

Universidad Autónoma de Tlaxcala, México

Serafín Ortiz Ortiz

Rector

Dora Juárez Ortiz

Secretaria de Investigación Científica y Fomento

Oswaldo A. Romero Melgarejo

Coordinador General del CIBDER

Universidad de La Frontera, Chile

Sergio Bravo Escobar

Rector

Juan Manuel Ferrero

Viceministro Académico

El Colegio de Tlaxcala, A.C.

Mtro. Raúl Jiménez Guillén

Presidente

Dra. María Elizabeth Rosa Zamora Ramírez

Secretaria General

Dra. Mercedes B. Arce Rodríguez

Directora General de Vinculación y Extensión

Mtro. Bertoldo Sánchez Muñoz

Director General Académico



TE El Colegio de Tlaxcala

Cultura, poder y reproducción étnica en Tlaxcala, México

Oswaldo Romero
Guillermo Davinson, Magdalena Sam y
Raúl Jiménez Guillén
(Compiladores)

9155

0074

Universidad Autónoma de Tlaxcala, México
Universidad de la Frontera, Chile
El Colegio de Tlaxcala, A.C.
2007

B823.3 G28
RG54 E5-1
(C19155)

Este texto es resultado del trabajo de investigación del
Cuerpo Académico de Análisis Sociopolítico del Centro
de Investigaciones Interdisciplinarias Sobre Desarrollo
Regional de la UAT.

Fondo Mixto-Conacyt-Gobierno del Estado de Tlaxcala
"Fortalecimiento del programa de la Maestría en Análisis
Regional" de la convocatoria M0022-2006-1, clave del proyecto
TLAX-2006-CD1-51222

Primera edición: 2007

© Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2007
Av. Universidad No. 1, Col. La Loma Xicolótecatl
C.P. 90070, Tlaxcala, México
www.uatx.mx

© Universidad de La Frontera
Avda. Francisco Salazar 01145
Temuco, Chile

© El Colegio de Tlaxcala, A.C.
Melchor Ocampo No. 28
C.P. 90600, San Pablo Apetatlán, Tlax.
www.elcolegiodetlaxcala.edu.mx

ISBN: 978-968-865-146-9

Diseño de portada: Alberto Saldaña Trujillo
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE TLAXCALA

A Luis Reyes García

In memoriam

Índice

Introducción	XI
Identidades cambiantes: "indios" y "mestizos" en el suroeste de Tlaxcala. <i>David Robichaux</i>	17
Introducción	18
El suroeste de Tlaxcala: una región étnica en transición	21
Dos comunidades del suroeste de Tlaxcala	32
Acxotla del Monte	34
Tepeyanco	42
¿Quién es más indio y por qué? Procesos históricos diferenciales	44
Reflexiones finales	51
Bibliografía	60
El sistema de cargos y el poder en Tetlanohcan, Tlaxcala. <i>Javier Rodríguez Sánchez y Osvaldo A. Romero Melgarejo</i>	65
Introducción	65
Poder y sistema de cargos	65
La organización territorial, económica y religiosa	67
La evolución del modelo el sistema de cargos	70
La antigua jerarquía cívico-religiosa	70
El sistema de cargos: el universo religioso	73
La conformación de las mayordomías de las peregrinaciones	74
Las mayordomías de barrio y de pueblo	75
Los cargos de la fiscalía	76
La elección de la fiscalía, su sistema rotativo y sus rituales	78
Las festividades en el cambio de fiscales: el remojo, el estreno, la pasadita y el altepeilhuit	81
Organización política de Tetlanohcan, estructura, transformaciones y resistencia	83
Las autoridades tradicionales de la Agencia Municipal	84
Los Cargos de la Agencia Municipal y la disputa del poder local	85

La alternancia de la Agencia Municipal, formación de un Consejo Municipal Extraordinario	88
Los grupos políticos a partir de la conformación de los Ayuntamientos Municipales	89
Las elecciones políticas de municipales de 1996, 1998 y 2001	90
Consideraciones generales	95
Bibliografía	96
El territorio simbólico, un elemento de identidad: San Bartolomé Cuahuixmatlac, Tlaxcala. J. A. Javier González Corona	99
Introducción	99
Antecedentes históricos del lugar	102
El territorio como elemento de identidad: San Bartolomé Cuahuixmatlac	106
Otro elemento de identidad: el árbol de sabino	110
Un relato más de identidad comunal	113
Conclusiones	114
Bibliografía	115
Embargo en dos pueblos de Tlaxcala. Magdalena Sam Basurto y Guillermo Davinson Pacheco	117
Introducción	117
Contexto demográfico de Santa Apolonia Tascalco y San Felipe Cuauhtenco	117
San Felipe Cuauhtenco	119
Organización del pueblo de Santa Apolonia: normas y prácticas de gobierno local	122
San Felipe Cuauhtenco y su organización	124
Sistema de embargos y la justicia en el pueblo de Santa Apolonia	126
Las normas y la recogida en San Felipe Cuauhtenco	133
Consideraciones finales	138
Bibliografía	141
La elección del presidente de comunidad en San Felipe Cuauhtenco. María Orellana C.	143
Introducción	143
El pueblo de La Malinche	143
Herencia cultural	145

El proceso para elegir autoridades	146
Transformaciones en el nombre dado a la autoridad	150
Requisitos para ser presidente de comunidad	150
Obligaciones y derechos del presidente de comunidad	151
Jefe de Paz	154
Registro Civil	155
Otros cargos civiles: los comités	156
Requisitos para votar. Voto de las mujeres y los jóvenes	157
Partidos políticos	158
Conclusiones	160
Bibliografía	161

La reciprocidad como mecanismo normativo y de control social, en un pueblo náhuatl de La Malinche del estado de Tlaxcala en México. Julio Terrazas	163
Introducción	163
Contexto de expresión de la reciprocidad en Cuaxinca	164
Reciprocidad como mecanismo normativo y de control y regulación de la dinámica de Cuaxinca	168
Bibliografía	178

La reproducción social del espacio en los municipios de Juan Cuamatzi y San Francisco Tetlanohcan: de barrios a pueblos. Ricardo Romano Garrido y Osvaldo Romero Melgarejo	179
Introducción	179
Los hacedores de pueblos. La transformación político-espacial a partir de los sistemas de cargos en Cuatla de Juan Cuamatzi	180
San Francisco Tetlanohcan. De pueblo a municipio	190
El pueblo	191
San Francisco como municipio	192
A manera de reflexión	194
Bibliografía	195

¿Puede el mestizaje generar organizaciones dualistas? el caso del pueblo otomí de San Juan Ixtenco. Frédéric Samadé	197
Introducción	197
Territorio y dualismo	199
La división del trabajo en las mayorías	206

La fiesta en San Juan Ixtenco, inversión y principio de rivalidad	210
Las sorpresas de la historia local o la relatividad de la "tradición otomí"	217
Bibliografía	223
Las jerarquías cívico-religiosas. Un concepto a discusión.	
<i>Oswaldo A. Romero Melgarejo, Ricardo Romano Garrido y Javier Rodríguez Sánchez</i>	
Rodríguez Sánchez	225
Introducción	225
Hacia una propuesta	225
Modelos explicativos de las jerarquías cívico-religiosas en Mesoamérica	229
El modelo de nivelamiento	230
El modelo de estratificación	230
El modelo de redistribución	231
El modelo de los impactos externos	232
El modelo de modernización	233
El modelo de modernización y secularización	233
El modelo histórico	233
A manera de reflexión	235
Bibliografía	238
Acerca de los autores	241

Introducción

El presente esfuerzo se enmarca en el interés de la Universidad Autónoma de Tlaxcala por impulsar el conocimiento y la reflexión académica sobre la cultura de las comunidades rurales del Estado de Tlaxcala. Lo cual junto con asegurar una constante reflexión académica sobre Tlaxcala, forma parte de la ineludible responsabilidad social que le compete a nuestra casa de estudios de contribuir a la generación de insumos sobre la vida de sus habitantes.

En esta ocasión hemos articulado una serie de trabajos que tienen como hilo conductor el tema de la cultura comunitaria de Tlaxcala. Conocedores de que en Tlaxcala, a lo largo de todo el siglo XX, se vieron transformados los principales rasgos de la cultura material (vestimenta y lengua) que identificaban —desde la óptica estatal— a esta entidad del altiplano central como sociedad indígena, coincidimos con lo que señala Robichaux (1995) que, con el paso del tiempo, en su organización social el sistema de cargos religiosos y cíviles persiste aún de manera viva y emblemática, manteniendo los dispositivos culturales y readaptándolos a nuevos escenarios.

En ese marco la mayor parte de los artículos de esta publicación son resultado de distintos proyectos de investigación desarrollados en el Estado de Tlaxcala por profesores de universidades mexicanas y chilenas bajo el auspicio del postgrado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana. Otras bajo el alero de instituciones académicas locales de gran prestigio nacional, donde sus investigadores han hecho un significativo aporte a la antropología realizada en Tlaxcala. En el primero de los casos, son trabajos coordinados por el Doctor David Robichaux Haydel, profesor-investigador de la Universidad Iberoamericana, que cuenta con una dilatada, fructífera y reconocida trayectoria en los estudios del parentesco en Mesoamérica cuyos insumos han sido fruto del trabajo de campo en Tlaxcala desde

inicios de la década de 1970, Robichaux en ese sentido ha sido impulsor de la investigación antropológica en Tlaxcala, junto a Hugo Nutini, y desde entonces ha formado generaciones de antropólogos sociales interesados por conocer y reflexionar sobre la continuidad y el cambio que se tienen lugar en sociedades rurales de México. De ahí que nuestro humilde homenaje sea que su artículo inaugure esta compilación, honrándonos a todos quienes hemos sido sus estudiantes y nos haya entrenado en la práctica antropológica.

Posteriormente y siguiendo un criterio más que nada geográfico fuimos ordenando los artículos y el segundo de ellos es *El sistema de cargos y el poder en Tetlanohcan*, de Javier Rodríguez y Osvaldo Romero, quienes analizan el sistema de cargos desde la perspectiva del poder local en dicho municipio que funge como una institución de control socio-político y forma parte de un proceso histórico local, que ha establecido una forma de dominio a su interior. Rodríguez y Romero apuntan que la obediencia, la participación y el trabajo voluntario de los campesinos, se organizan en torno a la espiritualidad religiosa y la pertenencia comunitaria que el propio sistema establece como límites en la participación de los habitantes.

A continuación presentamos el artículo *Territorio simbólico, un elemento de identidad: San Bartolomé Cuahuixmatlac*, de J. A. Javier González Corona, investigador que apunta a determinar la evidente contradicción tanto conceptual como de conducta que presentan los habitantes de San Bartolomé Cuahuixmatlac para determinarse de manera concreta y específica como indígenas o mestizos.

Luego, hemos incorporado el trabajo *Embargo en dos pueblos de Tlaxcala* de Magdalena Sam y Guillermo Davinson que describe la práctica del embargo en los pueblos de Santa Apolonia Teacalco (cabecera del municipio del mismo nombre) y San Felipe Cuahuixmatlac (del municipio de San Bernardino Contla) donde en este último es recordado el embargo como "la recogida". Práctica consuetudinaria que aún sigue vigente en la primera comunidad mencionada y es utilizada por sus habitantes para muchas de las cooperaciones acordadas por el pueblo. En San Felipe, en tanto, pese a que no se

práctica, la recuperación etnográfica nos permite establecer ciertas recurrencias con Santa Apolonia.

A continuación, en *La elección del presidente de comunidad en San Felipe Cuahuixmatlac*, María Orellana describe los mecanismos sociopolíticos a través de los cuales se llevan a cabo las elecciones de presidente de comunidad y sus colaboradores en un pueblo al pie de La Malinche. A partir de una etnografía política la autora nos introduce al tema de los espacios de autonomía de las comunidades tlaxcaltecas, que si bien mantienen rasgos de autonomía, se registran momentos de tensión por la posibilidad de nuevas prácticas políticas que han sido características de la sociedad mayor.

Posteriormente hemos incorporado el artículo *La reciprocidad como mecanismo normativo y de control social en un pueblo náhuatl de La Malinche* de Julio Tereucan, que nos presenta un análisis de la reciprocidad como mecanismo normativo y de control social de Cuaxinca, pueblo náhuatl del municipio de San Luis Teolocholco. En ellos, la articulación de los factores culturales, sociales y económicos revisten una gran importancia y las presiones comunitarias tienen una influencia substancial en el comportamiento social y en los mecanismos de regulación de la dinámica de funcionamiento de los grupos domésticos; algunas veces más importantes que las propias regulaciones del estado de derecho y de sus tribunales. Dentro de dicho ámbito es que el presente artículo explora las normas, prácticas y dinámica de organización, funcionamiento y regulación social de los habitantes de Cuaxinca a través de los mecanismos de reciprocidad e intercambio practicado entre los grupos domésticos de la localidad.

