Academia de la Investigación Científica/UNAM, 1993.
- García Cook y Merino, Ángel, *Historia prehispánica del Valle de Tehuacán*, Puebla, Gobierno del estado de Puebla/Secretaría de Cultura (Lecturas Históricas de Puebla, 19), 1989.
- _____, "Cruce de caminos. Desarrollo de la región poblano-tlaxcalteca", en *Arqueología Mexicana*, vol. 111, núm. 13, mayo-junio de 1995.
- García de León, Antonio, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IIH-UNAM, vol. 8, 1969, pp. 279-311.
- García Martínez, Bernardo, "Indians, conquest and political desintegration. The Sierra de Puebla in New Spain (1519-1700)", tesis, Massachusetts, Harvard University 1980.

- _____, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hacia 1700*, México, El Colegio de México, 1987.
- García Moll, Roberto, "El Posclásico en Puebla-Tlaxcala", en Román Piña Chan (coord.), *Señoríos y estados militaristas*, México, SEP, 1974, pp. 209-213.
- García Rodríguez, Irene, "Framing the Lady of Guadalupe", ponencia presentada en el *Congreso Anual de la Asociación de Antropólogos Americanos*, Chicago, 20 de noviembre de 2003.
- Garma Navarro, Carlos, "Liderazgo protestante en una lucha campesina en México", en *América Indígena*, vol. XLIV, núm. 1, México, Instituto Indigenista Interamericano, enero-marzo, 1984, pp. 127-141.
- Garrido Cruz, Guillermo, "Borrador 2", México, CIESAS, tesis de maestría en lingüística indioamericana, agosto de 2003, ms.
- _____, "Las políticas lingüísticas en el norte de Puebla desde la época prehispánica hasta el Imperio de Maximiliano", en Elio Masferrer Kan et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Norte*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla-Dirección de Literatura- Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 39-49.
- Garza, Mercedes de la, "El chamán y los males del espíritu entre los nahuas y mayas", en *Universidad de México*, Revista de la UNAM, núm. 572, septiembre, 1998, pp. 3-8.
- Gendreau, Mónica y Gilberto Giménez, "Impacto de la migración y de los *media* en las culturas regionales tradicionales", en Manuel Ángel Castillo et al. (coords.), *Migración y fronteras*, México, Plaza y Valdés/Asociación Latinoamericana de Sociología/Colmex/El Colegio de la Frontera Norte, 2000, pp. 173-196.
- "Germán Sierra Sánchez: necesario combatir el analfabetismo en el estado", en *Enlace*, Izúcar de Matamoros, lunes 5 de febrero de 2004.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español en 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1994.
- Gledhill, John, "The Mexican Contribution to the Restructuring of US Capitalism: NAFTA as an Instrument of Flexible Accumulation", en *Critique of Anthropology*, vol. 18, núm. 3, 1998, pp. 279-296.
- Glockner, Minerva y Alberto Aguirre, "El proceso de producción de metates y molcajetes en San Nicolás de los Ranchos", en Elio Masferrer Kan et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Centro*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla-Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 41-45.
- Goldring, Luin, "Development and migration: A comparative analysis of two mexican migration circuits", Washington, Commission for the Study of International Migration and Cooperative Economic Development (Working Paper 37), 1990.
- _____, "Difumando fronteras: construcción de la comunidad transnacional en el proceso migratorio México-Estados Unidos", en Saúl Macías Gamboa y Fernando Herrera Lima (eds.), *Migración laboral internacional: transnacionalidad del espacio social*, Puebla, BUAP-Facultad de Economía/Programa de Estudios de Economía Internacional, 1997, pp. 55-105.
- González Francisco, Pablo, *Educación bilingüe en Mecapalapa, Puebla*, México, PFPE/SEP/INI/CIESAS, 1982.
- González Quintero, Lauro, "Recursos para la supervivencia de añejas tradiciones: los huertos familiares en la Sierra Norte de Puebla", ponencia presentada en el *XII Coloquio Internacional de Antropología Física Juan Comas*, Tlaxcala, 2003.
- Gorestein, Shirley, *Tepexi el Viejo: a Postclassic Fortified Site in the Mixteca-Puebla Region of México*, Filadelfia, American Philosophical Society, Independence Square, 1973.
- Gossen, Gary, *The Chamulas in the World of the Sun*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1974.
- _____, *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, Conaculta/INI (Presencias, 17), 1990.
- Granados Chapa, Miguel Ángel, "Sarampión social", en *Reforma*, México, D.F., 17 de agosto de 2003, p. 21A.
- Gris Castillo, Abigail, "Paula Sertorio Meneses", en *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, México, BUAP-CDI, 2003.

- Guerrero, Yeni, "Migración internacional: el caso de un pueblo ladrillero de San Pedro Cholula, 1994-2002", tesis de maestría en análisis regional, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2002.
- Gutiérrez Gaona, Bárbara, "En la Mixteca poblana pretenden rescatar los dialectos náhuatl, popoloca y mixteco", en *Enlace*, lunes 19 de julio de 2004, p. 10.
- Guzmán, Alejandro, *Artesanías de la Sierra Norte de Puebla*, México, SEP (Estudios de folklore y arte popular), 1977.
- Hagan Eschbach, Jacqueline et al., "Death at the Border", en *International Migration Review*, vol. 33, núm. 2, 1999, pp. 430-454.
- Harvey, David, *The Conditions of Postmodernity*, Londres, Blackwell, 1989.
- Harvey, H., *Términos de parentesco en el otomangue*, México, ms., 1962.
- Heiras, Carlos Guadalupe, "Tepehuas", México, ms., 2002.
- Hernández, Patricia, "La regulación del crecimiento de la población en el México prehispánico", tesis de doctorado en antropología, México, ENAH, 2002.
- Henaó, Emilio, *Campesinos e irrigación en el Valle de Tehuacán*, México, Edicol (Ciencias Sociales), 1980.
- Hernández Montes, Marisela, "La concepción de la muerte entre los otomíes y tepehuas serranos de la Huasteca Veracruzana. Creencias y ritos funerarios: un estudio comparativo", tesis de licenciatura en etnología, México, ENAH, 2002.
- Herrera Lima, Fernando, "Las familias transnacionales: una institución relevante en los procesos de transmigración", en Saúl Macías Gamboa y Fernando Herrera Lima (eds.), *Migración laboral internacional: transnacionalidad del espacio social*, Puebla, BUAP-Facultad de Economía/Programa de Estudios de Economía Internacional, 1997, pp. 227-261.
- _____ y Saúl Macías, "Migración de la Mixteca Poblana a Nueva York: espacio social transnacional", en Saúl Macías Gamboa y Fernando Herrera Lima (eds.), *Migración laboral internacional: transnacionalidad del espacio social*, Puebla, BUAP-Facultad de Economía/Programa de Estudios de Economía Internacional, 1997, pp. 107-163.
- Heyden, Doris, "La matriz de la tierra", en Johanna Broda y Stanislaw Iwaniszewski (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM (Historia de la Ciencia y la Tecnología, 4), 1991, pp. 501-515.
- Hirsch, Jennifer S., *A Courtship after Marriage: Sexuality and Love in Mexican Transnational Families*, Berkeley, University of California, 2003.
- "Historia", en www.kgoyom.freehomepage.com.
- "Historie du Mechique", en Rafael Tena (paleografía y traducciones), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta (Cien de México), 2002.
- Hobsbawn, Eric, "Introduction: Inventing Tradition", en Eric Hobsbawn y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14.
- Humboldt, Alejandro de, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1978 (1973).
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacos de la sierra*, México, INI/Conaculta, 1a. reimp. (Presencias, 24) 1990.
- Jäcklein, Klaus, *Un pueblo popoloca*, México, INI (Presencias, 41), 1970.
- _____, *Un pueblo popoloca*, México, SEP/INI (Serie de Antropología Social), 1974.
- _____, "Nuevos datos sobre la conquista de los popolocas de Puebla. Proyecto Puebla-Tlaxcala", en *Comunicaciones*, núm. 15, Puebla, Fundación Alemana para la Investigación Científica, 1978, pp. 131-137.
- _____, *Los popolocas de Tepexi (Puebla). Un estudio etnohistórico*, Wiesbaden, FAIC/Investigaciones Interdisciplinarias México-Alemanas/Franz Seiner Verlag/GMBH, 1978.
- _____, "Apuntes sobre la historia prehispánica de los popolocas de Puebla", *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, SEP/INAH, 1979.
- Johansson, Patrick, "El sur y el espacio-tiempo prehispánicos", en *Revista Universidad de México* núm. 543, México, abril, 1996.
- Kearney, Michael, "Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire", en *Journal of Historical Sociology*, vol. 4, núm. 1, 1991, pp. 52-74.

- _____, *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*, Colorado, Westview Press, 1996.
- Kelly, Isabel y Ángel Palerm, *The Tājin Totonac*, part 1, Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1950.
- Kirchhoff, Paul et al., *Historia tolteca chichimeca*, México, CIESAS/FCE Puebla, 1a ed., 1976.
- Knab, Tim, "Geografía del inframundo", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IIH-UNAM, núm. 21, p. 52.
- _____, "Talocan Talmanic: Supernatural Beings of the Sierra de Puebla", en *Sobretiro del Congreso Internacional de Americanistas*, París, 1976.
- Köhler, Ulrich, *Chonbilal Ch'ulelal-Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración maya-tzotzil*, México, IIA-UNAM, 1995.
- Kuper, Adam, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2000.
- La Jornada de Oriente*, Puebla, 6 de noviembre de 2003.
- Lee, Alison, "Ecology, Identity and Natural Resource Conservation: The Politics of Globalized Landscapes in the Mixteca Baja of Puebla, México", ponencia entregada en el *Congreso Anual de la Asociación de Antropólogos Americanos*, Chicago, 23 de noviembre, 2003.
- _____, "Vivimos de las piedras, The Onyx Industry and International Migration, Zapotitlán, Salinas, Puebla, 1960-2000", en Leigh Binford (ed.), *La economía política de la migración acelerada entre México y los Estados Unidos*, Puebla, BUAP/Conacyt, próxima aparición.
- Leeds, Anthony, *Cities, Classes, and the Social Order*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- "Ley Saa" Ni nacoo Jesucristu. *El Nuevo Testamento. En mixteco del sur de Puebla*, México, Liga Bíblica del Hogar/La Biblioteca Mexicana del Hogar, 1978.
- Lomelí Vanegas, Leonardo, *Breve historia de Puebla*, México, FCE/Colmex, 2001.
- López Alonso, Sergio, "Estado de crecimiento físico en escolares de Atla, Puebla", ponencia presentada en el *XII Coloquio Internacional de Antropología Física Juan Comas*, Tlaxcala, 2003.
- López Ángel, Gustavo, "Aquí todos somos pequeños propietarios, Pequeña Propiedad es el pueblo: tenencia de la tierra y construcción del sentido de pertenencia en El Rosario Micaltepec", tesis de licenciatura en antropología social, Puebla, BUAP, 2001.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1984.
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1a. reimp., 1995.
- _____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM-IIA, 2 tomos, 5a. reimp. (Antropológica, 39), 1996.
- _____, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM-IIA (Textos, Serie Antropología e Historia Antigua), 2002.
- Luna Silva, Arturo, "Son ya 15 los poblanos muertos en EU", en *El Universal de Puebla*, 14 de septiembre, 1997, p. 5A.
- Lupo, Alessandro, "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE (Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología), 2001.
- MacNeish, Richard, "An Interdisciplinary Approach to an Archaeological Problem", en D. Byers y R. MacNeish (eds.), *Environment and Subsistence*, vol. 1, *The Prehistory of the Tehuacán Valley*, Austin, University of Texas Press, 1967.
- Maldonado, Benjamín, *Los indios en las aulas. Dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Estudios Monográficos), 2002.
- Malkin, Victoria, "La reproducción de las relaciones de género en la comunidad de migrantes mexicanos en New Rochelle, Nueva York", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 475-496.
- Marcelli, Enrico A. y Wayne Cornelius, "The Changing Profile of Mexican Migrants to the United States", en *Latin American Research Review*, vol. 36, núm. 3, 2001.
- Marín, Fausto, *Puebla de los Ángeles. Orígenes, gobierno y división racial*, México, UAP, 1989.
- Marroni, María da Gloria, "Indígenas del Valle de Atlixco en Nueva York", en Elio Masferrer Kan et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Centro*, 3 tomos, Puebla, Secre-

- taría de Cultura del Estado de Puebla, Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 204-213.
- _____ y María Eugenia D'Aubeterre (coords.), *Con voz propia: mujeres rurales en los noventa*, Puebla, ICSYH-BUAP, 2002.
- Martínez, Hidelberto, *Tepeaca en el siglo XVI, tenencia de la tierra y organización de un señorío*, México, CIESAS (Ediciones de la Casa Chata, 21), 1984.
- _____, *Codiciaban la tierra. El despojo agrario en los señoríos de Tecamachalco y Quecholac (1521-1650)*, México, CIESAS/SEP, 1994.
- Martínez Alfaro, Miguel A. y Elio Masferrer, "El manejo de la naturaleza en la Sierra Norte de Puebla", en *Etnografía del estado de Puebla, Puebla norte*, México, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, 2003.
- Martínez de la Cruz, Rafael, "Apanchaneh: Señora del Agua. Ritual y cosmovisión entre los nahuas de Chicontepec", tesis de antropología, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000.
- Masferrer Kan, Elio, "El movimiento indigenista y la educación indígena (1940-1980)", en Nemesio J. Rodríguez et al. (eds.), *Educación, etnias y descolonización en América Latina. Una guía para la educación bilingüe intercultural*, vol. 2, México, UNESCO/Instituto Indigenista Interamericano, 1983.
- _____ et al., "El compadrazgo entre los totonacos de la sierra", en *América Indígena*, vol. XLIV, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1984, pp. 375-403.
- _____, "Diagnóstico de la situación de los jornaleros del estado de Puebla desarrollado por la Coordinación Estatal del PRONSAJ", mecanoscrito, 1993.
- _____, "Los totonacos", en Elio Masferrer et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Norte*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 178-187.
- _____, et al., *Etnografía del estado de Puebla*, Tres tomos, *Puebla norte, Puebla sur, Puebla centro*, México, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, 2003.
- Massey, Douglas S., *Return to Aztlán: The Social Process of International Migration from Western Mexico*, Berkeley, University of California, 1987.
- _____, et al., "Continuities in Transnational Migration: An Analysis of Nineteen Mexican Communities", en *American Journal of Sociology*, vol. 99, núm. 6, 1994, pp. 1492-1533.
- Medina, Andrés, "La identidad étnica: turbulencias de una definición", en Leticia Irene Méndez y Mercado, *I Seminario sobre Identidad*, México, UNAM, IIA, 1992.
- "Memoriales del obispo de Tlaxcala, fray Alonso de la Mota y Escobar (1609-1621)", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, 1939-1940, SEP, vol. 1, 1945.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Salvador Chaves Haynoe, 1945, 4 vols.
- Menéndez, Eduardo, *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*, México, Alianza/Conaculta, 1990.
- Mestries, Francis, *El rancho se nos llenó de viejos: crisis del agro y migración internacional en Zacatecas*, México, Plaza y Valdés, 2002.
- Mexic, Senén, "Territorio del país mixteco", en *La Mixteca*, año 1, núm. 1, Acatlán, 1995, p. 3.
- Mintz, Sydney y Eric Wolf, "Análisis of Ritual Co-Parenthood", *Southern Journal of Anthropology*, vols. 4-6, 1971, pp. 341-368.
- Miranda Portugal, Julio César, "La organización y cosmovisión en la mayordomía de los tepahuas de Huehuetla, Hidalgo", tesis de licenciatura, México, Chapingo, 2001.
- Mondragón Melo, Jaime, "De Ixcaquixtla a Acatlán. La apropiación de las ofertas religiosas en una religión indígena de la Mixteca poblana", ponencia presentada en el XVII Congreso Religión, Sociedad y Política, Tlaxcala, GTRSP/ALER/CERC/INAH, CNA/Secretaría de Turismo/El Colegio de Tlaxcala, del 7 al 10 de octubre de 2003.
- _____, "Los mixtecos de Puebla", en Elio Masferrer Kan et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Sur*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003.
- Montes de Oca, Francisco, "Estudio preliminar", en Horacio. *Odas y épicos. Sátiras. Epístolas. Arte poética*, México, Porrúa, 1977.
- Morales, Jesús, *On o t'ian. Antigua palabra. Narrativa indígena chol*, Azcapotzalco, UAM, 1984.