En esta compilación también se incluye el trabajo *La reproducción social del espacio en los municipios de Juan Cuamatzi y San Francisco Tetlanohcan: de barrios a pueblos* de Ricardo Romano y Osvaldo Romero. Estos investigadores tlaxcaltecos nos presentan una reflexión sobre la articulación de la autonomía con relación a los sistemas de cargos en dos municipios, San Bernardino Contla y San Francisco Tetlanohcan, en tanto recurso generador de transformaciones

espaciales y geográficas en el estado de Tlaxcala. Los autores nos presentan un concepto muy sugerente para designar a los miembros de la comunidad, "hacedores de pueblos". Una dimensión que apela a esa relación dialéctica entre individuo y comunidad.

Por otro lado, en esta compilación, el trabajo *¿Puede el mestizaje generar organizaciones dualistas? el caso del pueblo otomí de San Juan Ixtenco* de Frédéric Saumade que interesado por el concepto de la organización dualista desarrolla un pormenorizado análisis teórico en realidades mestizas.

Por último, Osvaldo Romero, Ricardo Romano y Javier Rodríguez muestran diferentes modelos teóricos explicativos de las jerarquías cívico-religiosas o sistemas de cargos, que han sido usados por etnógrafos y antropólogos como un eje importante de análisis de diferentes realidades empíricas de Mesoamérica. Los autores, en las diferentes interpretaciones de las teorías del cargo, muestran las potencialidades de cada enfoque, las contradicciones y los obstáculos, así como los representantes de dichas discusiones.

Finalmente, deseamos hacer propicia la ocasión para dedicar a los habitantes del Estado de Tlaxcala —muchos de ellos retratados en estas líneas— este trabajo, producto de la riqueza y diversidad étnica que presenta nuestro contexto. Tierras que han convidado a muchos investigadores a trabajar y dejar parte de sus esfuerzos por dar a conocer la compleja realidad del mundo rural indígena mexicano.

Asimismo queremos agradecer en Chile al Dr. Juan Manuel Fierro, Vicerrector Académico de la Universidad de La Frontera, por su valioso apoyo a esta iniciativa académica y en México al Dr. Serafín Ortiz Ortiz, Rector de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, y a la Mtra. Dora Juárez Ortiz, Secretaria de Investigación Científica y Posgrado, quienes además de cumplir cargos de dirección académica, en su calidad de profesores de sus respectivas casas de estudio, se interesan por revelar los procesos cotidianos del campo mexicano de esta zona del país y darlos a conocer en esta publicación. También agradeceremos su valiosa colaboración a Javier Rodríguez y a Socorro Romero en la organización y diseño de los materiales de esta publicación. Así

como a Odet Martínez Sánchez por su gran apoyo en el impulso de las actividades de difusión de estos trabajos de investigación.

Nuestro sincero agradecimiento a cada uno de los hombres, mujeres y niños de Tlaxcala que dieron vida a este trabajo a través del esfuerzo de cada uno de los articulistas, muchos de ellos sin conocerse entre sí, pero unidos por el trabajo antropológico.

*Osvaldo Romero, Guillermo Davinson y Magdalena Sam
Tlaxcala, México, julio 2007.*

9155

3674

**Identidades cambiantes:
"Indios" y "mestizos" en el suroeste de Tlaxcala**

David Robichaux¹

Las percepciones identitarias que tienen de sí mismos los habitantes de dos comunidades vecinas de origen nahua del suroeste de Tlaxcala y la organización comunitaria de ambas desafían, de acuerdo con los criterios actuales, su fácil categorización como "indígena" o "mestiza". Esta realidad, común en numerosas regiones del país, revela un importante olvido en las discusiones en torno a identidad y etnicidad en México, ya que en un pasado no muy lejano miles de comunidades que en el virreinato fueron pueblos de indios se volvieron "mestizas", según las categorías oficiales y las de muchos antropólogos. Estas categorías usuales, cuyas raíces son las categorías administrativas del indigenismo, se reducen fundamentalmente al criterio lingüístico, dan énfasis en la llamada autoidentificación que frecuentemente es la imagen que quieren proyectar los mismos actores sociales como

¹ David.robichaux@uaa.mx. Programa de Posgrado en Antropología, Universidad Iberoamericana, México, D. F. El presente artículo es una versión revisada y modificada de una ponencia que fue presentada en la Comisión de Trabajo, "Desigualdad regional, autonomía e integración nacional", bajo la coordinación de Héctor Díaz Polanco, en el XX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) realizado del 2 al 6 de octubre de 1995 en México, D.F. Una versión anterior se publicó en el número 30 del *Boletín de Antropología Americana* (véase Robichaux, 1994). La información de campo presentada y analizada en este artículo fue realizada a lo largo de varias investigaciones en el suroeste de Tlaxcala, sobre todo en Acaecilla del Monte y Tepeyacac, entre 1974 y 2005 que, desde 1977, han recibido el generoso apoyo de la Universidad Iberoamericana, México, D.F. También fue co-financiada desde 2001 con información propia y de estudiantes de posgrado en Antropología Social de la misma universidad que han realizado prácticas de campo e investigación de tesis en el área de Texcoco, principalmente David Loernte, Ramón Mateo, Vianey Maiva y Hugo Pérez Rojas. Apareció publicado en la Revista *Relaciones*, No. 104, enero del 2005, Vol. XXVI.

"modernos" y no como "indios", y ocultan importantes complejos de relaciones sociales que suelen ser característicos de comunidades de ese origen. En este artículo se propone retomar la noción de continuo, destacando la importancia de la historia y formas específicas de organización social que constituyen un importante marcador de diferencia social que ha estado al margen de las recientes discusiones de "identidad étnica" en México.

Introducción

Desde 1519 se han ido conformando en el área mesoamericana distintas configuraciones de relaciones interétnicas, estratificación social, procesos de mestizaje y relaciones de dominio como consecuencia del choque de la colonia española con la sociedad prehispánica. Se puede atribuir esta diversidad de formaciones sociales locales a la heterogeneidad fisiográfica de las regiones y las particularidades de los sistemas económicos y políticos prehispánicos que dieron cauce a aquellos implantados por los europeos y que surgieron en contextos específicos de explotación económica y dominio político. Así, en algunas regiones de Guatemala y en regiones mexicanas como los Altos de Chiapas o la Sierra Norte de Puebla, aún persiste la dicotomía entre indios y ladinos o mestizos² en una configuración similar al sistema de castas colonial que por decreto fue abolido durante la Independencia. En cambio, en vastas regiones del México rural se ha dado un proceso de aculturación, en el cual, poblaciones enteras, cuyo origen se remonta a las repúblicas de indios —instituciones coloniales que confirmaron la existencia de unidades organizativas o de grupos sociales prehispánicos—, han pasado ahora a ser consideradas como "mestizas", ya que han adoptado el castellano y cambiado su indumentaria, las características primordiales de lo

2 Véase, por ejemplo, Niemi e Iwas (1974) y Yagari (1983) para la Sierra Norte de Puebla, y Chantón (1981) para la región de Huehuetlangua, Puebla. Para casos guatemaltecos, véase Adams (1958), Colby y Van den Berghe (1961) y (1968), Gillis (1958) y Tuma (1952).

"mestizo" en las definiciones oficiales y de los antropólogos en el México de hoy³.

Por su alcance en aquel momento, el interés primigenio de la antropología a principios del siglo XX se centró en las regiones visiblemente indígenas donde se hablaban lenguas autóctonas y se usaba una indumentaria "indígena". Este tipo de regiones eran, además, el objetivo exclusivo de la antropología mexicana oficialista, cuyo papel era ayudar a llevar la luz de la civilización occidental a los pueblos indígenas como parte de la política estatal de modernización. Aunque en la década de 1970 la mirada de la antropología mexicana se trasladó del "indígena" hacia el "campesino", hoy —y especialmente después del levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994 en Chiapas—, el péndulo ha cambiado nuevamente de dirección y reaparecen los indígenas como tema de interés. Pero, al volver a poner la "cuestión indígena" en la mesa de discusión, el interés se centra en la identidad étnica y la autonomía. En los debates al respecto se registra una tendencia a

3 En su obra sobre Yucatán, Redfield (1941) proporciona una descripción del proceso de transformación en la comunidad de Dzitas. Poco después, Denis, Redfield y Tax (1943) señalaron la existencia de regímenes que eran culturalmente indígenas pero donde se hablaban el castellano. También Julio de la Fuente (1947), el entonces director del Instituto Nacional Indigenista, se refirió a este proceso en un artículo con el sugerente título de "Difusión, paz y desaparición del indio en México" y para referirse al resultado de dicho proceso, Manuel Gamio (1952) empleó el término "indianistas". Richard N. Adams (1956) lo utilizó al término "indio transicional" para aludir al mismo fenómeno en América Central. Guillermo Bonfil (1987) ha señalado también el hecho de que, en muchas regiones del país, las comunidades rurales tienen un pasado indígena muy reciente. Para conceptualizar el proceso de aculturación, Hugo Nutín y Barry Isaac han planteado en el caso de Tlaxcala la noción del "continuo indio-mestizo". Eileen Mulliere (2003), más recientemente, ha acuñado el término "postindio" para describir una comunidad empujada en las cercanías de la ciudad de Puebla que, a pesar de haber perdido esa lengua vernácula, conserva una organización comunitaria similar a la que ha sido documentada en comunidades emblemáticamente indígenas, situación que Bonfil (1976) ya había descrito en la zona de Cholula. Por su parte, Miguel Moraya, Catherine Good et al. emplean el término "sedimentos" para referirse a una serie de costumbres y prácticas asociadas con la tradición cultural mesoamericana de fuerte arraigo en zonas del estado de Morelos no consideradas como estrictamente "indígenas". Se ven obligados a justificar por qué se incluye esa región en un volumen de la serie "etnografía de los pueblos de México" (véase Moraya, Good, Malgouyres y Bahallá, 2003).

seguir reificando al indio, olvidando a menudo que en el siglo XX decenas de millones de mexicanos, considerados como "mestizos", son hijos o nietos de indígenas que vivían en comunidades que eran "indígenas" y que ya no lo son, de acuerdo con los criterios usuales.

En el presente trabajo me centraré en dos pueblos de origen nahua que, en diferentes grados, han dado importantes pasos hacia el objetivo que, según Julio de la Fuente (1947), era el arribo tanto de los mexicanos no indígenas como de los indígenas: que éstos últimos dejaran de ser indígenas. Si bien en algunas interpretaciones actuales esta idea peca claramente de etnocidio, hay que reconocer también que en ese momento las palabras de De la Fuente eran una manera de expresar un proyecto nacional no sólo de construcción de la nación, sino también de desarrollo rural (véase Hewitt de Alcántara 1984). Trataré algunos aspectos de este proceso de aculturación en una región donde la dicotomía "indígena-mestizo" no existe, al menos al grado descrito para regiones de tipo "refugio" de acuerdo con el modelo de Aguirre Beltrán (1967).⁴

En la región de La Malinche, en el suroeste del estado de Tlaxcala, el proceso de aculturación, discernible al menos por la pérdida del idioma vernáculo, ha sido relativamente reciente. Además, dicho proceso no ha resultado homogéneo sino que ha presentado diferencias importantes en las distintas comunidades. A la luz de los procesos históricos, económicos y culturales locales de dos poblados de dicha región, discutiré brevemente cómo las categorizaciones étnicas absolutistas de "indígena" y "mestizo" han ofuscado la vista de los antropólogos, ocultando sistemas sociales en cuyo marco transcurre la vida de decenas de millones de mexicanos. Aunque dichos sistemas son supuestamente característicos de comunidades tildadas de "indígenas", existen también en miles de comunidades calificadas de "mestizas" por la administración

⁴ Aguirre Beltrán (1970) ha aplicado a situaciones mexicanas el concepto de aculturación, propuesto, entre otros, por su maestro Melville Herskovits (1928). Para explicar los casos de no-aculturación inventó el concepto de "región de refugio" (Aguirre Beltrán 1947).

pública y por los antropólogos. Aunque este aspecto de la organización social ha estado en gran parte ausente en las discusiones sobre etnicidad en México, vivir en tales sistemas constituye un importante marcador de una diferenciación social que tal vez cale más hondo en la sociedad mexicana que categorizar a las personas bajo la dicotomía de "indígena" y "mestizo". En la discusión final se destacan algunos de los problemas del uso de los conceptos de "eticidad" e "identidad" que han servido para ocultar importantes procesos en la formación social mexicana.