- Morán Álvarez, María de Lourdes *et al.*, *Identidad poblana*, Puebla, SEP Puebla/Gobierno del estado de Puebla, 2003.
- Muñoz Camargo, Diego, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", en *RGI*, México, 1984.
- Murra, John, *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*, Lima, IEP, 1975.
- _____ y Ramiro Condarco, *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*, La Paz, Bolivia, HISBOL (Breve biblioteca de bolsillo), 1987.
- Nava, Marta Elena, "Migración rural, acceso a la tierra y cambios productivos en la mixteca poblana. Estudio de caso: Petlalcingo, Puebla", tesis de doctorado en sociología, Puebla, ИСНН-ВУАР, 2000.
- "Norma de escritura para Tu'un Savi (documento de trabajo)", Tlaxiaco, Vé'e Tu'un Savi, A.C. (Academia de la Lengua Mixteca), ms., 1999.
- "Nueva opción cultural para la nación mixteca", en *Tu'un Savi. Palabra de la Lluvia*, Huajuapán de León, Asociación Cultural Mixteca, año 1, época 1, julio-agosto de 2002, p. 3.
- Ochoa Cabrera, José Antonio, "Las bandas de viento en la vida de los mixtecos de Santa María Chigmecatitlán", tesis de licenciatura en etnología, México, ENAH, 1993.
- Olavarrieta, Marcela, *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*, México, Conaculta/INI, 2a. reimp. (Presencias, 15), 1990.
- Oliveira y Salles, "Acerca del estudio de los grupos domésticos: un enfoque sociodemográfico", en Orlandina de Oliveira y Marielle Pepen Lehaueller (comps.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*, México, Colmex, 1989.
- Olivera, Mercedes, *Pillis y macehuales, las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XII al XVI*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1978.
- _____ (coord.), *Indigenismo y lingüística. Documentos del foro "La política del lenguaje en México"*, México, UNAM, 1980.
- Olmos, Andrés de, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación/Tipografía Guerrero Hermanos, 1912 (1537), 3 vols.
- Orlanda Rojas Alta, María Antonia, *Factores que propician el bilingüismo náhuatl-español en Zoquitlán, Puebla*, México, PFPE/SEP/INI/CIESAS (Etnolingüística, 9), 1982.
- Ortiz C., Ignacio, "Fortalecimiento de la identidad cultural Nuu Savi", en *Tu'un Savi. Palabra de la Lluvia*, Huajuapán de León, Asociación Cultural Mixteca, año 1, época 1, julio-agosto de 2002, p. 12.
- _____, "Reseñas y documentos", en *Tu'un Savi. Palabra de la Lluvia*, Huajuapán de León, Asociación Cultural Mixteca, año 1, época 1, enero-marzo de 2003.
- Paddock, John, "Algunos problemas pendientes en el valle de Tehuacán", en Eréndira de la Lama (comp.), *Simposium Internacional Tehuacán y su entorno: balance y perspectivas*, México, INAH (Colección Científica), 1997, pp. 103-110.
- _____, "Cholula en Mesoamérica", en *Notas Mesoamericanas*, núm. 10, México, UDLA-Puebla, 1987.
- Palau, Pedro A., *La Batalla del 5 de Mayo*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1980.
- Palerm, Ángel y Eric Wolf, "La agricultura y el desarrollo de la civilización en Mesoamérica", en *Revista Interamericana de Ciencias Sociales*, num. 1, Washington, 1961.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Papeles de la Nueva España*, 2ª Serie, Madrid, Tipografía Sucesores de Rivadaneira, 1905, 6 vols.
- Pérez Rivera, Máximo *La educación escolarizada y los totonacos: una reflexión*, México, PFPE/SEP/INI/CIESAS (Etnolingüística, 4), 1982.
- Perrin, Michel, "La lógica chamánica", en Isabel Lagarriga *et al.* (coords), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México, Plaza y Valdés, 1995.
- Piasere, *I rom d'Europa. Una storia moderna*, Bari, Laterza, 2004.
- Pitarch, Ramón, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE, 1996.
- "Poblanos en Nueva York: el principal grupo de taqueros y tortilleros en la 'Gran Manhatitlán'", en *Síntesis*, 28 de julio de 1997, pp. 14-15.
- Podestá, Rossana, "¿Contribuye la educación mexicana en la vitalización de las lenguas indígenas? Análisis de experiencias educativas en comunidades nahuatlacas del estado de Puebla", en *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 7, enero-junio de 1991.

- Pries, Ludgar, "La migración internacional en tiempos de la globalización: varios lugares a la vez", en *Nueva Sociología*, núm. 164, 1999, pp. 56-68.
- _____, "Migración laboral internacional y espacios sociales transnacionales: bosquejo teórico-empírico", en Saúl Macías Gamboa y Fernando Herrera Lima (eds.), *Migración laboral internacional: transnacionalidad del espacio social*, Puebla, BUAP-Facultad de Economía/Programa de Estudios de Economía Internacional, 1997, pp. 17-53.
- "Programa estatal de desarrollo educativo indígena 1999-2005", Secretaría de Educación Pública del Estado de Puebla, <www.sep.pue.gob.mx>.
- Puebla, *Plan Estatal de Desarrollo 1999-2005*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla.
- Ramírez Lavoignet, David, *Misantla*, prólogo de Leonardo Pasquel, México, Editorial Citlaltépetl, 1959.
- Ramos R., José Luis, "Historias estigmatizantes del profesor indígena (México)", ponencia presentada en el IX *Congrés d'Antropologia FAABE*, Barcelona, 2002.
- Ravicz, Robert, *Organización social de los mixtecos*, México, CNCA/INI (Presencias), 1965.
- Rebolledo, Nicanor, "Autonomía indígena y educación intercultural", en Guadalupe Teresinha Bertussi y Roberto González Villarreal (coords), *Anuario educativo mexicano: visión retrospectiva*, tomo 1, México, UPN/La Jornada Ediciones, 2002, pp. 182-207.
- Reina, Leticia, *Las rebeliones indígenas en México (1819-1906)*, México, Siglo XXI, 1980.
- "Repudiamos la ejecución de Griselda Tirado", boletín de prensa conjunto, 20 de agosto de 2003 en www.laneta.apc.org/cdhbcasas/Boletines/.
- Reyes, Luis, *Cuahtinchan del siglo XII al XVI. Formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*, México, CIESAS/FCE/Gobierno del estado de Puebla, 1977.
- Richard MacNeish, *El origen de la civilización mesoamericana visto desde Tehuacán*, México, INAH, 1964.
- Rimada, Antonio, "Liderazgo político y memoria colectiva. Juan Francisco Lucas y la Sierra Norte de Puebla", tesis de licenciatura en etnohistoria, México, ENAH, 1998.