El suroeste de Tlaxcala: una región étnica en transición

La región que nos interesa ocupa el área comprendida, aproximadamente, dentro del triángulo formado por las ciudades de Puebla, San Martín Texmelocan (estado de Puebla) y Apizaco (estado de Tlaxcala). Ahí, y en la región colindante del estado de Puebla, se localizan varios centenares de comunidades rurales que, durante el virreinato, eran pueblos de indios y donde, a principios del siglo XX y aún más recientemente, se hablaba la lengua náhuatl (Nutini e Isaac 1974, 405-406). A pesar de la persistencia de este marcador étnico —y que aún pervive en algunas comunidades—, el suroeste de Tlaxcala se diferencia del modelo de "región de refugio" de Aguirre Beltrán (1967), no sólo por el hecho de estar ubicado dentro de la esfera de influencia de la ciudad de Puebla, el primer centro manufacturero de México desde el siglo XVI,⁵ sino también por otra importante razón: no existen grupos de mestizos o blancos en las cabeceras municipales que controlen la economía local. Este hecho fue constatado por Nutini e Isaac en una obra que

⁵ Puebla fue a partir del siglo XVI la primera ciudad manufacturera de América. Es también el lugar donde se desarrolló la primera industria mecanizada antes de 1840 y durante el resto del siglo XIX conservó su posición como primer centro textil de México (véase la discusión acerca de la historia económica regional en Robichaux 1995). Las comunidades que aquí se analizan se encuentran ubicadas a menos de 20 Km. de distancia de algunas de las que fueron las primeras y las más importantes fábricas textiles poblanas. En muchos de los poblados de la región, al menos desde fines del siglo XIX, se observa la presencia de grandes conjuntos de obreros textiles (véase Robichaux 1997, 116-118).

pretende interpretar la cambiante situación identitaria en la región de La Malinche a partir de la comparación con la región de Zacapoaxtla en la Sierra de Puebla, siendo esta última considerada como una región de refugio (Nutini e Isaac 1974, 386-390).

Sin embargo, es tal vez posible adaptar el concepto de Aguirre Beltrán para convertir en una "macrorregión de refugio" la zona de La Malinche y otras áreas rurales en torno a la ciudad de Puebla, conformadas por lo que antiguamente eran pueblos de indios, considerando a ésta como su centro rector. Estructuralmente, la población de blancos y mestizos de esta urbe guardaba una relación estructural similar a la que se da entre los estratos hegemónicos de las regiones de refugio del modelo clásico de Aguirre Beltrán. Mis revisiones exhaustivas de los archivos parroquiales revelan una escasa población no indígena conformada por españoles, mestizos y mulatos —casi siempre asociados con ranchos y pequeñas haciendas fuera de los confines de los pueblos de indios de la parroquia— que se casaban y bautizaban a sus hijos en la parroquia de Tepeyauco. Además se observa una sensible disminución de los registros sacramentales de esta población, al paso del tiempo, desde fines del siglo XVII para desaparecer hacia fines del siglo XVIII. Sólo encontré cuatro no indígenas en Acxotla, de los cuales dos eran de una familia de españoles que desaparecieron, aparentemente, sin dejar descendencia, mientras que los otros consistían en una mulata, hija de un español que se casó con un cacique, y la otra, una mestiza que se casó con un macehual. En cambio, Claude Morin (1973, 61), en su estudio de la parroquia vecina de Santa Inés Zacatelco, reportó un importante contingente de españoles y castas que en 1823 llegó a constituir casi 18 por ciento de la población. Algunos de ellos estaban asociados con los mencionados ranchos y haciendas mientras que otros ejercían oficios como tejedores. Hoy, si bien, pueden quedar residuos del sistema colonial de castas en esta pequeña ciudad, con base en mis conocimientos de la región, la caracterización de Nutini e Isaac (véase supra) con respecto a la carencia de grupos étnicos bien definidos en el suroeste de Tlaxcala es, en términos generales, bastante cierta.

Así, siguiendo el modelo que proponen Nutini e Isaac, en lugar de una dicotomía indio-mestizo —como la que se observa en la Sierra de Puebla—, resulta conveniente abordar el suroeste de Tlaxcala desde la óptica de su continuo indio-mestizo. Desde esta perspectiva, las comunidades en su conjunto transitan del "polo indio" hacia el "polo mestizo", siendo este último la cultura mexicana nacional. Dicha transformación consta de dos etapas principales, la primera consiste en lo que los autores anteriormente citados denominan "modernización". Ésta engloba las transformaciones de la cultura material suscitadas por el trabajo asalariado, proceso que, según la comunidad, arranca en diferentes fechas. Una vez en marcha la transformación de la cultura material, se dexata lo que estos autores denominan "secularización", que consiste en una transformación del sistema de cargos.

En las comunidades que conservan una cultura india, los cargos civiles y religiosos forman parte de un mismo sistema en el cual las verdaderas decisiones son tomadas por los ancianos. Ellos son los hombres que han pasado por todo el escalafón civil-religioso y, por lo tanto, son conocidos como los "pasados" o, en náhuatl, los *tlaxcas*, que significa en castellano "los que van delante", es decir, los que mandan. De acuerdo con el modelo del *continuo* que plantean estos autores, en las comunidades más cercanas al polo mestizo —es decir, en las más "secularizadas"—, los cargos civiles y religiosos se separan, los *tlaxcas* pierden su poder y, finalmente, desaparecen los sistemas de cargos (Nutini e Isaac 1974, 432-444). Nutini e Isaac elaboraron su modelo de *continuo* a partir de una serie de reconocimientos etnográficos y estudios de comunidad llevados a cabo en varios poblados de La Malinche entre fines de la década de 1950 y principios de la de 1970. En aquel entonces se trataba de comunidades que presentaban indicios de distintas fases de modernización y secularización de acuerdo con las definiciones referidas, por lo que estos autores las situaban en diferentes puntos de los polos indio y mestizo del *continuo*. Desde 1974 cuando realicé mi primera investigación en la región, se ha dado un rápido proceso de pérdida de la lengua vernácula. Además se ha acelerado

el proceso de modernización, en los términos de Nutini e Isaac: se han construido nuevos caminos y se han pavimentado los ya existentes, el trabajo asalariado se ha generalizado y el mercado de trabajo se ha diversificado, los niveles de escolaridad han aumentado, los parámetros de salubridad han mejorado, y la cultura material se acerca cada vez más a los niveles observados en los medios urbanos.⁴

En términos estrictos, se puede afirmar que, empíricamente, uno de los aspectos del proceso de secularización del modelo de Nutini e Isaac se ha cumplido: ha menguado el papel de los *hacendados* en la toma de decisiones. Aun así, no es posible afirmar que las comunidades más alejadas del polo indio se hayan transformado definitivamente en comunidades "mestizas", ya que la separación entre lo civil y lo religioso en el sistema de cargos tradicional resulta más aparente que real. Por ejemplo, en un caso que pude observar de cerca en Tepeyanco, un hombre empleó su servicio en un cargo religioso importante como la plataforma para acceder al puesto de presidente municipal. En su estrategia, parecía que demostrar su competencia organizativa en este ámbito lo posicionaría mejor para ser considerado como candidato a la presidencia municipal.⁵ En Acxotla del Monte, los que reciben el nombramiento a algún cargo religioso hacen un compromiso por escrito ante la autoridad civil de cumplir con sus obligaciones correspondientes y los pobladores pueden reclamar a ésta en caso de incumplimiento.

Con la proliferación de instancias civiles, como los comités que se encargan del agua potable, la escuela y obras públicas, el modelo de obligatoriedad de la cooperación en el sistema de cargos religiosos se ha extendido a lo civil. De alguna manera u otra, nadie escapa de la cooperación comunitaria y, desde que un hombre se une

4. Véase las discusiones del proceso de secularización y de la escolarización en los trabajos de Robichaux (1988, 1992 y 2005) y de Robichaux y Munkit (2001), así como el excelente análisis del uso del ritual e información sobre su prohibición de Jane Hill y Kenneth Hill (1986).

5. Esta situación es mucho más compleja de lo que se reporta aquí. Aunque empleo el término "estrategia", no conviene no se puede reducir al "interés", ya que al hablar del cargo, sus palabras revelan lo que también se puede interpretar como "devoción".

con una mujer, tiene la obligación de pagar cuotas de distinta índole impuestas por la comunidad y aceptar los cargos que se le confieran. Si no acepta los cargos sin justificación válida (por ejemplo, el desempleo o enfermedad grave en la familia) y si no está al corriente en el pago de sus cuotas, en caso de que tuviera que realizar algún trámite, como una carta de solvencia moral de la autoridad civil, la expedición del certificado de primaria de la escuela local o el entierro de un familiar en el cementerio público, se encontrará pronto frente a una negativa para recibir estos servicios.

Además, lejos de debilitarse y de mostrar señas de desaparición, en términos generales, los sistemas de cargos de las comunidades de la región parecen cobrar cada vez más fuerza. Las nuevas fuentes de empleo, a raíz de la migración semanal hacia el Distrito Federal y la progresiva industrialización local, han permitido una expansión del número de cargos o una mayor fastuosidad en la celebración de las fiestas, lo que demuestra que la forma tradicional de organización comunitaria, por lo menos en lo que a la pertenencia a la comunidad se refiere, continúa vigente. Por ejemplo, en Acxotla del Monte, el número de mayordomías pasó de 9 en 1974 a 14 en 2001. Además, los gastos de los encargados también aumentaron: no se considera ya suficiente ofrecer pulque o brandy Presidente a los asistentes a las celebraciones de las fiestas, sino tequila de marcas costosas.⁶

Aunque el modelo de Nutini e Isaac no ha sido del todo certero en su intento de predecir la transformación de la organización comunitaria y el ocaso de los cargos religiosos, si considero que su noción de *continuo* ofrece una óptica útil que destaca el relativismo de las categorías de "mestizo" e "indígena" en situaciones de transformación y aculturación, las más, en comparación con las regiones visiblemente indígenas al inicio del siglo XXI. En regiones como ésta, donde, a diferencia de otras como la Sierra Norte de Puebla o los Altos de Chiapas, no es válida la dicotomía indio-mestizo, pensar en términos de un *continuo* nos permite

6. Véase Saavedra (2003) para el caso de aumento en los gastos de fiestas, a consecuencia de mayores ingresos, en Belén Acatlán en Tlaxcala.

alejarnos de algunas de las trampas que conllevan las discusiones en torno a identidades étnicas en México. También permite apreciar que bajo la categoría oficial de "mestizo", categoría que muchos antropólogos han aplicado irreflexivamente a comunidades que otrora fueron pueblos de indios, se oculta un mundo social que se aparta del que teóricamente se supone debe producirse en los procesos de urbanización y modernización.⁹ La noción del *continuo* permite abordar situaciones similares en muchas otras regiones de México que han perdido y continúan perdiendo la lengua —el elemento definitorio de la categoría de indio o indígena—, pero que conservan formas de organización comunitarias fraguadas en las repúblicas de indios durante el virreinato.

A pesar de la modernización de la cultura material, mis datos provenientes del suroeste de Tlaxcala muestran que las estructuras organizativas comunitarias de este tipo siguen fuertes, son capaces de reproducirse e incluso de expandirse y florecer.¹⁰ Además, se han incorporado en lo que puede considerarse como un sólo eje jurídico consuetudinario los nuevos comités (escuela, agua potable, etcétera) que han surgido precisamente como consecuencia de la modernización. Se considera que todos los miembros de la comunidad tienen que "dar servicio" a la comunidad, de una forma u otra, de manera obligatoria en un sistema que no pasa por ley escrita alguna. A mi modo de ver, a pesar de la pérdida de poder de los *tlaxcalas*, la perpetuación del sistema de cargos —ahora asociado con estas

9. Al destacar que el sistema de cargos que él describe en Cholula es similar a los descritos en las comunidades indígenas del país, Bonfil señala los problemas del "pensamiento binario y angélico" y resalta algunos de los intentos de resolverlos (véase Bonfil, 1976, 252 y 254, 256).

10. Además de mis propias observaciones en varias comunidades de Tlaxcala, el estudio de Magdalena Sam (2004) proporciona un análisis detallado de esta situación en Santa Apolonia Tezcatlo. Guillermo Davison y Magdalena Sam (2002) han descrito un tipo especial de sanción en dos comunidades de Tlaxcala que refuerza la cohesión del grupo. En la región de Texcoco, Michael Ennis-McMillan (2001) y Junior Encarnación Ruiz (2004) han descrito sistemas de organización comunitaria de este tipo en comunidades representativas mestizas (véase también Robichaux y Magazán, 2003).

instancias nuevas— es un indicador de formas comunitarias de organización y de cooperación que involucran a todos los habitantes, y constituye el factor diacrítico que actualmente define la indianidad de las comunidades que antaño fueron repúblicas de indios. El hecho de que funcione un sistema de cargos expresa la existencia de un conjunto de relaciones sociales fundamentales en la definición actual de la tradición cultural mesoamericana en términos de la organización social.

La importancia del sistema de cargos como indicador de "lo indio" ya fue señalado por Guillermo Bonfil desde hace varias décadas. De acuerdo con este autor su persistencia y su centralidad en la vida social, aún en un contexto urbano como Cholula reviste más similitudes que diferencias con comunidades indígenas. La diferencia principal entre Cholula y las comunidades indígenas radica en que en estas últimas no hay una clara separación entre las funciones civiles y religiosas, y que en Cholula hay gente al margen del sistema de cargos, mientras que en las comunidades indígenas esto no es posible (Bonfil 1976, 252-253). En términos generales, en poblados más pequeños que Cholula, sobre todo en aquellos que no son cabeceras municipales, las posibilidades de permanecer al margen del sistema y seguir viviendo en el pueblo son mínimas y la fusión de civil y religioso es patente.

Así pues, propongo una definición de "lo indio" para la región de estudio —y esto puede hacerse extensivo para otras muchas regiones del país— en términos objetivos; es decir, ser "indio" significa pertenecer a una comunidad con una organización social basada en el sistema de cargos. En este sentido, "ser indio" es un tipo específico de ser social, imbricado en un sistema social particular que se encuentra en comunidades históricamente indias. Aun si los habitantes de tales comunidades pueden compartir elementos de la cultura material y valores con los demás mexicanos, sus obligaciones para con la comunidad constituyen un importante marcador que los diferencian de éstos de manera más sutil, pero igualmente real que los marcadores étnicos usuales de lengua e indumentaria. La pertenencia a una comunidad de este tipo no es

sólo residencia puesto que, además, se requiere cooperar y participar en los sistemas de cargos. Y millones de mexicanos, migrantes o hijos de migrantes del campo a las urbes o a los Estados Unidos, siguen perteneciendo a pueblos de este tipo, refrendando su membresía mediante el pago de cuotas, lo que también les asegura la posesión de sus tierras y otros servicios.

De este modo, me aparto del criterio subjetivo propuesto por Alfonso Caso (1971, 90-91) que en su definición de lo indio pone el énfasis en la conciencia de pertenecer a un grupo étnico¹¹. Pienso que es posible ir más allá de la diferencia entre criterio objetivo/criterio subjetivo al afirmar que la pertenencia a una comunidad, que es objetiva, implica una categoría étnico-social, aunque, subjetivamente, no haya autoconciencia de esta etnicidad como tal. En todo caso, los miembros de las comunidades sucesoras de los pueblos de indios, por sus obligaciones de participar, tienen plena conciencia de pertenencia al pueblo. Así, comparto la posición de Guillermo Bonfil quien en la construcción de su concepto de indio, considera que la conciencia étnica es menos importante que la preponderancia de rasgos culturales indios (Bonfil 1987, 79-80). Y acojo, sobre todo, las ideas de Bonfil en cuanto a la persistencia de un sistema específico de organización comunitaria como lo más relevante de "lo indígena" (véase Bonfil 1976, 252-253 y 280).

Si bien la continuidad con la tradición cultural prehispánica representa un factor importante en lo que se pueden considerar "rasgos culturales indios", también es evidente que muchos de estos últimos fueron elaborados durante la época colonial y, por lo tanto, muestran una influencia europea. Actualmente, el sistema de cargos es un rasgo específicamente indio y tiene que considerarse como tal. Por tanto, mi posición se diferencia radicalmente de la que sostiene Judith Friedlander que reduce lo indio a una posición

11. Al adaptar esta posición para el presente estudio, se puntala que el criterio subjetivo propuesto por Caso carece de utilidad. Como lo demuestra Susana Villanueva en su estudio de la identidad étnica de los zapotecos de Chiapas, personas que no hablan el idioma zapotec se autoidentifican como parte de la etnia zapotec (Villanueva 1991).

de clase estigmatizada. Ella afirma que los habitantes de Hueyapan habían sido obligados a renunciar a su "cultura" cientos de años atrás y que estaban decididos a abandonar su indianidad, objetivo obstaculizado por los maestros de la escuela (Friedlander 1975, 240). Insiste en que los hueyapeños comparten prácticamente la misma cultura con el resto de los mexicanos y que han sido obligados a ser indios.

A pesar de que Friedlander (1975, 15) destaca que su concepto de cultura se inspira en la visión parsoniana de Clifford Geertz y David Schneider que enfatiza los significados, en el desarrollo de su análisis "cultura" para ella se revela fundamentalmente esencialista. En el fondo, su concepto de cultura es el museográfico del difusionismo alemán que fue propagado por Alfred Kroeber y que consiste en una lista de elementos de la cultura material (Steward 1973, 45-46). Este enfoque es especialmente notable a la hora que la autora se empeña en destacar el origen no mesoamericano de muchos elementos de la cultura—sobre todo la cultura material— de las comunidades de origen indígena del México contemporáneo y cuando señala la presencia de objetos como molcajetes en las casas de los mexicanos urbanos. Por ejemplo, hace notar que muchos de los ingredientes del mole, como las especias, son de origen asiático y la lana con que se teje en telares de cintura es de origen europeo (Friedlander 1975, 132-133).

Curiosamente—pero tal vez no tanto, considerando su afiliación con el enfoque de Schneider que se ufana de la posibilidad de estudiar "cultura" sin remitirse a la "estructura social"—, Friedlander nunca se interroga sobre los usos y los contextos sociales del mole en Hueyapan y su significado cultural. Para esta autora, lo indio es lo prehispánico y como fue destruido durante la conquista, ya no se puede hablar de una cultura india como tal (véase sobre todo, Friedlander 1975, 109-137). Una postura como ésta no puede ser más esencialista, ya que reduce "cultura" a una lista de elementos de la cultura material, no concede lugar alguno al cambio y a la incorporación de elementos nuevos en las tradiciones culturales, y no reconoce la capacidad de

los pueblos de reelaborar a partir de antiguas matrices. Así, se revela la pobreza —además de lo absurdo y lo superficial— de un concepto de cultura de este tipo que no es capaz de captar importantes diferencias socioculturales, ni en las relaciones sociales ni en los significados. A modo de ejemplo, independientemente del origen de los ingredientes del mole, éste no tiene el mismo significado en lugares como la Fonda Santa Clara de Puebla, ahí, es sólo uno de varios "platos típicos" del menú, a diferencia de las comunidades sucesoras de los pueblos indios, para ellas es el plato ritual de rigor que debe ser ofrecido a los invitados en ciertas fiestas.

Así, tipos específicos de relaciones sociales y de organización comunitaria también constituyen formas específicas de cultura, ya que implican valores compartidos por el grupo. En este sentido, para hablar de una "cultura india actual" hago hincapié en la reproducción de formas específicas de organización comunitaria —pues constituyen el vehículo de sistemas locales de significados— y no en las modificaciones de sus rasgos particulares, como hacen Nutini e Isaac (1974). No dudo que la pérdida de poder de los *tlaxcalas* y una mayor separación formal entre lo civil y religioso hayan constituido un hito en un proceso continuo de penetración de la sociedad mayor en el mundo local. Sin embargo, considero que la gran continuidad en el tiempo de unidades sociales muy antiguas, mediante mecanismos organizativos y de control social, constituye el mayor hecho sociológico y cultural, y es evidencia de su gran capacidad de reproducción social. Con esa salvedad del modelo de Nutini e Isaac, lo que resulta rescatable y de utilidad es su noción del *continuo*, sobre todo si lo aplicamos —como lo aplican los habitantes del suroeste de Tlaxcala— a otros rasgos culturales tales como la lengua, la cultura material y los complejos ideológicos, cuyo origen se remonta a la coexistencia prehispánica o que fueron el producto del sincretismo después de la Conquista.

Se trata de una perspectiva que no sólo permite ir más allá de las categorías absolutistas usuales, sino que también toma en cuenta la historia de los pueblos indígenas de México, una historia

marcada —no por una "identidad obligada" de indio como ingenuamente pensaba Friedlander (1975)— sino por un cambio forzado de identidad étnica impuesto por el Estado en el siglo XX, es nombre de la modernización y la formación de la nación. Aunque calificadas de "mestizas", las comunidades del suroeste de Tlaxcala, además de otras miles de comunidades rurales del centro y sur de México y de los países centroamericanos, tienen una larga historia que se remonta a los pueblos de indios, que fueron la figura legal colonial mediante la cual se reconocieron la existencia y los derechos de unidades sociales, en muchos casos ya milenarias cuando llegaron Hernán Cortés y sus huéspedes¹². Respetar esta historia no sólo constituye un paso obligado en solidaridad con tradiciones culturales subalternas, sino también una postura necesaria para entender un tipo específico de sistema social, con todo y significados y símbolos correspondientes, que rigen la vida de decenas de millones de mexicanos y, por ende, comprender las particularidades de la formación social mexicana que no se ha acomodado bien en los marcos de análisis de clase y etnicidad.

Por otro lado, como veremos a continuación, los mismos habitantes de la región manejan un "concepto nativo" de *continuo* para referirse a diferentes grados de indianidad de las comunidades vecinas e incluso a sí mismos. En el *continuo* "nativo" figuran rasgos como la indumentaria, el peinado de las mujeres y la lengua. El sistema de cargos no es un rasgo contemplado en el modelo nativo ya que éste es dado, algo natural a todos los poblados de la región, pues todos fueron pueblos de indios. Así, en la ideología de los habitantes del suroeste de Tlaxcala hay comunidades menos indias, es decir, más "aculturadas" que otras —en definitiva, más cercanas al polo mestizo que al indio— y los actores sociales que viven dichos procesos tienen plena conciencia de ello.¹³

12. El estudio de Robert Hill y John Monaghan (1967), donde se combina la etnohistoria con el trabajo de campo antropológico, es un caso ejemplar de la continuidad desde la época prehispánica de unidades sociales que constituyen importantes actores en el escenario regional.

13. De acuerdo con David Lorenz y Fercániz y Hugo Rojas Pérez, estudiantes del posgrado en Antropología Social de la Universidad Interamericana, los pobladores de Santa María

Los comunidades del suroeste de Tlaxcala

Consideremos ahora algunos de los indicadores de "etnicidad", así como las percepciones étnicas que tienen de sí mismos y de sus vecinos los habitantes de dos comunidades de la región: Acxotla del Monte y Tepeyanco. En cuanto a rasgos culturales, tales como la lengua y la presencia de elementos ostensibles de la cosmovisión prehispánica (véase Robichaux 1997a), la primera comunidad se situaría más cercana al polo indio, mientras que la segunda se acercaría más al polo mestizo. Sin embargo, en ambas, el sistema de cargos juega un papel primordial en la organización comunitaria, ya que todos tienen la obligación de cooperar de una manera u otra.

A escasos 8 Km de distancia, estas dos comunidades presentan entre sí características fisiográficas y económicas muy diferentes. San Francisco Tepeyanco, ubicado aproximadamente a 2 150 msnm, se caracteriza por su agricultura de riego y huertos, lo que ha permitido a sus habitantes tener una producción diversificada y dedicarse al comercio de productos agrícolas, extendiendo su ámbito de acción mucho más allá del ámbito regional como lo demuestra la presencia de algunos de sus comerciantes mayoristas en la Central de Abastos de las ciudades de Puebla y México. En general, esta situación privilegiada ha permitido que los habitantes de esta comunidad se vinculen con la sociedad mayor en una posición relativamente ventajosa, en comparación con otras comunidades indígena-campesinas de la región. Por ejemplo, a diferencia de su vecino San Luis Teolochilco, en Tepeyanco hay muy pocos obreros textiles. Por el contrario, un número importante de hijos de campesinos y comerciantes de Tepeyanco han realizado estudios universitarios y se han instalado en Puebla, la ciudad de México o en centros urbanos de la región para ejercer sus profesiones (por ejemplo, médicos, contadores, ingenieros, etc.).