- Río, Magis del, *Sida: aspectos clínicos y terapéuticos*, México, McGraw-Hill Interamericana, 2000.
- Rivera Durán, Daniel y Rodrigo Vázquez Peralta, *Tutu dakunitnu'u ña nchichí Ne-ivi davi. Libro de literatura en lengua mixteca de Puebla*, México, SEP, 2003.
- Rivera Morales, Javier et al., "Características del estado nutricional y el crecimiento de la población infantil de Santa Catarina Tlaltempan", en Anabella Barragán et al., *Santa Catarina Tlaltempan: una mirada antropológica*, ms., México, 2004.
- Rivermar, María Leticia, "Uno es de donde está el ombligo. Migración e identidad en Santa María de la Encarnación Xoyatla, Puebla", tesis de maestría en sociología, Puebla, ICSI, BUAP, 2000.
- Robichaux, David, "Un modelo de familia para el México profundo", en *Espacios familiares ámbitos de solidaridad*, México, DIF.
- Rojas, Francisco Javier (corresp.), "Admite la SEP crisis en la enseñanza", en *El Universal*, México, D.F., 26 de octubre de 2001.
- Romero, Laura, "Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla", tesis de licenciatura, México, ENAH, 2003.
- Romero Frizzi, María de los Ángeles, "Yo empecé a escribir en mixteco. Conversando con escritores mixtecos", en María de los Ángeles Romero Frizzi (comp.), *Escribir para dos mundos. Testimonios y experiencias de los escritores mixtecos*, Oaxaca, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca (Voces del Fondo), 2003, pp. 243-258.
- _____, (comp.), *Escribir para dos mundos. Testimonios y experiencias de los escritores mixtecos*, Oaxaca, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca (Voces del Fondo), 2003.
- Roosens, Eugene E., *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*, Newbury Park, Sage, 1989.
- Rouse, Roger, "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism", en *Diáspora*, vol. 1, núm. 1, 1991, pp. 8-23.
- Rueda, Bazúa, *Los ixcatecos*, México, INI, 1982.
- Rzedowski, J., *La vegetación de México*, México, Limusa, 1978.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuantos, 300), México, 1999.
- Salas García, Luis, *Juu Papantlan. Apuntes para la historia de Papantla*, México, Industria Gráfica/Editorial Mexicana, 1979.

- Seler, E., *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanistischen Sprach- und Altertumskunde*, 1960.
- Serrano Carreto, Enrique et al., *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, México, INI/Conapo/UNDP, 2002.
- Serrano Sánchez, Carlos, "Mestizaje y características físicas de la población mexicana", en *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 65, México, 2004, pp. 64-67.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo y enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- "Situación actual de la educación indígena en el estado", SEP Puebla, <www.sep.pue.gob.mx>.
- Smailuss, Ortwin, "El concepto de los espíritus del monte (*aluxoob*) en la mitología de los mayas yucatecos modernos", en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, INAH.
- Smith, Robert, "Mexicans in New York", en Gabriel Haslip-Viera y Sherriel L. Baver (eds.), *Latinos in New York: Communities in Transition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1996.
- _____, "Commentary", en Marcelo M. Suárez-Orozco (ed.), *Crossing: Mexican Immigration in Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge, The David Rockefeller Center Series on Latin American Studies/Harvard University, 1998, pp. 149-151.
- _____, "Transnational Localities: Community, Technology and the Politics of Membership within the Context of Mexico-US Migration", en Michael Peter Smith and Luis Guarino (eds.), *Transnationalism from Below. Journal of Comparative Urban and Community Research*, núm. 6, 1998, pp. 196-298.
- _____, *Mexican New York: Transnational Lives of New Migrants*, Berkeley, University of California, próxima aparición.
- "Somatometría a la población escolar de Santa Catarina Tlaltempan, 2003", en Javier Rivera Morales et al., "Características del estado nutricional y el crecimiento de la población infantil de Santa Catarina Tlaltempan", en Anabella Barragán et al., *Santa Catarina Tlaltempan: una mirada antropológica*, ms., México, 2004.
- Steven, Hugh, *Manuel, revolucionario del bien*, México, Milamex, 2004.
- Taggart, James M., "Los grupos domésticos náhuatl de la Sierra Norte de Puebla", en Elio Masferrer et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla norte*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 162-165.
- Tanner, J.M., *El hombre antes del hombre*, México, FCE, 1986 (1978).
- Toumi, S. de Pury, "Quand oui c'est non et non c'est où", en *Amerindia*, núm. 7, pp. 23-38.
- Trautmann, Wolfgang, "Los señoríos y el cambio en la Colonia temprana", en Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (comps.), *Tlaxcala, textos de su historia. Los orígenes, arqueología*, México, Gobierno del estado de Tlaxcala/Conaculta, 1991.
- Tu'un Savi. Palabra de la Lluvia*, Huajuapán de León, Asociación Cultural Mixteca, año 1, época 1, julio-agosto de 2002.
- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.
- Vargas Ramírez, "Los nahuas de la Huasteca veracruzana", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región oriental*, México, INI/Sedesol, 1994, pp. 115-117.
- Varios autores, *Presencias de la cultura mixteca*, Huajuapán de León, Universidad Tecnológica de la Mixteca, 2002.
- _____, *La tierra del sol y de la lluvia*, Huajuapán de León, Universidad Tecnológica de la Mixteca, 2003.
- Vázquez Mendoza, Heriberto, *Los popolocas*, México, INI, 1982.
- _____, "Los mazatecos", en Margarita Dalton (comp.), *Oaxaca, textos de su historia*, México, Instituto Mora/Gobierno del estado de Oaxaca, 1997.
- Vázquez Peralta, Rodrigo, "Gramática popular de la lengua mixteca del sur de Puebla", en *Fojas Étnicas*, núms. 11/13, México, Secretaría de Cultura de Puebla, julio de 1997.
- _____, "Da'an davi. Esbozo gramatical", en *Norma de escritura para Tu'un Savi* (documento de trabajo), Tlaxiaco, Vée Tu'un Savi, A.C. (Academia de la Lengua Mixteca), ms., 1999.
- Veerman, Annette, *Gramática del popoloca de Metzontla*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1991.

- Velázquez Hernández, Emilia, *Cuando los arrieros perdieron el camino. La conformación regional del Totonacapan*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1985.
- Vences Ruiz, Georgina, "Huehuetla, zona de refugio en apertura", en Elio Masferrer Kan et al. (coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla norte*, 3 tomos, Puebla, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Dirección de Literatura, Ediciones y Bibliotecas, 2003, pp. 208-212.
- Ventosa A., Mónica, "Huatlatlauca, primer municipio en el país con programa educativo bilingüe", en *La Opinión*, Izúcar de Matamoros, jueves 18 de septiembre de 2003.
- Verduzco, Gustavo, *Campesinos itinerantes. Colonización, ganadería y urbanización en el trópico petrolero de México*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1982.
- Weitlaner, Roberto, *Introducción lingüística al estado de Oaxaca, grupos popoloca-chocho-ixcateco*, México, INAH/SEP/CAPFCE, 1962.
- Wiggins, Steve et al., *Changing Livelihoods in Rural Mexico*, Research Report DFID-ESCOR Grant R6528, Inglaterra, The University of Reading, 1999.
- Williams García, Roberto, "Los tepehuas, otomíes y nahuas", en Lorenzo Ochoa, *Huastecos y totonacos*, México, Conaculta, 1989, pp. 64-80.
- Wright, Pablo, "Dream, shamanism and Power among the Toba of Formosa Province", en Jean Matteson Langdon (ed.), *Portals of Power Shamanism in South America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.
- "XII Censo general de población y vivienda", México, INEGI, 2000. Xonotla, 1581.
- Yanes Díaz, Gonzalo, *Desarrollo urbano virreinal en la región Puebla-Tlaxcala*, México, BUAP/Síntesis, 1994.

Identificación de imágenes

- 10 Mapa 1. Localización del estado en la república. Diseño de Norma Barranco Torres, Georgina Vences Ruiz y Jaime Mondragón Melo con base en Miguel A. Martínez Alfaro y Elio Masferrer, "El manejo de la naturaleza en la Sierra Norte de Puebla", en *Etnografía del estado de Puebla, Puebla norte*, México, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, 2003, p. 21. Cartografía tomada de Leonardo Lomelí Vanegas, *Breve historia de Puebla*, México, FCE/Colmex, 2001, p. 397. Actualización de Elio Masferrer K
- 12 Tocando el cielo, totonacos, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 13 Danza Xochipilli, Marco Antonio Pacheco, Cholula, septiembre de 2007
- 17 Mujer totonaca orando con niña, Nanacatlán. CDI-Fototeca Nacho López (Núm. Inventario 46969), 1980, Anónimo
- 18 Para alabar a Dios los jóvenes participan en la danza, Cuetzalan del Progreso, Colección Rostros de la Sierra (Núm. Registro 03-2003-012411215800-14), Verónica Vázquez Valdés, 2001
- 19 El tejido de palma es una actividad que complementa el ingreso de algunas unidades domésticas serranas, mujeres nahuas de Ahuacatlán, Georgina Vences Ruiz, 2003
- 21 Indígenas totonacas con sombreros y rebozos junto a un árbol, retrato de grupo, Puebla, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, (Núm. Inventario 430809), ca. 1920, anónimo
- 22 Casa entre la milpa, nahuas de San Miguel, Sergio Abbud O., 1979.
- 24 Diálogo entre dos mundos, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 29 Tejedoras mixtecas, Santa Catarina Tlaltempan, Yessmín Antillón, 2003
- 31 La sombra de la experiencia de la mujer nahua, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 33 Mapa 2. Agroecosistemas. Diseño de Norma Barranco Torres y Georgina Vences Ruiz con base en Elio Masferrer K., "Diagnóstico de la situación de los jornaleros del estado de Puebla desarrollado por la Coordinación Estatal del PRONSAJ", mecanoscrito, 1993. Cartografía tomada de Leonardo Lomelí Vanegas, *Breve historia de Puebla*, México, FCE/Colmex, 2001, p. 397. Actualización de Elio Masferrer K
- 34 Mapa 3. Producción agropecuaria. Diseño de Norma Barranco Torres y Georgina Vences Ruiz con base en Virginia Evangelista, Myrna Medonza, Gisela Martínez, Francisco Basurto y Miguel Ángel Martínez, "Las plantas útiles, culturas y diversidad ambiental del estado de Puebla", ms., 2004. Cartografía tomada de Leonardo Lomelí Vanegas, *Breve historia de Puebla*, México, FCE/Colmex, 2001, p. 397. Actualización de Elio Masferrer K
- 35 Mapa 4. Tipos de vegetación. Diseño de la elaboración de Francisco Basurto con base en J. Rzedowski, *La vegetación de México*, México, Limusa, 1978. Cartografía tomada de Leonardo Lomelí Vanegas, *Breve historia de Puebla*, México, FCE/Colmex, 2001, p. 397
- 36 Mapa 5. Climas. Puebla, Información Geográfica, México, INEGI, 2000. Cartografía tomada de Leonardo Lomelí Vanegas, *Breve historia de Puebla*, México, FCE/Colmex, 2001, p. 397
- 37 Mujeres mixtecas desvenando chile, Santa Catarina Tlaltempan, Felipe Ramos, 2003
- 39 Niñas desgranando elotes, Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, plata gelatina, Fototeca Juan C. Méndez, s/f.
- 40 Las sequías y la emigración dificultan que se mantenga la tradicional siembra de maíz, quedando los graneros mixtecos vacíos, Santa Catarina Tlaltempan, Jaime Mondragón Melo, 2003
- 43 A pesar de las nuevas tecnologías y el avance de la modernidad, doña Lucía prefiere la cocina tradicional, pues el olor y los sabores que deja el fogón enriquecen los alimentos, Tlacuilotepec, Archivo Deance-Vázquez, Verónica Vázquez Valdés, 2002
- 44 Mujer mixteca preparando comida, Santa Catarina Tlaltempan, Felipe Ramos, 2003
- 45 Indígena moliendo nixtamal, Puebla, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Teixidor (Núm. Inventario 474251), ca. 1920, anónimo
- 47 Dependiendo de la naturaleza para ganar un poco de dinero, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 48 Mayordoma de la fiesta patronal de San Antonio Huejonapan encargada de la bebida ritual, San Antonino Huejonapan, Tepexi de Rodríguez, Norma Barranco Torres, 2004
- 49 Ante la falta de agua entubada, Albina recorre largos trechos para llevar el vital líquido al hogar, Cuetzalan, Colección Rostros de la Sierra (Núm. Registro 03-2003-012411215800-14), Verónica Vázquez Valdés, 2001
- 51 Hombre nguiguà arando la tierra, San Marcos Tlacoyalco, Tlacotepec de Juárez, Rosalba Ramírez Rodríguez, s/f
- 53 Granos, café o pimienta: Esperanzas al sol, Marco Antonio Pacheco, Yohualichan, Cuetzalan, octubre de 2008
- 55 Un mar de flores, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 57 Como parte del proselitismo político llevado a cabo por el PRI, el Día Internacional de la Mujer constituye un punto de reunión entre comunidades popolocas y nahuas en las cuales se expone su problemática, San Juan Ixcaquixtla, Patricia Romero, 2001
- 58 Recolector totonaco de miel, Tuzamapan, CDI-Fototeca Nacho López (Núm. Inventario 46144), 1979, Sergio Abbud O
- 59 Las mujeres nahuas sobreviven combinando trabajo, quehacer y creatividad, Marco Antonio Pacheco, Yohualichan, Cuetzalan, octubre de 2008
- 61 Máscaras, Ubaldo Comi Aguilera, Concurso: "Las Festividades de los Mexicanos", Serie: "Jonotla en la Cumbre de la Fe y la Fiesta", Jonotla, 2000, Fototeca de la ENAH
- 63 El tejido de sombrero es una de las actividades económicas complementarias de los ancianos mixtecos de Tonahuixtla que deja magras ganancias, Santo Domingo Tonahuixtla, San Jerónimo Xayacatlán, Jaime Mondragón Melo, 2003
- 65 En vísperas del comienzo de la ceremonia, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 67 Mujer mixteca que muestra su vestimenta característica usada actualmente por pocas ancianas en Petlalcingo, Archivo Salvador Martínez Cruz/Casa de Cultura Nu'u Yé/H. Ayuntamiento de Petlalcingo, Anónimo, s/f
- 68 Entre más pobres más gustosos, Nereo Francisco Zamitir Pineda, Concurso: "Etnias de México", Serie: "Aquí no es como en la Ciudad. Identidad Cultural y Étnica de un Pueblo Nahua de Migrantes", Xoyarla, 16 de enero de 2002, Fototeca de la ENAH
- 72 Mapa 6. Asentamientos indígenas. Diseño de Virginia Evangelista, Francisco Basurto y Gisela Martínez con base en Sistema Municipal, Estado de Puebla, 2001; Jaime Mondragón, 2003 y Norma Barranco, 2003. Actualización: Elio Masferrer y Jaime Mondragón. Cartografía tomada de Leonardo Lomelí Vanegas, *Breve historia de Puebla*, México, FCE/Colmex, 2001, p. 397
- 73 Mapa 7. Niveles socioeconómicos. Puebla, Información Geográfica, México, INEGI, 2000. Cartografía tomada de Leonardo Lomelí Vanegas, *Breve historia de Puebla*, México, FCE/Colmex, 2001, p. 397.
- 74 Además de cumplir con las labores domésticas, las mujeres totonacas aprovechan la lavada en el río para convivir y platicar, Caxhuacan, Colección Rostros de la Sierra (Núm. Registro 03-2003-012411215800-14), Verónica Vázquez Valdés, 2001
- 75 Los niños entre juegos y tareas domésticas aprenden los quehaceres de la casa y del campo, Marco Antonio Pacheco, Cantona, octubre de 2008
- 77 Para los niños totonacos es una obligación ayudar en el oficio familiar, convirtiendo el trabajo en diversión, Tlacuilotepec, Archivo Deance-Vázquez, Iván G. Deance Bravo y T., 2003