Tehuacán y de San Juan Teotihuacán, respectivamente, en la región de Texcoco también consideran a los habitantes de los pueblos vecinos como más o menos indios con respecto a ellos. También Friedlander (1971) (112-117) reporta en el caso de Hueyopan en el estado de Morelos que los habitantes se refieren a otras personas de la comunidad como más o menos indios que ellos y que el término tiene la connotación de raza e ignorancia.

La otra comunidad, Acxotla del Monte, situada a casi 2 500 msnm, ha emprendido un proceso muy distinto de integración con la economía y la cultura nacionales. A partir de un modo de subsistencia basada en la producción y venta de carbón vegetal en la década de 1940, ya en 1987 había un asalariado —que en su mayoría trabajaba en la industria textil o en la construcción en la ciudad de México o en la región— en 75 por ciento de los grupos domésticos. En la década de 1990, como consecuencia de la crisis en la industria textil y la escasez de empleos bien pagados, el sector informal y la emigración a los Estados Unidos se volvieron rubros importantes en la economía local. Al mismo tiempo, la agricultura milpera ha persistido en la economía doméstica y muchos de los asalariados son autosuficientes en maíz (véase Robichaux 2005a). Algunos jóvenes de la comunidad han tenido acceso a niveles superiores de educación, aunque son relativamente pocos en comparación con Tepeyanco (véase Robichaux y Méndez 2005).

Por otra parte, la autopercepción étnica de cada una de estas comunidades es muy distinta. Mientras los habitantes de Tepeyanco se consideran a sí mismos como "modernos" o "campesinos" e, incluso, "pobres" a pesar de su situación económica relativamente acomodada, los de Acxotla del Monte transitan de su convicción de ser "indios" para verse a sí mismos como "obreros" o "campesinos" o "mexicanos". Mientras Tepeyanco es vista por sus vecinos como una comunidad próspera —y la prosperidad en México generalmente no se asocia con el hecho de ser indio—, Acxotla del Monte sigue siendo vista por los habitantes de las comunidades vecinas como Tepeyanco —ostensiblemente más aculturadas y ubicadas en zonas más bajas de la montaña— como un pueblo de "indios". La lengua, la situación geográfica y los factores económicos son, sin duda, las principales causas que explican al menos una parte de estas diferencias. Aunque Tepeyanco se ubica en la carretera que une Tlaxcala con Puebla, no fue sino hasta principios de la década de 1990 que Acxotla, situado en una zona más elevada de La Malinche, quedó comunicado por una carretera pavimentada. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta otros factores, más

complejos, aparte de lo económico, lo geográfico y las vías de comunicación para explicar estas diferencias. Examinemos ahora con más detalle algunos datos de las dos comunidades.

Acoxotla del Monte

Cuando comencé mi investigación en Acoxotla del Monte en el año 1974, la mayor parte de la población hablaba el náhuatl. Sin embargo, en una muestra que realicé de 40 casas (alrededor del 25 por ciento del total) donde había niños en edad escolar, más de la mitad de los entrevistados indicaron que no hablaban en esta lengua con sus hijos. Todos los habitantes, con excepción de un puñado de ancianos monolingües en náhuatl, eran bilingües. Además, la mayor parte de la gente de 40 años y más hablaba el castellano con numerosas faltas gramaticales y de sintaxis y con un acento que revelaba que no dominaba la fonética castellana. Varias personas explicaron que hacían grandes esfuerzos para que sus hijos aprendieran bien la lengua nacional, hablando con ellos en castellano como les habían pedido los profesores de la escuela, aunque reconocían que ellos mismos no lo hablaban muy bien. A pesar de seguir los consejos de los profesores, afirmaban que sus hijos acababan hablando el náhuatl —o “mexicano” como lo nombraban ellos— porque, a pesar de sus esfuerzos, conversaban en esta lengua con sus compañeros. Varias personas mayores de 50 años comentaron que sus hijos y nietos hablaban un náhuatl “entreverado con el español” y que ellos mismos no lo hablaban tan bien como sus propios padres.¹⁴

En la década de 1990 y a principios del presente siglo, encontré una situación muy diferente: casi nadie de entre las parejas de menos de 40 años hablaba a sus hijos en náhuatl. Las personas de

14 Jane y Kenneth Hill (1986), lingüistas que realizaron trabajo de campo en Acoxotla y otros poblados de la región de La Malinche, señalaron que los habitantes se refieren al náhuatl como el “mexicano”. Durante sus años de investigación abordaban el fenómeno de “hablar entreverado” como una “lengua sincrética” que había existido desde mucho tiempo atrás. Sin embargo, en las conclusiones de su obra hacen notar que, en efecto, lo que presentaban a finales del siglo XX era la pérdida de la lengua, proceso que he podido constatar.

mayor edad utilizaban esta lengua en su vida familiar; pero ya no se escuchaba el náhuatl en la calle como en 1974, cuando las personas me dirigían la palabra con algunas expresiones en “mexicano” y me animaban a aprender a hablarlo. Además, algunas personas empleaban el término “náhuatl” para referirse a la lengua que en la década de 1970 únicamente se conocía como “mexicano” (véase también Hill y Hill, 1986). Así, pareciera que los habitantes de Acoxotla del Monte habían hecho caso a los profesores de la escuela a tal grado que el español se impuso, desterrando el náhuatl de varios de sus ámbitos sociales observados en la década de 1970. Existe ahora en la comunidad una novedad cuyo propósito es supuestamente la conservación de la lengua náhuatl: un jardín de niños bilingüe. Sin embargo, los profesores difícilmente encuentran alumnos que hablen el náhuatl y la “educación bilingüe” se limita al aprendizaje de algunas palabras y canciones en dicho idioma, siendo todo el proceso de enseñanza en español. Algunos adolescentes, cuando son interrogados para saber si hablan algo de “mexicano” o comprenden a las personas mayores cuando lo hablan, encogen los hombros, ponen cara perpleja y alegan que ni siquiera lo entienden.

En 1974 tuve la oportunidad de entrevistarme con varios profesores de la escuela primaria de Acoxotla del Monte. Sus opiniones representan las actitudes de muchos habitantes del suroeste de Tlaxcala —distantes de sólo una a dos generaciones de ascendentes nahuatlatos— con respecto al náhuatl y a la categoría de indio; mis observaciones recientes también sugieren que representan las actitudes de las nuevas generaciones de este pueblo. Dichas actitudes deben verse como un indicador de un esquema mental correspondiente a una identidad no india obligada, adoptada bajo múltiples formas de presión social en un proceso encaminado a dejar de ser indio y suprimir esa identidad. Además de confirmar que a los padres de familia se les insistía en la importancia de hablarles a sus hijos en español, los profesores se quejaron de la dificultad de su trabajo, al suponer —equivocadamente— que la mayor parte de los padres de familia hacía caso omiso a sus recomendaciones. Como medidas adicionales para “estimular” el aprendizaje del

español, el uso del náhuatl estaba prohibido en la escuela, incluso durante el recreo, y los maestros castigaban, a veces corporalmente, a los alumnos que hablaban la lengua mexicana.

Una de las entrevistas fue especialmente reveladora para comprender una actitud que considero generalizada en la gran mayoría de la población de la región que ha rechazado el náhuatl y aun el bilingüismo. Dicho profesor vela a sus alumnos con una mezcla de desprecio y misericordia. Explicó que él era oriundo de Tizatlán, pueblo colindante con la ciudad de Tlaxcala, a donde en 1519 llegaron Hernán Cortés y sus tropas. Gracias a dicho acontecimiento, que él consideraba como afortunado, desde entonces se hablaba el castellano en su comunidad. En cambio, los habitantes de Acxotla del Monte no habían tenido esa suerte, por lo que no eran más que unos pobres indios ignorantes. Hay que señalar que su idea sobre el dominio de la lengua española en su comunidad de origen dista mucho de la realidad, ya que 70 por ciento de los habitantes de Tlaxcala rural no hablaban el español en 1890 (Nutini e Isaac 1974, 277). Además, en 1974 todavía había en Tizatlán un buen número de personas de edad avanzada que hablaban náhuatl. Así, el profesor rechazaba la lengua de sus abuelos —y tal vez la de sus propios padres— y remitía su uso a un pasado mucho más lejano de lo que era en realidad. El náhuatl y los indios —ese grupo de pobres, ignorantes, que aún no habían tenido la suerte de poder civilizarse— eran ajenos a él y mientras más lejos quedaban, mejor. Los indios eran los habitantes de Acxotla y no los de su comunidad y, aunque reconocía algún pasado indio, lo situaba a principios del siglo XVI.

Se trata de una actitud muy alejada de la tolerancia que antes de la Revolución de 1910 los profesores de la escuela del pueblo parecen haber tenido ante el náhuatl. De acuerdo con un hombre que entrevisté en 1975 y que había estudiado en la escuela de Acxotla antes de 1900, los profesores daban sus explicaciones en lengua mexicana, facilitando así el aprendizaje del castellano. Él hablaba bien el español, idioma que utilizaba cuando a principios del siglo XX salía del pueblo para vender carbón en los alrededores

de la ciudad de Puebla. Lo que también es revelador de un relativo éxito de la enseñanza del castellano, sin necesidad de agredir la lengua vernácula, es el hecho de que más de la mitad de los hombres de Acxotla haya firmado la petición de dotación de tierras ejidales cuando se hizo el reparto agrario en 1929. Además, el censo levantado por el ingeniero de la Reforma Agraria del mismo año indica que más de 40 por ciento de los hombres en edad de asistir a la escuela antes de 1910 sabía leer y escribir, mientras que los más jóvenes eran analfabetos, lo que sugiere que con la turbulencia de la Revolución se habían dejado de impartir clases¹⁵ (véase Robichaux y Méndez, 2005).

En la década de 1950, el papel de la escuela en la comunidad había sufrido un cambio radical con respecto al período previo a 1910. Una carta que obra en el expediente de Acxotla en el Registro Agrario Nacional arroja luz sobre la situación educativa de mediados del siglo XX. Fechada en 1956, se trata de una petición para reabrir la escuela, acompañada de un censo de niños en edad escolar. La instrucción primaria en la comunidad había sido suspendida y aparentemente como consecuencia de los reclamos de los padres ante las autoridades porque los profesores castigaban con golpes a los niños para que no hablaran en náhuatl. Encontré en el mismo expediente y en relación con este asunto, una carta del Instituto Nacional Indigenista (INI) dirigida al Secretario de Educación Pública del Estado en la que Acxotla del Monte fue calificada como una comunidad indígena.¹⁶

15 No hay mención de escuela en el expediente agrario de 1929 pero, de acuerdo con documentos del Archivo General de Tlaxcala, Acxotla contaba con una escuela por lo menos desde 1870; según el censo agrario de 1929 ninguna mujer sabía leer ni escribir (véase Robichaux y Méndez 2005).

16 Agente de lo que indican los documentos relativos a la reapertura de la escuela en 1956, no he podido determinar la magnitud de la presencia del Instituto Nacional Indigenista en el pueblo. El que las autoridades de la comunidad hubieran buscado su ayuda para la resolución del mencionado problema señala por lo menos que su existencia les era conocida. Además, un habitante de la comunidad indicó que alrededor de 1940 él y otro compañero del pueblo habían estado en un momento del Instituto Nacional Indigenista. Al relatar su experiencia, dijo que allí "nos trataron de civilizar; nos enseñaron a hablar español, cómo comer con cuchara y cómo lavar se ensabonado; nos trataron de quitar lo indio". En el año 2001, intenté entrevistarlo de nuevo sobre sus experiencias en el internado.

Al discutir el incidente con varios habitantes de la comunidad —mi única fuente, hasta entonces, había sido el expediente de los archivos del Registro Agrario Nacional—, ellos consideraron que las autoridades educativas habían cerrado la escuela como represalia hacia los padres porque éstos habían protestado contra los malos tratos que recibían sus hijos. Las autoridades comunitarias, después de casi dos años de gestiones, consiguieron, con el apoyo del INI, que se reabriera la escuela, pero con la condición de que los padres cooperasen con los profesores para que los niños hablaran español.¹⁷ Esto era más fácil en el caso de aquellas familias cuyos padres tenían o habían tenido empleo fuera de la comunidad, o cuyas madres habían trabajado alguna vez como sirvientas en ciudades, actividad que era muy frecuente entre las mujeres adolescentes, todavía en la década de 1970.