- 78 Sobrevivientes de la deforestación, Marco Antonio Pacheco, Cantona, octubre de 2008
- 81 La experiencia culinaria de mujeres nahuas sirve para allegarse algún ingreso con la venta de comida, Marco Antonio Pacheco, Yohualichan, Cuetzalan, octubre de 2008
- 82 Petlalcingo, Puebla, Archivo Jesús Márquez Mejía/Casa de Cultura Nū'u Yéé/H. Ayuntamiento de Petlalcingo, Anónimo, s/f
- 84 El trabajo en la molienda de caña es bastante rudo, teniendo como única ayuda para cargar el mecapan, Tlacuilotepec, Archivo Deance-Vázquez, Iván G. Deance Bravo y T., 2003
- 85 La cuenca del río Tisa' ha permitido la subsistencia de los pueblos mixtecos cercanos a Acatlán, Distrito de Acatlán, Jaime Mondragón Melo, 2003
- 86 Volcán Popocatepetl (con cactus enfrente), Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, plata gelatina, Fototeca Juan C. Méndez, s/f
- 87 Cuetzalan desde el cielo, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 88 Vista panorámica, Santa Catarina Tlaltempan, Felipe Ramos, 2003
- 89 Tlachiquero, Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, plata gelatina, Fototeca Juan C. Méndez, s/f
- 90 Hacienda leña, niño nahua, Sierra Norte, Laura Elena Romero López, s/f
- 92 El Peñón de Jonotla, Sierra Norte, Jonotla, Michel Duquesnoy, 1999
- 95 La iglesia de San Salvador se sitúa en la parte alta de la cabecera municipal, desde donde puede apreciarse el paisaje de la sierra, Huehuetla, Georgina Vences Ruiz, 2001
- 97 Mujeres totonacas cargando leña, Zongozotla, Leopoldo Trejo Barrientos, 1998
- 98 La Sierra Norte día a día pierde su cobertura vegetal, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 101 Xil Kuaujta, Sierra Norte, Michel Duquesnoy, s/f
- 103 Hombre y mujer indígenas fuera de una vivienda, al fondo el Popocatepetl, Atlixco, Puebla, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional (Núm. 373323), ca. 1930, Hugo Brehme
- 105 Un testigo del pasado, Marco Antonio Pacheco, Yohualichan, Cuetzalan, octubre de 2008
- 106 Restos de una hacienda, Marco Antonio Pacheco, Cantona, octubre de 2008
- 108 Volcanes Popocatepetl e Iztaccihuatl, Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, plata gelatina, Fototeca Juan C. Méndez, s/f
- 111 En tiempo de lluvias, cuando el nivel de agua del río Carnero se eleva, es costumbre entre los adolescentes irse de día de pesca al terminar las actividades agrícolas, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez, Norma Barranco Torres, 1995
- 112 Volcán Popocatepetl, Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, plata gelatina, Fototeca Juan C. Méndez, s/f
- 115 San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte, Tzinacapan, Michel Duquesnoy, 1999
- 117 Hombres a caballo entre órganos gigantes, Tehuacán, Puebla, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional (Núm. Inventario 351163), ca. 1900, anónimo
- 120 Petlalcingo desde su iglesia, Petlalcingo, Archivo Jesús Márquez Mejía/Casa de Cultura del H. Ayuntamiento de Petlalcingo, Anónimo, 1942
- 123 Mapa 8. Sitios arqueológicos del estado de Puebla. Diseño basado en la información proporcionada por la doctora Alejandra Gámez Espinoza. Cartografía tomada de Leonardo Lomelí Vanegas, *Breve historia de Puebla*, México, FCE/Colmex, 2001, p. 397
- 124 Cholula, Puebla, Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, plata gelatina, Fototeca Juan C. Méndez, s/f
- 126 Indígena con propaganda del candidato a gobernador Rafael Ávila Camacho, Puebla, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional (Núm. Inventario 380601), ca. 1951, anónimo
- 127 Retrato Santa Inés Ahuatempan, Archivo digital, Fondo Interior del Estado, Fototeca Juan C. Méndez, s/f
- 128 Presidente municipal y familia de viaje, Francisco Bustamante, ca. 1901, Serie "Raza Azteca", Fototeca Juan C. Méndez, s/f
- 130 Procesión mixteca, Petlalcingo, Archivo Jesús Márquez Mejía/Casa de Cultura Nū'u Yéé/H. Ayuntamiento de Petlalcingo, Anónimo, 1944
- 131 Huehues, Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, plata gelatina, Fototeca Juan C. Méndez, s/f
- 132 Vendedora de pan, Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, plata gelatina, Fototeca Juan C. Méndez, s/f
- 134 Retrato en Atoyatempan (retrato con pequeña muñeca en primer plano), Archivo digital, Fondo Interior del Estado, Fototeca Juan C. Méndez, s/f
- 135 IV Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, Cuetzalan, Puebla, CDI-Fototeca Nacho López, 1983, Óscar Menéndez
- 136 Ronda o fuerza local, Francisco Bustamante, ca. 1901, Serie "Raza Azteca", Fototeca Juan C. Méndez
- 139 Retrato en Atoyatempan, Plata gelatina, Fototeca de la Mixteca
- 140 Funeral popoloca, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez, Agripina López, 1920
- 143 IV Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, Cuetzalan, Puebla, CDI-Fototeca Nacho López, 1983, Óscar Menéndez
- 145 Grupo de indios totonacos, Francisco Bustamante, ca. 1901, Serie "Raza Azteca", Fototeca Juan C. Méndez
- 149 Mujer nahua teje de pie en un telar de cintura, Puebla, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional (Núm. Inventario 351302), ca. 1920, anónimo
- 151 Retrato en Atoyatempan (Dos hombres del brazo), Archivo digital, Fondo Interior del Estado, Fototeca Juan C. Méndez, s/f
- 152 IV Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, Cuetzalan, Puebla, CDI-Fototeca Nacho López, 1983, Óscar Menéndez
- 154 Los comerciantes acaparan la producción indígena y ofrecen artículos a alto costo, Petlalcingo, Archivo Jesús Márquez Mejía/Casa de Cultura Nū'u Yéé/H. Ayuntamiento de Petlalcingo, Anónimo, s/f
- 157 Plaza de Petlalcingo, Archivo Jesús Márquez Mejía/Casa de Cultura Nū'u Yéé/H. Ayuntamiento de Petlalcingo, Anónimo, s/f
- 159 IV Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, Cuetzalan, Puebla, CDI-Fototeca Nacho López, 1983, Óscar Menéndez
- 161 En la Sierra todo camino es sagrado, Ubaldo Comi Aguilera, Concurso: "Las Festividades de los Mexicanos", Serie: "Jonotla en la cumbre de la fe y la fiesta", Jonotla, Puebla, 2000, Fototeca de la ENAH
- 165 Huehues, Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, plata gelatina, Fototeca Juan C. Méndez, s/f
- 166 Día de campo en el balneario Agua Tendida, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez, Jacinto Lara Herrera, 1953.
- 169 Cada año, como actos cívicos de la primaria, se elegía una candidata para ser coronada como la Reina Patria. A partir de los setenta esta costumbre ya no se lleva a cabo, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez, Jacinto Lara Herrera, 1952
- 171 Iglesia de Acatepec e indígena, Puebla, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional (Núm. Inventario 373319), ca. 1935, Hugo Brehme.
- 173 Mujer nahua muele alimentos en un petate, Puebla, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional (Núm. Inventario 351308), ca. 1905, anónimo
- 178 Ternura del chamán nahua con su hija, Tzinacapan, Michel Duquesnoy, 1999
- 179 Trabajadores del temporal purificando con humo de copal las varas con las que combaten los maleficios que impiden la llegada de las lluvias, Julio Glockner, s/f
- 183 Máscaras en reposo, Pilar González, Concurso: "Identidad Étnica", Serie: "Serranías", Reyesogpan, Puebla, 1994, Fototeca de la ENAH
- 184 Los negritos ofrecen su danza ante el altar, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 185 La danza del Tecuani, parte de la identidad mixteca, es renovada constantemente en las comunidades a pesar de la migración de los danzantes ancianos, Grupo Mixtecatl, s/f
- 187 Entierro de angelito, Marco Antonio Pacheco, Atlixco, septiembre de 2007
- 188 Cuando la envidia y el enojo entre los compadres es grande, los totonacos recurren al ritual del perdón, San Pedro Petlacotla, Archivo Deance-Vázquez, Verónica Vázquez Valdés, 2003
- 189 Ofrenda al volcán, Santiago Xalitzintla, Ricardo Romano Garrido, 1992
- 190 Nühü de Tenexco al llegar al santuario de la Virgen de Guadalupe, Agua Blanca, Tlacuilotepec, Carlos G. Heiras Rodríguez, 11 de diciembre de 2002
- 191 Curandera, Tlacotepec de Díaz, Laura Elena Romero López, 2003
- 193 Entrada de la procesión a la iglesia, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 195 Las danzas tradicionales rompen las jerarquías y unen a los gobernantes con su pueblo, Atlixco, Archivo Deance-Vázquez, Verónica Vázquez Valdés, 2003
- 196 Los viejitos, Adrián Elizondo Lima, Concurso: "Etnias de México", Serie: "Niños Danzantes", Atlixco, Puebla, 25 de septiembre de 2006, Fototeca de la ENAH
- 198 Altar nühü, Sierra Norte, Carlos G. Heiras Rodríguez, s/f
- 201 Chamán nühü durante el ritual de limpia a la llegada de la peregrinación en honor a la Virgen de Guadalupe, Agua Blanca, Tlacuilotepec, Carlos G. Heiras Rodríguez, 2002
- 203 Altar del mayordomo nahua del Santo Entierro, Sierra Norte, Michel Duquesnoy, s/f
- 204 Danza de los Migueles, Zihuateutla, Ángel Castillo, 2003
- 207 Presentando la ofrenda, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 209 Los piskales o fiscales totonacos salen cada fin de semana con una imagen a recorrer la cabecera municipal para recoger limosnas, Huehuetla, Georgina Vences Ruiz, 2001
- 211 Los cargos son importantes en la organización de los indígenas, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 212 La colocación de la ofrenda para el Tawilate es similar a la de Todos Santos, San Pedro Petlacotla, Archivo Deance-Vázquez, Verónica Vázquez Valdés, 2003
- 215 Cuando los problemas de la vida totonaca recaen sobre los hombros como pesada oscuridad, siempre se puede recurrir a la luz de la cera que ilumina nuestro vivir, Caxhuacan. Colección Rostros de la Sierra (Núm. Registro 03-2003-012411215800-14), Verónica Vázquez Valdés, 2001
- 218 Mapa 9. Municipios. Diseño basado en "Estimaciones de la población indígena a partir de la base de datos de INEGI, XII Censo general de población y vivienda", México, INI-Conapo, 2000. Cartografía tomada de Leonardo Lomelí Vanegas, *Breve historia de Puebla*, México, FCE/Comex, 2001, p. 397
- 223 Las autoridades tradicionales totonacas trascienden fronteras políticas y geográficas uniendo a los diferentes pueblos, Zozocolco de Hidalgo, Archivo Deance-Vázquez, Verónica Vázquez Valdés, 2003