¿Cómo explicar este incidente? Es posible pensar que fue surgiendo una especie de resentimiento mutuo que desembocó en una escalada de hostilidades entre los profesores de la escuela y la comunidad durante la década de 1950. Una plaza de profesor en Acoxotla del Monte, una comunidad aislada de indios pobres, no era ciertamente un puesto de trabajo deseable. La indianidad —pobreza, analfabetismo y dependencia del campo para ganarse la vida— de los habitantes, sin duda era mucho más evidente en aquella época y si los profesores tenían la mentalidad que mostraban los que estaban asignados en esta comunidad en la década de 1970, es muy fácil imaginar que sus tareas les resultaban difíciles. La evidencia sugiere que los profesores incluían, entre sus tareas, "quitar lo indio" mediante la imposición del español. Además, en aquel entonces la "distancia étnica" entre maestros y alumnos probablemente era aún menor que en décadas posteriores, por lo que es verosímil pensar que los primeros buscaban distanciarse de estos últimos, imponiendo de

¹⁷ Un poco pasado de copas, caí allí en lágrimas y me dijo que "eso fue muy duro" y que ahí había "sufrido mucho".

¹⁸ En Hueyupán en el estado de Morelos, según Judith Friedlander (1975, 119), los maestros de la escuela hacían creer a los padres que los niños no hablaban bien el español por el simple hecho de hablar náhuatl.

manera radical sobre los alumnos el modelo hegemónico nacional que habían adquirido en la escuela normal. Encima de todo, la misma indianidad de los profesores no era tan alejada ya que lo más seguro es que sus padres —o al menos sus abuelos— hablaban náhuatl. De este modo, identificarse con la cultura nacional hegemónica y quitar lo indio a los alumnos servía para reafirmar su propio proceso identitario personal y distanciarse aún más de esa categoría estigmatizada.

Así, una posible interpretación del aumento de hostilidades entre la comunidad y los profesores que culminó en las circunstancias descritas se encuentra en el nivel de una "lucha étnica" en que los que habían emprendido el sendero de la modernidad mestiza, habían decidido llevar la luz a sus "pobres hermanitos indios" a palos. Si esta hipótesis es correcta, implementaban a nivel local —y con lujo de violencia— su versión de un esquema planteado por Manuel Gamio (1987, 34-35) desde antes de 1910, cuando el padre del indigenismo postuló la necesidad de que los mexicanos con mayor nivel educativo ayudaran a los indios a seguir el buen camino de la "civilización". De lo que no podemos dudar es que las autoridades: había que quitarle lo indio a sus hijos y el primer paso era mediante la adopción de la lengua castellana; ésta, aún a fuerza de golpes, tenía que entrar en la cabeza de sus hijos.

Parecería que la idea de Manuel Gamio (1987) de que el español debía ser la vía de acceso a la civilización occidental en México se impuso de tal modo que en el sistema escolar de la última mitad del siglo XX y en la mentalidad de los profesores ya no había lugar para el náhuatl, ni siquiera para el recreo y mucho menos en el salón para dar explicaciones en esa lengua a aquellos chicos que tenían dificultades de comprensión de la materia. Si agregamos la presencia de la televisión que, desde fines de los setenta, se generalizó en la comunidad, podemos considerar como lógicas la aceptación y la profundización en la comunidad de un sistema de valores identificado con la modernidad en el cual se confirmaba cada vez más la superioridad de la cultura mestiza nacional y la ventaja de suprimir

"lo indio". En el contexto de la creciente desvalorización de las actividades rurales con la imperante política nacional de industrialización —en paralelo con el contexto local de una rápida proliferación del trabajo asalariado—, la nueva pauta quedó muy clara para todos. Todos estos mensajes implicaban un rechazo a los signos más visibles de lo indio y, por supuesto, adoptar la lengua hegemónica era el camino más directo para dejar atrás su identificación como indios y saltar por el aro de la modernidad tendido por el Estado mexicano.¹⁸

Creo que el éxito de la política del Estado mexicano en crear una identidad nacional mestiza se refleja en el intento del profesor de Tizatlán de poner una distancia de casi cinco siglos entre él y cualquier asociación con lo indio. Sin duda, como nativo de la región e imbuido en su cultura, compartía con sus congéneres el mismo esquema del *continuo*: él estaba consciente que ser identificado como indio servía sólo para recibir castigos corporales por parte de los profesores y sufrir insultos como les sucedía a los habitantes de Acxotla del Monte cuando iban a vender carbón. Era mejor dejar de ser indio en la medida que fuera posible y volverse monolingüe de español como el camino más seguro para lograr este objetivo, pues así se era más soportable la pesada cruz de la estigmatización del indio.¹⁹ La motivación para buscar cambiar de categoría étnica, el autorechazo de la identidad india y un proceso generalizado en esta misma dirección que se estaba produciendo en

18 La electrificación llegó a Acxotla del Monte en 1972. Cuando inició mi investigación en 1974 alrededor de 40 por ciento de las casas contaba con televisión; actualmente, casi todas las casas cuentan con una. Antes de disponer de luz eléctrica, algunas personas tenían radios de batería. El hecho de que no haya emisiones de radio o televisión en náhuatl constituye un mensaje sobre el más valor que se le da a esta lengua; al mismo tiempo, la televisión es un medio de acceso al español que seguramente ayuda en su aprendizaje. Jane y Kenneth Hill (1986), que realizaron una investigación sobre el uso del náhuatl en la región, señalan la transformación económica, la escuela y los medios electrónicos como las razones principales del abandono de la lengua vernácula.

19 Friedlander, en su discusión de la negación asociada con el "indio", señala una situación similar que experimentaban los huastecos cuando viajaban a la ciudad de México: evitaban hablar español ya que lo hablaban mal, lo que los definía como indios (1975, 104-105).

la región —y que continúa ahora a un paso aun más acelerado— fueron expresados en una conversación muy reveladora que presencié en Acxotla del Monte en 1975. Un hombre de unos 50 años, al referirse a sí mismo y a su comunidad, afirmó: "Somos indios". Su interlocutor, un hombre de aproximadamente 30 años, lo corrigió inmediatamente diciendo: "No, ya somos mexicanos".

Otra conversación en Acxotla del Monte puso de manifiesto el esquema cultural del *continuo* y los valores de la sociedad regional asociados con la indianidad. Al hablar de servicios, tales como la luz eléctrica, el sistema de agua potable y la escuela con los que contaba la comunidad gracias a sus propios esfuerzos, un hombre de alrededor de 40 años expresó su satisfacción y orgullo por todos estos logros. Comentó: "Y eso que nos dicen *xoletes*". El *xolete* es una variedad de hongo comestible que crece en los bosques de La Malinche y un término peyorativo entre los habitantes del suroeste de Tlaxcala para identificar a los habitantes de las zonas altas de la montaña. Es un término especialmente aplicado a los habitantes de Acxotla del Monte por los "más civilizados" de la cabecera municipal. Los de Acxotla son considerados como entre los habitantes más indios de la región, pues, en términos generales, fueron de los últimos en manifestar los signos ostensibles de la modernización, incluso la pérdida del idioma náhuatl. Calificar a alguien como "*xolete*" simple y sencillamente no es más que otra manera de decir que es indio.

A mi modo de ver, este hombre expresaba la idea de que, aunque a los ojos de los vecinos de las comunidades más aculturadas de la región los habitantes de Acxotla eran indios, ellos sabían cómo acceder a la modernidad del mundo mestizo. A pesar de su pobreza y de su condición de indios, en comparación con otros poblados vecinos, eran capaces de organizarse y realizar las gestiones necesarias para obtener servicios y pagarlos. Habían alcanzado importantes cambios en la cultura material, sus hijos iban a la escuela y se hablaba cada vez más el castellano en el pueblo, por lo que estaban en vías de dejar atrás las características que en el México del siglo XX definían la indianidad. Ya no eran los pobres indios carboneros despreciados por los que ejercían oficios "limpios" y

hablaban español. Aunque sus vecinos los podían ver como *coletes*, ellos habían logrado grandes avances en el camino para dejar de ser indios. Tal vez pensaban que ya pronto alcanzarían a sus vecinos que los despreciaban por haberse demorado en emprender el mismo sendero que ellos.

Tepeyanco

En contraste con Acxotla del Monte, Tepeyanco es, al menos en términos de la lengua, la cultura material y el nivel de vida, un ejemplo de un pueblo cercano del polo mestizo del continuo indio-mestizo que proponen Nutini e Isaac. Curiosamente, a pesar de la abolición de las categorías étnico-raciales desde la Independencia, todavía en 1940 en los archivos civiles de Tepeyanco se registraba a los niños como "de raza indígena" o "de raza mezclada". De hecho, bastantes personas en Tepeyanco tienen rasgos somáticos europeos, tales como la tez clara, características menos comunes en Acxotla del Monte. Los registros parroquiales de los siglos XVII y XVIII muestran la presencia de algunos españoles y castas en Tepeyanco en proporciones mayores que en Acxotla, donde sólo se asentaron los casos de una mulata y una mestiza que llegaron ahí para casarse. Sin embargo, no queda claro cómo se construían dichas categorías del registro civil y en qué medida reflejaban las categorías locales operativas.

Ciertos habitantes de Tepeyanco muestran además una actitud de desprecio hacia aquellos que califican de "indios", considerándolos como incivilizados. Por ejemplo, durante una estadía en el poblado en 1987, al enterarse de la costumbre de la incineración funeraria en la India, un señor de unos 75 años exclamó: "Con razón, si son indios!" Agrupaba a los habitantes de la India en la misma categoría que los habitantes de las comunidades de La Malinche, ya sean de San Luis Teolocholco, Acxotla del Monte o San Francisco Tetlanohcan que en otras conversaciones había tachado de "indios". Aunque nunca usó el término "xolete", sí calificó a los habitantes de estos pueblos como "gente cerrada", otro término usual en esta región para referirse a "lo indio". De hecho, los habitantes de Acxotla del Monte decían

que los de la comunidad vecina de San Francisco Tetlanohcan eran "muy cerrados", calificativo que podemos entender como una manera de expresar que los consideraban aún más indios que ellos. Según este señor de Tepeyanco, los habitantes de todas las comunidades de las elevaciones más altas de La Malinche eran "cerrados".

Aunque en castellano "cerro" y "cerrado" son etimológicamente distintos, pienso que, para personas cuyos padres y abuelos lo aprendieron como lengua extranjera, existe una asociación entre "cerrado" y "cerro". Decir de alguien que "viene del cerro" o que es "cerrado" equivale a decir que es "indio". En los pueblos de las estribaciones de La Malinche, este extinto volcán es designado en castellano como "el cerro". Dicha asociación entre cerro y lo que es rústico, una idea que encontramos en el español de México, parece ya encontrarse en el náhuatl. Por ejemplo, al poner el prefijo *tepe*—que viene de *tepetl* (cerro)— se convierte una especie animal o vegetal en la variedad salvaje o no domesticada, como *tepescauittle* o *tepetomatl*, siendo este último una planta que se da espontáneamente en tierra que ha sido cultivada en Tlaxcala y cuyos pequeños frutos y hojas se parecen a los del tomate. Para este señor de Tepeyanco, los del cerro los indios, eran los otros, los no civilizados.

En otra ocasión, un amigo de Acxotla me buscó en la casa de este mismo señor en Tepeyanco. Este último no quiso dejarlo entrar al patio y lo trató con un marcado desprecio, reflejando así su actitud hacia la gente "cerrada" y los "indios". Pero llegó su maera, quien se mostró mucho más hospitalaria; hizo pasar al hombre al patio y lo invitó a sentarse a la mesa a comer con nosotros. Durante la conversación de sobremesa aproveché la oportunidad para hablar de las costumbres matrimoniales y la residencia postmarital. De hecho, las costumbres del pedimento de la novia y la entrada de la recién casada en la casa del esposo revestían la misma estructura, además de ser muy similares a las descritas en monografías sobre muchos grupos indígenas mesoamericanos³⁰. Con base en este tipo

³⁰ Véase la descripción de dichas costumbres en Acxotla del Monte y revisión bibliográfica de prácticas similares en Mesoamérica en Robichaux 1997a, 2000 y 2003, y Minsk 2003. También la observación en las dos comunidades revela que las costumbres de

de rasgos culturales, Tepeyanco compartía muchas prácticas con los pueblos indígenas de la tradición cultural mesoamericana, a pesar de que para sus habitantes los indios son vistos como los "otros".

Además, cabe señalar la importancia del sistema de cargos en Tepeyanco. Dicha comunidad es conocida en la región por ser muy "bestera", lo que en términos locales se refiere específicamente al hecho de que las fiestas religiosas organizadas por los mayordomos son numerosas, costosas y que se celebran con gran fastuosidad²¹. La notable prosperidad de la comunidad y el éxito de muchos de sus habitantes en el comercio u otras profesiones fuera del ámbito de la agricultura, en lugar de disminuir la organización tradicional de la vida festiva, a todas luces la han acentuado.²²

¿Quién es más indio y por qué? Procesos históricos diferenciales

La referida conversación de sobremesa entre personas de estas dos comunidades que tienen percepciones diferentes de su etnicidad y

resistencia postmatrimonial, herencia de la casa y, un sistema generalista, el sistema familiar en el mismo que ha sido reportado en prácticamente toda etnia mesoamericana (véase Robichaux 19971, 2002 y 2005b).

- 21 De acuerdo con Bonfil (1976:285-286), aunque en Cholula la fiesta también incluye el *tepeyacismo* colectivo, ser "bestera" indica la participación en el sistema de cargos y estar valorado que contribuye al mantenimiento del grupo.
- 22 Aunque las definiciones de secularización y modernización en los planteamientos de Nazzari y Isaac (1974) son muy específicas, no debemos olvidar su parentesco con las nociones de Radfield (1941), que son más generales. Como lo señala claramente el autor de Yucatán, sus propuestas sirven de las mismas formas teóricas que dominaron el pensamiento sociológico del siglo XX. Toda la preocupación de la sociología europea y norteamericana por las dicotomías tales como tradicional/moderno, agrario/pejorano, etnia/comunero pueden verse como maneras de distinguir a Occidente del "otro". En México y en otros países del llamado Tercer Mundo, este tipo de nociones llegaron a formar parte del substrato ideológico de importantes políticos estatales. En cambio, los estudios de caso como los de Guillermo Bonfil (1976) sobre Cholula, los de María Ann Pomal (1995 y 1997) sobre los pueblos del sur del Distrito Federal, el de Catherine Guind (2005) sobre los cultivos del Alto Balsas del estado de Guerrero y sus datos de campo muestran que la transformación observada en las comunidades de origen indígena son bastante menos asimilacionistas y excluyentes, y mucho más complejas que aquellas postuladas por la teoría social neoevolutivista.

de la del otro es, en la realidad, un hecho bastante excepcional. En la vida cotidiana los contactos entre las dos comunidades son casi inexistentes, si bien en el pasado habían sido más frecuentes —aunque siempre breves y nunca de convivencia entre iguales— no se dan siquiera en situaciones sociales algo forzadas como la descrita anteriormente. A Tepeyanco llegaban hombres de Acxotla a vender carbón y leña y, a veces, las mujeres "bajaban del cerro" para realizar trueques de leña por aguacates, tomates verdes, jitomates, cilantro, picante y cebolla que, gracias al riego, desde tiempo atrás se cultivan en Tepeyanco. Antes de que llegara el agua potable en 1972, a fines de la época de secas, las mujeres de Acxotla del Monte iban a Tepeyanco a lavar la ropa en sus manantiales; los pozos y los manantiales de las barrancas de La Mafinche solían secarse y un arroyo que nacía de un manantial de Tepeyanco era la fuente más cercana de agua.

Históricamente, las situaciones descritas parecen haber sido los únicos espacios de contacto. A pesar de la corta distancia entre los dos poblados, la revisión de alrededor de 12 mil actas de matrimonio provenientes de los registros parroquiales del periodo comprendido entre mediados del siglo XVII y principios del presente siglo, reveló un sólo caso de matrimonio entre un habitante de Tepeyanco y uno de Acxotla del Monte. En el caso de San Luis Teolocholco, cabecera del municipio al cual pertenece Acxotla del Monte y cuyo centro se encuentra a escasos 3 km de Tepeyanco, hubo menos de 10 matrimonios con parejas de Tepeyanco en el mismo periodo. En cambio, el registro parroquial revela que, desde hace siglos, los de Tepeyanco se casaban frecuentemente con habitantes de otras comunidades vecinas, menos "cerradas", como El Carmen Aztama, San Juan Huauetztingo y Acuitlapilco, así como con personas de lugares con los cuales practicaban el comercio. Esta endogamia que ha permanecido a través de los siglos sugiere una gran estabilidad y alta definición de grupos, tal vez de distinto origen socioétnico prehispánico, lo que amerita una investigación más cuidadosa.

Antes de iniciar mi investigación en Tepeyanco en el año de 1986, pensaba que se trataba de una comunidad alejada de la cultura india regional²³, un islote mestizo, diferente de sus vecinos, en un mar de pueblos que recientemente eran indígenas y que el distanciamiento social que acabo de describir podría apoyar esta hipótesis. Entre otros elementos a favor de la misma, se pueden mencionar los siguientes: el hecho de que la comunidad presente un nivel de vida relativamente alto para el campo mexicano, evidenciado por la existencia de 30 líneas telefónicas a fines de la década de 1980; la participación de sus habitantes en el comercio de productos agrícolas, como minoristas en diversos mercados regionales y extrarregionales, pero también como mayoristas importantes en las centrales de abasto de México y Puebla; el hecho de que muchos hijos y nietos de personas que conocí ostentaban títulos universitarios y se habían colocado en buenas posiciones en México y Puebla; además, desde el siglo XVI roviada un cierto número de españoles en la comunidad (véase Gibson 1967, 383-384).

Influídos por los modelos teóricos y las versiones enunciadas por sus habitantes, me aferraba a esta idea, a pesar de indicios al contrario. Por ejemplo, otro marcador indio, muy visible, hoy en Tepeyanco, es el amplio repertorio de apellidos indígenas, mucho mayor que el que se observa en Acxotla. A pesar de que el español hablado por los habitantes de Tepeyanco estaba salpicado por un número mayor de términos en náhuatl que el español hablado en la ciudad de México y que la pronunciación de dichos vocablos se acercaba más a la fonética náhuatl que a la castellana, pensaba —un poco como el antes mencionado profesor de la escuela de Acxotla, oriundo de Tizatlán— que la pérdida del náhuatl se remontaba a

23 Me refiero aquí a la cultura tlaxcalteca, la cual implica una identidad regional, fraguada durante la época prehispánica por la resistencia ligada a la hegemonía tenochca. También se refiere a lo luego de la época colonial cuando el liderazgo tlaxcalteca hizo valer sus privilegios contra los señores europeos de la sociedad novohispánica, resistiendo a la Corona sus servicios a Cortés durante la Conquista. Las bases de esta identidad probablemente continuaron a la existencia de Tlaxcala como entidad política independiente de Puebla durante los siglos XVIII y XIX (véase Gibson 1967).

siglos atrás. Por eso me sorprendí cuando, un día, una mujer de Acxotla que sabía que realizaba trabajo de campo en Tepeyanco me preguntó si ahí "todavía hablaban mexicano". Pensando en todas las razones que acabo de mencionar a mi interlocutora de Acxotla le respondí de manera negativa, y le expliqué que nadie hablaba náhuatl en Tepeyanco. La mujer me corrigió, contestando que esto no era cierto, dijo que en los setenta, cuando ella y otras mujeres de Acxotla iban a lavar la ropa en los manantiales de Tepeyanco o a hacer sus trueques de leña por aguacates y otros productos agrícolas, intercambiaban algunas palabras en náhuatl con ciertos habitantes de Tepeyanco.

Posteriormente, al entrevistar a algunos habitantes de Tepeyanco, varias personas reconocieron hablar "un poco" de náhuatl. El hombre que asoció la práctica de la incineración funeraria de la India con "lo indio" reconoció que hablaba un "pochito" pero insistió en que lo aprendió por su necesidad de comerciar en los pueblos "cerrados" de La Malinche. Otras personas de 40 años o más reconocieron, con cierta reticencia y visiblemente apenadas, que sus padres habían hablado el náhuatl. Además, posteriormente supe que en la década de 1990, en los casamientos de Tepeyanco, era altamente valorizada una bendición en lengua náhuatl proferida por las mujeres de edad (véase Castañeda 2001).

Por otro lado, el "todavía" de la pregunta de mi interlocutora debe entenderse a la luz de su conciencia del proceso regional de cambio lingüístico e identitario. Creo que es razonable suponer que ella estaba muy consciente de que los de Tepeyanco, al igual que los habitantes de otras comunidades vecinas y los jóvenes de Acxotla, habían emprendido el camino de distanciarse de lo indio, abandonando la lengua náhuatl. El interactuar en mercados regionales con personas de pueblos donde se vivían variantes del mismo tema seguramente le confirmaba lo generalizado del mismo proceso en la región, en el que los habitantes de numerosos pueblos optaron por un cambio de identidad mediante el cambio lingüístico. No me cabe la menor duda de que esta mujer tenía un esquema cultural del *continuo* y que reconocía las diferencias entre las localidades, y que lo que era indio ayer, no lo sería necesariamente mañana.

Desde siglos atrás, el papel de Tepeyanco dentro de la región del suroeste de Tlaxcala ha sido de dominio y de privilegio. En el siglo XVI, la comunidad contaba con una proporción de nobleza indígena bastante más grande que la mayoría de las demás comunidades de la región, consecuencia de su posición de cabecera de la cual dependían varios pueblos sujetos²⁴. Fue sitio de uno de los primeros conventos franciscanos de Tlaxcala en el proceso de evangelización y, según por lo menos una fuente (Bernal Díaz del Castillo, citado en Gibson 1967, 12), se consideró como el quinto señorío de Tlaxcala²⁵. Su condición de comunidad huertera con una agricultura especializada basada en el riego permitió el comercio itinerante, que en el siglo XX dio la oportunidad de colocar a algunos de sus habitantes en el comercio de mayoreo en la ciudad de México y en el transporte de productos agrícolas entre el sureste del país y la capital (véase Roldán 1979 y Castañeda 2005).

Todo ello ponía a Tepeyanco en una situación, si no de dominio político como en la temprana época colonial, sí con una importante ventaja con respecto a las comunidades más ostensiblemente "indígenas" de La Malinche. Hoy, el uso generalizado del español, una identificación con la cultura mestiza nacional y el alto nivel de vida que se observa en la comunidad, continúan marcando las distancias sociales de esta comunidad respecto a otras de la misma región. En épocas pretéritas los habitantes de algunos de sus pueblos vecinos eran vistos como de menor jerarquía social que ellos; hoy continúan siendo vistos así y se les aplica el calificativo de "indios". Sin embargo, la importancia del sistema de cargos en la vida social, la residencia postmarital, las costumbres del casamiento y el sistema de reproducción social de los grupos domésticos y de los

24 Por ejemplo, en su análisis de los Padrones de *Blasada* en el siglo XVI, un documento de alrededor de 1556-1557, Marina Anguiano y Matilde Chapa indican que 12 por ciento de la población de Tepeyanco eran *pipiltzin* (nobles), lo que contrasta con el vecino pueblo de San Luis Teolocholco (cabecera del municipio al cual pertenece actualmente Acaxtla del Monte) que contaba sólo con 1 por ciento (Anguiano y Chapa 1976, 133).

25 En los relatos de la conquista se habla de la asistencia de cuatro señores de Tlaxcala, los cuales constituyeron la base para el gobierno colonial (véase Gibson 1967).

parentesco constituyen rasgos de indianidad que, con ciertas variaciones, se encuentran actualmente en toda Mesoamérica (véase Robichaux 1997, 2002 y 2005b y Robichaux y Magazine 2003).

De este modo, el proceso de transformación identitaria en el suroeste de Tlaxcala no ha sido homogéneo como tampoco lo ha sido seguramente en muchas otras regiones del área mesoamericana. No sólo las dos comunidades aquí descritas han iniciado un proceso de cambio identitario en momentos históricos diferentes, sino que han estrechado sus vínculos con la sociedad mayor a partir de modalidades distintas, determinadas por sus atributos previos que aparentemente se remontan a la época prehispánica. Tepeyanco gozaba y goza todavía de ventajas mucho mayores que las de Acxotla del Monte para entrar al mundo moderno por la puerta grande. Su posición de dominio regional durante la época prehispánica; el nutrido estrato de nobles durante la época colonial; la riqueza de sus recursos agrícolas y la existencia de algunos individuos en la comunidad de tez más clara figuran como factores que pesaban y que todavía pesan a la hora de acercar a los habitantes de esta comunidad a la cultura mestiza nacional hegemónica. El ir y venir de determinados parientes entre el mundo urbano del comercio y de las profesiones y la comunidad, les dio a los habitantes de Tepeyanco un modelo muy claro a seguir en cuanto a su identidad. Evidentemente, dadas las características de la estructura de clases de México —en que se siguen reproduciendo algunos de los esquemas del sistema de castas del periodo virreinal—, hay muy poco interés por parte de personas como las de Tepeyanco, que poseen los atributos que les sirven para asumir una identidad alejada de lo indio, por conservar los rasgos más visibles de lo indio. Sin embargo, aunque su autopercepción se aleja cada vez más de los últimos reductos que han perdurado de la cultura india regional en términos de su organización comunitaria y desde el punto de la organización familiar, Tepeyanco sigue siendo una comunidad tan india como Acxotla del Monte.