- 225 Dos planas de "A", Pilar González, Concurso: "Identidad Étnica", Serie: "Serranías", Reyesogpan, Puebla, 1994, Fototeca de la ENAH
- 227 Retrato, Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, plata gelatina, Fototeca Juan C. Méndez, s/f
- 229 Niño indígena declamando en totonaco, Huauchinango, Ángel Castillo, 2004
- 230 Escolta indígena de Tlacomulco, Huauchinango, Ángel Castillo, 2004
- 231 Escolta totonaca de Panthepec, Huauchinango, Ángel Castillo, 2003
- 233 Alumnos de una escuela oficial de indígenas, Puebla. Conaculta/INAH, Fototeca Nacional (Núm. Inventario 465393), ca. 1915, anónimo
- 235 Mis flores, Alejandro Farías Ayala, Concurso: "Las Festividades de los Mexicanos", Serie: "La Xochipila", Xicotepec de Juárez, Puebla, 2001, Fototeca de la ENAH
- 236 Tocotina de San Marcos Tlacoyalco, San Marcos Tlacoyalco, Tlacotepec de Juárez, Rosalba Ramírez Rodríguez, s/f
- 239 Salimos todos de la casa del mayordomo principal a entregar a la Virgencita, Nereo Francisco Zamitir Pineda, Concurso: "Etnias de México", Serie: "Aquí no es como en la Ciudad. Identidad Cultural y Étnica de un Pueblo Nahuá de Migrantes", Xoyatla, Puebla, 16 de enero de 2002, Fototeca de la ENAH
- 240 Paisaje rural, Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, plata gelatina, Fototeca Juan C. Méndez, s/f
- 242 Alumnos de una escuela oficial de niñas indígenas de la raza mexicana de azteca, Zacapoaxtla, Puebla, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional, Fondo Coloniales (Núm. Inventario 466304), ca. 1910, anónimo
- 243 En la Sierra Norte de Puebla la educación formal no está peleada con la tradición y junto al álgebra y la historia está la costumbre, San Pedro Petlacotla, Archivo Deance-Vázquez, Verónica Vázquez Valdés, 2003
- 245 Esperando, Alejandro Farías Ayala, Concurso: "Las Festividades de los Mexicanos", Serie: "La Xochipila", Xicotepec de Juárez, Puebla, 2001, Fototeca de la ENAH
- 247 Como parte de las clases que se impartían de los cincuenta a los sesenta, estaban las de cocina. Se impartían a las jóvenes que estaban en sexto año y próximas a casarse, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez, Jacinto Lara Herrera, 1953
- 249 Al igual que la belleza de las flores, las personas son hermosas, como crisantemos y rosas que del mestizaje han salido, Atlixco, Archivo Deance-Vázquez, Verónica Vázquez Valdés, 2003
- 251 Diversión familiar, Francisco Bustamante, ca. 1901, Serie "Raza Azteca", Fototeca Juan C. Méndez, s/f
- 253 Fotografía de los grupos quinto y sexto de la Primaria Rural Benito Juárez, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez, Jacinto Lara Herrera, 1953
- 255 Madre e hija ñühü tras la celebración cívica en la escuela, Ixtololoya, Panthepec, Carlos G. Heiras Rodríguez, noviembre 2002
- 257 Desfile de la Revolución, nivel preescolar, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez, Rogerio Torres, 2001
- 259 Desfile de la reina y sus princesas por las principales calles de San Antonino Huejónapan a manera de cierre de la celebración del 16 de septiembre, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez, Jacinto Lara Herrera, 1953
- 262 Mujeres ñühü, Puebla, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional (Núm. Inventario 423132), ca. 1940, anónimo
- 263 Mapa 10. Organizaciones indígenas. Diseño de Georgina Vences Ruiz. Cartografía tomada de Leonardo Lomelí Vanegas, *Breve historia de Puebla*, México, FCE/Colmex, 2001, p. 397
- 264 Frente a las ceras, Tuzamapan, CDI-Fototeca Nacho López (Núm. Inventario 46617), 1979, Germán Herrera
- 265 Pareja de nahuas, Cuetzalan, Puebla, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional (Núm. Inventario 351398), ca. 1900, anónimo
- 267 Pareja nguiguá posando después de la inauguración del parque central, San Juan Ixcaquixtla, Rogerio Torres, 1943
- 268 Como parte del cortejo, las parejas visitan los ojos de agua para conocerse, como ellos le llaman, para posteriormente dar pie al llamado pedimento de la novia, Tepexi de Rodríguez, Rogerio Torres, 1950
- 270 Celebración religiosa. Primera comunión, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez, Jacinto Lara Herrera, 1942
- 271 Altar, Alejandro Farías Ayala, Concurso: "Las Festividades de los Mexicanos", Serie: "La Xochipila", Xicotepec de Juárez, Puebla, 2001, Fototeca de la ENAH
- 273 Actualmente la migración ha dejado a las mujeres a la cabeza de la familia, Cuetzalan, Marco Antonio Pacheco, octubre de 2008
- 275 Abuelita totonaca, Leopoldo Trejo Barrientos, 1997
- 276 En Cuetzalan, como en otras comunidades, la ausencia de varones jóvenes es notable por trabajar fuera de la comunidad, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 277 Como parte de los rituales del ciclo de vida, el que corresponde a la primera comunión se lleva a cabo en el Santuario de Huajoyuca, porque representa el hermano menor del Tentzo, mejor conocido como El Dueño de los Cerros, Huajoyuca, Tepexi de Rodríguez, Rogerio Torres, 1990
- 279 Las mujeres indígenas pueden esperar hasta un par de años para ver de nuevo a su pareja, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 280 Procesión, Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, plata gelatina, Fototeca Juan C. Méndez
- 282 Celebración del Primer Congreso Estatal Indígena de la ort, Huehuetla, Georgina Vences Ruiz, 2001
- 284 Mujer con niños en la calle, Tuzamapan, CDI-Fototeca Nacho López (Núm. Inventario 45778), 1979, German Herrera
- 285 Ofrendas en el panteón en San Marcos Tlacoyalco, Rosalba Ramírez Rodríguez, 2001
- 287 Devoción, Alejandro Farías Ayala, Concurso: "Las Festividades de los Mexicanos", Serie: "La Xochipila", Xicotepec de Juárez, Puebla, 2001, Fototeca de la ENAH
- 289 Coro nahua de Huilacapixtla, Huauchinango, Ángel Castillo, 2004
- 291 Retrato de familia nguiguá en los campos de cultivo, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez, Rogerio Torres, 1952.
- 295 Los días de plaza y feria convocan al encuentro con familiares y amigos, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 297 Niña de Hueytamalco, Mayra del Carmen Robles Montes, Concurso: "Etnias de México", Serie: "Machi", Tenaxate, Hueytamalco, Puebla, julio 2002, Fototeca de la ENAH
- 298 Ciclo festivo en San Marcos Tlacoyalco, Tlacotepec de Juárez, Rosalba Ramírez Rodríguez, s/f
- 301 Indígena de Puebla, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional (Núm. Inventario 474247), ca. 1920, anónimo
- 302 Oxoale, Ubaldo Comi Aguilera, Concurso: "Las Festividades de los Mexicanos", Serie: "Jonotla en la cumbre de la fe y la fiesta", Jonotla, Puebla, 2000, Fototeca de la ENAH
- 304 En familia, Mayra del Carmen Robles Montes, Concurso: "Etnias de México", "Machi", Tenaxate, Hueytamalco, Puebla, julio 2002, Fototeca de la ENAH
- 306 En la cima del universo, totonacos, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 310 Mapa 11. Migración: principales destinos. Diseño de Norma Barranco Torres y Georgina Vences Ruiz con base en el *XII Censo general de población y vivienda*, México, INEGI, 2000. Cartografía tomada de Leonardo Lomelí Vanegas, *Breve historia de Puebla*, México, FCE/Colmex, 2001, p. 397. Actualización de Elio Masferrer K
- 311 Mercado, Ángel Castillo, 2004
- 312 Mujer elaborando papel, San Pablito Pahuatlán, CDI-Fototeca Nacho López (Núm. Inventario 36759), 1980, Anónimo
- 314 La danza, un vehículo para expresar el sentir y compromiso del participante, Marco Antonio Pacheco, Huejotzingo, febrero de 2005
- 315 Asentamiento prehispánico de Cantona, Marco Antonio Pacheco, Cantona, octubre de 2008
- 317 Muchos templos católicos mixtecos se distinguen por tener una sola torre, característica que suelen modificar las nuevas construcciones patrocinadas por los migrantes, El Rosario Micaltepec, Jaime Mondragón Melo, 2003.
- 319 Camión, San Pablito Pahuatlán, CDI-Fototeca Nacho López (Núm. Inventario 35576), 1980, Cecilia Portal.
- 321 Mixtecos y nahuas comerciantes vendiendo en San Pablo Zoquitlán, San Pablo Zoquitlán, Marissa Montiel Cabanzo, 2002.
- 328 Iglesia de la Parroquia de San Marcos, Naupan, Ángel Castillo, s/f
- 330 Zona arqueológica de Yohualichan, Marco Antonio Pacheco, Yohualichan, Cuetzalan, octubre de 2008
- 332 En la plaza y el mercado, la verdura es escogida y sin dar nada regalado, toda mercancía se vendía, Ahuacatlán, Colección Rostros de la Sierra (Núm. Registro 03-2003-012411215800-14), Verónica Vázquez Valdés, 2001
- 333 En la Mixteca las viejas casas abandonadas son sustituidas por las mansiones de los migrantes, San Jerónimo Xayacatlán, Jaime Mondragón Melo, 2003
- 337 A raíz del surgimiento de la pastoral indígena en la Sierra Norte se recuperan aquellos elementos autóctonos propios de la comunidad para reforzar la identidad india, Ahuacatlán, Georgina Vences Ruiz, 2002
- 338 Zona arqueológica de Yohualichan, Marco Antonio Pacheco, Yohualichan, Cuetzalan, octubre de 2008
- 339 Otomíes, San Pablito Pahuatlán, CDI-Fototeca Nacho López (Núm. Inventario 35584), 1980, Teresa Mendicuti
- 341 Ponemos a todas las imágenes en altar y rezamos un Santo Rosario antes de la procesión de la iglesia, Nereo Francisco Zamitir Pineda, Concurso: "Etnias de México", Serie: "Aquí no es como en la Ciudad. Identidad Cultural y Étnica de un Pueblo Nahuá de Migrantes", Xoyatla, Puebla, 16 de enero de 2002, Fototeca de la ENAH
- 342 Niños ñühü elaborando papel, San Pablito Pahuatlán, CDI-Fototeca Nacho López (Núm. Inventario 36763), s/f, Teresa Mendicuti
- 343 Reencuentro con la familia, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 344 Parte de las actividades que realizan las unidades domésticas nahuas, ne-ivi davi y nguiguá como medios de su reproducción la constituye la siembra y corte de tomate. De 1994 a la fecha es su principal fuente de ingresos, Clavijero, San Juan Ixcaquixtla, Rogerio Torres, 2000
- 345 Mujer otomí tejiendo chaquiras, San Pablito Pahuatlán, CDI-Fototeca Nacho López (Núm. Inventario 36748), 1980, Cecilia Portal
- 346 Y aunque sabemos que tenemos que entregarla al finalizar nuestra encomienda, nos da mucha tristeza cuando este momento se llega, Nereo Francisco Zamitir Pineda, Concurso: "Etnias de México", Serie: "Aquí no es como en la Ciudad. Identidad Cultural y Étnica de un Pueblo Nahuá de Migrantes", Xoyatla, Puebla, 16 de enero de 2002, Fototeca de la ENAH

- 350 Niño totonaco con globo de papel, Tuzamapan, CDI-Fototeca Nacho López (Núm. Inventario D/Tip-05), 1979, Sergio Abbud O
- 351 A pesar de la necesidad y de la pobreza, la familia siempre está unida, Tlacuilotepec, Colección Rostros de la Sierra (Núm. Registro 03-2003-012411215800-14), Verónica Vázquez Valdés, 2001
- 352 Niña totonaca lavando, Nanacatlan, CDI-Fototeca Nacho López (Núm. Inventario 47034), 1980, Pablo Ortiz Monasterio
- 353 Niña totonaca, Sierra Norte, Leopoldo Trejo Barrientos, 1995
- 354 Para la reproducción de la unidad doméstica es importante la cooperación de todos sus integrantes, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 355 Paxtudos, Adrián Elizondo Lima, Concurso: "Etnias de México", Serie: "Niños Danzantes", Atlixco, Puebla, 25 de septiembre de 2006, Fototeca de la ENAH
- 357 En las danzas se refuerzan los vínculos con la comunidad, Marco Antonio Pacheco, San Juan Huiluco, Huaquechula, septiembre de 2007
- 358 Danzantes totonacos con niños, Nanacatlán, CDI-Fototeca Nacho López (Núm. Inventario 47555), 1980, Pablo Ortiz Monasterio
- 360 La danza tradicional recorre un largo camino, de la alabanza al espectáculo folclórico, Atlixco, Archivo Deance-Vázquez, Verónica Vázquez Valdés, 2003
- 362 En un buen desayuno siempre están presentes el pan y el café, Huauchinango, Colección Rostros de la Sierra (Núm. Registro 03-2003-012411215800-14), Verónica Vázquez Valdés, 2001
- 363 Quema del torito, Ángel Castillo, 2001
- 364 Niño ne-ivi davi con traje de fiesta, San Miguel Clavijero, Ixcaquixtla, Jacinto Lara Herrera, 1920
- 365 Jarabe ajalpense, Adrián Elizondo Lima, Concurso: "Etnias de México", Serie: "Niños Danzantes", Atlixco, Puebla, 25 de septiembre de 2006, Fototeca de la ENAH
- 367 Las condiciones actuales que enfrentan los pueblos indígenas han influido para que los varones participen a más temprana edad en las danzas, elemento de la identidad de los indígenas, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 369 El solar familiar de los nguiguá constituye un punto de reunión entre los integrantes de la unidad doméstica extensa, principalmente en el levantamiento de la cosecha, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez, Norma Barranco Torres, 1995
- 370 El *Baile de la flor* es una representación alusiva a la boda ne-ivi-davi, Atlixco, Archivo Deance-Vázquez, Verónica Vázquez Valdés, 2003
- 371 Las danzas son anfitrionas de la procesión, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 374 Niños nahuas jugando en el río, Tlacotepec de Díaz, Laura Elena Romero López, 2003
- 375 Baile de Los Quetzales, Adrián Elizondo Lima, Concurso: "Etnias de México", Serie: "Niños Danzantes", Atlixco, Puebla, 26 de septiembre de 2006, Fototeca de la ENAH
- 376 Pequeño descanso del Tecuani, Atlixco, Jaime Mondragón Melo, 2004.
- 377 Niña nahua de la Sierra Norte, San Miguel Tenango, Zacatlán de las Manzanas, Norma Barranco Torres, 1996
- 378 Recreación y compromiso, elementos indisociables de la danza, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 382 La música, fiel compañera de las danzas, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 383 La banda es imprescindible para las procesiones festivas, sobre todo para llevar las flores de las diferentes hermandades a la iglesia, Xayacatlán de Bravo, Jaime Mondragón Melo, 2003
- 385 Los festivales folclóricos estatales mantienen vigente la idea romántica del indígena ne-ivi davi, Atlixco, Jaime Mondragón Melo, 2004
- 386 Músicos (con tambora), Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, Negativos en acetato, Fototeca Juan C. Méndez
- 388 Banda de guerra tradicional, Ernesto Navarrete Arauza, Concurso: "Músicos e instrumentos musicales", Serie: "470 Aniversario. Fundación de la Junta Auxiliar de San Pedro Hueyetan", San Pedro Hueyetan, Puebla, 28 de junio de 2007, Fototeca de la ENAH
- 389 Danza de santiagueros, Tlacuilotepec, Colección Rostros de la Sierra (Núm. Registro 03-2003-012411215800-14), Verónica Vázquez Valdés, 2001
- 390 Las bandas ne-ivi davi son indispensables en la vida ritual de los mixtecos, lo que les da a los músicos una importante influencia en la comunidad, Petlalcingo, Archivo Salvador Martínez Cruz/Casa de Cultura Ñu'u Yéé/H. Ayuntamiento de Petlalcingo, Anónimo, s/f
- 392 Retrato en Atoyatepan (músicos y mujeres con rebozo oscuro), Archivo digital, Fondo Interior del Estado, Fototeca Juan C. Méndez
- 397 Totonacos, Danza de negritos, Tlacuilotepec, Colección Rostros de la Sierra (Núm. Registro 03-2003-012411215800-14), Verónica Vázquez Valdés, 2001
- 398 Músicos tradicionales, Ernesto Navarrete Arauza, Concurso: "Músicos e instrumentos musicales", Serie: "470 Aniversario. Fundación de la Junta Auxiliar de San Pedro Hueyetan", San Pedro Hueyetan, Puebla, 29 de junio de 2007, Fototeca de la ENAH
- 400 Músicos (cerca de árboles), Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, plata gelatina, Fototeca Juan C. Méndez
- 402 Danzante indígena toca una flauta y tambor durante ceremonia en el estadio Olímpico Azteca, Puebla, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional (Núm. Inventario 374523), ca. 1951, Nacho López
- 403 En viernes santo la matraca anuncia la muerte de Jesucristo. El luto impide, como en otros pueblos indígenas, tañer las campanas, Santo Domingo Tonahuixtla, Jaime Mondragón Melo, 2004
- 405 Volador de Cuatempan, Ernesto Navarrete Arauza, Concurso: "Músicos e instrumentos musicales", Serie: "470 Aniversario. Fundación de la Junta Auxiliar de San Pedro Hueyetan", San Pedro Hueyetan, Puebla, 28 de junio de 2007, Fototeca de la ENAH
- 406 Totonacos, Los voladores, Tlacuilotepec, Colección Rostros de la Sierra (Núm. Registro 03-2003-012411215800-14), Verónica Vázquez Valdés, 2001
- 407 El repertorio y la calidad de las bandas en la Mixteca son elementos de competencia entre las comunidades que mantienen una reciprocidad ritual, Santo Domingo Tonahuixtla, Jaime Mondragón Melo, 2004
- 408 Tambor de carnavales, Ixtololoya, Pantepec, Carlos G. Heiras Rodríguez, 2002.
- 409 Volador, Huauchinango, Ángel Castillo, 2003
- 410 Músicos popolocas, San Francisco Ortlaltepec, Puebla, CDI-Fototeca Nacho López (Núm. Inventario 39416), 1992, Héctor Vázquez Valdivia
- 411 Marimberos, Ernesto Navarrete Arauza, Concurso: "Músicos e instrumentos musicales", Serie: "470 Aniversario. Fundación de la Junta Auxiliar de San Pedro Hueyetan", San Pedro Hueyetan, Puebla, 28 de junio de 2007, Fototeca de la ENAH
- 412 Toreadores totonacos, Tlacuilotepec, Colección Rostros de la Sierra (Núm. Registro 03-2003-012411215800-14), Verónica Vázquez Valdés, 2001
- 413 La música es guía de los danzantes, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 415 La música también es una ofrenda que se ofrece en los rituales, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 418 Mapa 12. Producción artesanal y principales centros regionales. Diseño de Norma Barranco Torres y Georgina Vences Ruiz. Cartografía tomada de Leonardo Lomelí Vanegas, *Breve historia de Puebla*, México, FCE/Colmex, 2001, p. 397
- 419 Parte de las actividades rituales llevadas a cabo en San Antonino Huejónapan la constituye la elaboración de petates que se ofrecen como presente a los dueños del lugar, pues se cree que en ellos comen y duermen, San Antonino Huejónapan, Tepexi de Rodríguez, Norma Barranco Torres, 2004
- 421 Máscara de maíz, Marco Antonio Pacheco, Huejotzingo, febrero de 2005
- 423 Barrio La Columna de San Marcos Tlacoyalco, San Marcos Tlacoyalco, Rosalba Ramírez Rodríguez, s/f
- 424 Iglesia de Tonantzintla, Marco Antonio Pacheco, Tonantzintla, San Andrés Cholula, septiembre de 2007
- 425 Artesano decorando ceras, Santa Catarina Tlaltempan, Felipe Ramos, 2003
- 426 Taller de teñido de textiles, Huauchinango, Ángel Castillo, s/f
- 427 Arco de recibimiento para el santo patrón, Marco Antonio Pacheco, Tonantzintla, San Andrés Cholula, septiembre de 2007.
- 429 Tejidos de palma y rafia, Santa Catarina Tlaltempan, Felipe Ramos, 2003
- 430 Templo del Barrio de Guadalupe, Tepejillo, Jaime Mondragón Melo, 2003
- 431 Iglesia de Cantona, Marco Antonio Pacheco, Cantona, octubre de 2008
- 433 Ceras, intercambio de dones, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 435 Capilla de San Marcos Tlacoyalco, Alejandra Gámez Espinosa, 1997
- 436 Yohualichan tras las iglesias, Marco Antonio Pacheco, Yohualichan, Cuetzalan, octubre de 2008
- 437 Tejedora nüüh de San Pablito, Pahuatlán, CDI-Fototeca Nacho López (Núm. Inventario 36091), 1980, Cecilia Portal
- 438 Don Antonio, artesano nahua de la Sierra Norte, San Miguel Tzinacapan, Michel Duquesnoy, s/f
- 440 La presencia de las hermandades en las fiestas ne-ivi davi reafirma y legitima la identidad de la comunidad, Santa Ana Tepejillo, Petlalcingo, Jaime Mondragón Melo, 2003
- 441 Iglesia de Yohualichan, Marco Antonio Pacheco, Yohualichan, Cuetzalan, octubre de 2008
- 443 Ermita de San Pablo Anicano, lugar de reunión de comunidades mixtecas, popolocas y nahuas con motivo de la celebración del Cristo Negro, Señor de la Paz, dador del agua y segundo protector en la Semana Mayor, San Pablo Anicano, Norma Barranco Torres, 1998
- 445 La elaboración de ceras es una actividad complementaria para las celebraciones religiosas, Ahuacatlán, Colección Rostros de la Sierra (Núm. Registro 03-2003-012411215800-14), Verónica Vázquez Valdés, 2001
- 447 Totonaca de Zihuateutla, Ángel Castillo, 2002
- 448 Los adornos tradicionales para las celebraciones religiosas se hacen con palma, Tlacuilotepec, Colección Rostros de la Sierra (Núm. Registro 03-2003-012411215800-14), Verónica Vázquez Valdés, 2001
- 451 Vendedora de artesanías de mimbre, Juan C. Méndez, Primera mitad del siglo xx, plata gelatina, Fototeca Juan C. Méndez
- 452 Para la elaboración de ceras rituales sólo se emplea la aromática y suave cera de abeja, Marco Antonio Pacheco, Cuetzalan, octubre de 2008
- 453 Mujer indígena con telar de cintura, Puebla, Conaculta/INAH, Fototeca Nacional (Núm. Inventario 459816), ca. 1910, Cibi Waite.
- 454 En los atuendos los emigrantes plasman de dónde son y a dónde han ido, Marco Antonio Pacheco

Los pueblos indígenas de Puebla.
Atlas etnográfico
se terminó de imprimir en mayo de 2010
en los talleres de Offset Rebosán, S.A. de C.V.
Av. Acueducto 415, Col. San Lorenzo Huipulco,
Tlalpan, 14370 México, D.F.
Producción: Dirección de Publicaciones de la
Coordinación Nacional de Difusión



SECRETARÍA DE
CULTURA



Instituto Nacional
de Antropología
e Historia



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes

ISBN 978-607-48-408-34



9 786074 840834 >



ETNOGRAFÍA DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE MÉXICO

CONACYT

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