Por su parte, Acxotla del Monte, comunidad donde la ocupación principal era la elaboración de carbón, una actividad "sucia" en la

mentalidad regional y propia de la misma "gente del cerro"—más "cerrada" y más "india" que la de otras comunidades—, emprendió su proceso de transformación más tarde y en desventaja relativa con respecto a Tepeyanco. El modo de articulación de Acxotla del Monte con la "moderna" sociedad mayor se estructura básicamente a partir de la venta de mano de obra, actividad menos remunerativa y prestigiosa que el comercio y las profesiones de los habitantes de Tepeyanco. La conciencia de este ejemplo de su desventaja constituye, sin duda, un factor importante que ha suscitado el abandono reciente de la lengua náhuatl. Aunque los habitantes saben que sus vecinos los consideran como "xolotes", también saben que, en un mundo hostil a su cultura originaria, el abandono de una identidad india y la marcha hacia lo mestizo representa el único camino posible. Además, se sienten orgullosos de su transformación. Sus contactos con el mundo de la industria textil y sus compadrazgos con dirigentes sindicales pueden parecer poca cosa para los habitantes de Tepeyanco. Pero para los de Acxotla del Monte, la mejora de los servicios comunitarios, el aumento de su nivel de vida y la creciente escolarización—que incluye la entrada de algunos jóvenes a la universidad—constituyen motivos de orgullo (véase Robichaux y Méndez 2005). Desde su perspectiva, todos estos cambios los alejan de la imagen que saben que tienen los habitantes de esta región acerca de la "gente cerrada" o "xolotes". A su vez, estos logros les permiten poner distancia entre sí mismos y otros que todavía son indios, como los habitantes de San Isidro Buensuceso y San Miguel Canoa, con los cuales entran en contacto en peregrinaciones regionales. Por lo tanto, es natural que en Acxotla del Monte argumenten: "ya no somos indios, ya somos mexicanos", aunque no todos sus vecinos concuerden con esta opinión.

Las complejas identidades en estado de flujo como las que se manifiestan en pueblos como Acxotla del Monte y Tepeyanco son del tipo de las que predominan en varias decenas de millones de mexicanos, de los cuales muchos de sus padres y abuelos fueron indígenas y muchos de sus hijos no lo serán. Precisamente, en lo que se refiere a la organización comunitaria, todos los habitantes de

los centenares de poblados sucesores de los pueblos de indios coloniales del medio poblano-tlaxcalteca comparten un esquema cultural común, en el cual es bien sabido que tanto ellos como sus vecinos tienen obligaciones similares para con la comunidad. Todos tienen que cooperar en el sistema de cargos y todos conocen que entre sus vecinos existen sistemas de la misma índole.

Todos comparten una idea de ciudadanía que implica la cooperación en trabajo y dinero en las distintas obras del pueblo, desde servicios públicos, como la escuela y la clínica de salud, hasta los servicios de propiciación a los santos católicos, obligaciones inevitables desde el momento de la formación de la pareja. Son estas pertenencias a las unidades sucesoras de los *calpalli* del centro de México las que conforman las identidades locales de algunas de las regiones más densamente pobladas del país. La suma de esas identidades locales resulta ser una identidad en sí que rebasa por mucho las caracterizaciones de lo "mestizo" (véase Portal 1995 y 1997 para el Distrito Federal).

Reflexiones finales

Como ilustran los casos de Acxotla del Monte y Tepeyanco, la creciente asimilación de poblados otrora indígenas a la cultura mestiza nacional ha seguido diversos caminos. Nuestro conocimiento histórico de las decrecientes proporciones de hablantes de lenguas indígenas y las abundantes referencias a procesos similares y su producto final—pueblos "mestizos"—en la bibliografía a lo largo y ancho del área mesoamericana permite afirmar que se trata de un fenómeno de gran alcance. Sin embargo, con la excepción del trabajo de David Frye (1996) sobre Mexquitic en el estado de San Luis Potosí, el cambio de identidad sólo ha sido tratado marginalmente en la investigación antropológica. Por ejemplo, Richard Adams (1956) describe el mismo fenómeno en varios países centroamericanos. En *Heritage of Conquest* se mencionan varias regiones de México y Guatemala donde ha sucedido lo mismo en diferentes grados (véase Tax 1968, 262-281).

Alicia Iwánska (1963) ha comparado mazahuas con "mestizos" de origen mazahua en el Estado de México que adoptaron el castellano como lengua. Odile Hoffman (1992, 83-87) ha documentado este proceso de transformación en Xico, en el estado de Veracruz, mostrando cómo en el siglo XX muchas personas pasaron de ser "indios" a "campesinos" en las actas y otros documentos del Registro Civil.

Elena Azaola proporciona algunos datos referentes a las particularidades del proceso de cambio identitario en Tepalcingo en el Oriente de Morelos. En dicho pueblo a principios del siglo XX muchas personas cambiaron sus apellidos indígenas por apellidos españoles "pues les daba vergüenza llevar un nombre indígena". También señala que, aunque los habitantes de Tepalcingo reconocen que en el pasado eran "indios y vivían en un jacal", hoy piensan que para el pueblo sería una "vergüenza" que estuviera representado por un indio de huastecas, ya que al presentarse ante las autoridades del estado éstas se formarían "una mala imagen" de la comunidad. Así, se prefiere que los gobernantes vayan vestidos "como gente de ciudad" para que sean tomados en cuenta por el gobierno.

Anota que en Tepalcingo "existe desprecio por las costumbres que los indígenas conservan", costumbres que "son mal vistas por los del centro, consideradas como un signo de atraso y hasta una vergüenza para el pueblo". Entre estas costumbres se encuentran la de hacer mole para los entierros y la de poner ofrendas en Todos Santos, cosa que no hacen los del centro (Azaola 1976, 58-59). Hoy día, por razones lingüísticas, Tepalcingo oficialmente no cuenta con población indígena.

Sin embargo, a pesar de menciones de transformaciones de este tipo (véase también nota 2) y la extensa descripción que Redfield (1941) proporciona de Dzitzás en su clásica obra sobre Yucatán, los antropólogos, por lo general, se han obstinado en encajillar a las poblaciones que estudian en las categorías reificadas de "indio" y "mestizo". Así, reproducen las categorías administrativas del Estado y evitan reconocer un importante proceso de identidad obligada. Los casos de Acoxotla y Tepeyanco muestran la importancia de considerar

las características históricas específicas de cada comunidad y región y el correspondiente modo de articulación con la sociedad mayor. No cabe duda que procesos como éstos de autorrechazo y de abandono de identidades indias —lo que Bonfil (1987, 79) ha denominado la "desindianización"— han sido mucho más frecuentes que los de las "reivindicaciones étnicas" en México.

En contextos como el mexicano, recurrir a la autoadscripción étnica, o incluso pensar que los que responden a las preguntas de los censos nacionales siempre reconocen hablar una lengua indígena estigmatizada, nos puede conducir a desconocer la realidad sociocultural de una buena parte de las regiones rurales del centro y el sur del país. Intentos de este tipo y otros que buscan encasillar a las personas en categorías étnicas constituyen una tarea poco fructífera que nada aporta al conocimiento de un importante aspecto de la diferenciación social en México. Declarar que se habla una lengua u otra en un censo o encuesta no constituye siempre un fiel indicador de un complejo mundo de relaciones sociales y de control social que queda oculto bajo la categoría de "mestizo", sobre todo cuando este término se aplica a los pueblos que en el pasado fueron pueblos de indios. Negar que se habla una lengua indígena constituye una manera de asumir la identidad obligada de la cultura nacional hegemónica. Tampoco ayudan los conceptos de "etnicidad" e "identidad", como han sido empleados convencionalmente, para develar este mundo. Sin embargo, la organización comunitaria debería constituir un elemento primordial a tomar en cuenta en las discusiones relativas a la "autonomía" y los "usos y costumbres". La forma específica de organización señalada aquí constituye uno de los signos seguros de la indianidad que los pueblos mesoamericanos han utilizado para mantenerse históricamente como grupos sociales funcionales con identidad propia, aunque ésta no sea del gusto de aquellos que se han fascinado con el tema de la "identidad étnica" en México o que se obstinan en calcular la población indígena del país.

Un trabajo reciente de Scott Cook y Jong-Taick Joo ilustra los problemas con estos conceptos y con las categorías usuales que

hacen hincapié en el "ser" y no el "hacer" para clasificar a la gente. Con el objetivo de relacionar lo que designan como "etnicidad" con la economía, y con base en las proporciones de jefes de casa hablantes de zapoteco, estos autores establecen las categorías aparentemente "objetivas" de "zapoteco", "transicitorial" y "mestizo", con las cuales clasifican a 20 poblados de los valles centrales de Oaxaca (Cook y Joo 1995, 39-46). Rechazan la presencia de sistemas de cargos como indicador definitivo de identidad étnica (Cook y Joo 1995, 36); afirman que son los sectores más acomodados los que más participan en los sistemas de cargos y, al ser cuestionados por las razones de su participación en éstos, quienes responden los cuestionarios señalan que "la costumbre del pueblo es la ley" (Cook y Joo 1995, 45). Con esta afirmación, Cook y Joo aparentemente aceptan implícita e irreflexivamente la asociación de lo indio con lo pobre y, en definitiva, olvidan la historia.

Estos autores sostienen que cualquier "concepto analíticamente significativo de etnicidad debe también ser identificable con un contenido cultural distintivo y objetivo que sea significativo para sus miembros y practicado por ellos, así como observable desde el exterior"; a la vez, señalan que el contenido de determinadas formas culturales ha variado históricamente (Cook y Joo 1995, 52). Sabemos bien que los sistemas de cargos que estructuran la vida comunitaria no son privativos de algún grupo lingüístico en particular y que los miembros de tales comunidades pueden rechazar ser categorizados como "indígenas". Sin embargo, la perduración y la importancia de tales estructuras son indicadores objetivos de un tipo específico de realidad sociocultural y de proceso histórico, ambos importantes en la construcción de identidades locales "subjetivas" y "objetivas" propias de las decenas de millones de mexicanos que pertenecen a tales grupos que alguna vez fueron pueblos de indios. Y estas identidades resultan más significativas social y culturalmente que aquellas categorías artificiales construidas por Cook y Joo y muchos otros antropólogos.

En la solución que proponen para superar los problemas inherentes en las discusiones de etnicidad e identidad en México, Cook y Joo no consiguen escaparse del esencialismo. Afirman que los observadores externos deben dejar de designar a una población como "indígena", a menos que puedan demostrar empíricamente que se cumplen las siguientes condiciones: la presencia de una lengua además de "otros elementos culturales y prácticas que son representativos de un tipo indígena particular"; "que las personas mismas a las cuales se les atribuye una determinada designación consideran a ésta como significativa"; que se tomen en cuenta las condiciones sociales, culturales y políticas que intervengan en la determinación de la significación de dicha designación, además de lo situacional de la identidad indígena frente a otras identidades sociales, incluso las de mestizo y de mexicano; y, finalmente, que se reconozca "lo conjuntural de las identidades reivindicadas y de los proyectos sociales organizados alrededor de ellas". Resalta el hecho de que en el mejor de los casos puede ser "de poca significación analítica" o "analíticamente contraproducente" atribuir una identidad "indígena" a un grupo con base únicamente en el "indicador lingüístico objetivo" o "reivindicaciones subjetivas no comprobadas", sobre todo cuando se hace caso omiso a "otras identidades situacionales o fundamentales" (Cook y Joo 1995, 54). Pero, al no pasar la rigurosa prueba de Cook y Joo de ser "indígenas" ¿debemos calificar a los reprobados, como lo hacen estos autores, como "mestizos"? La única respuesta es sí, siempre y cuando no consideremos su historia como pueblos de indios, la forma específica de organización comunitaria de éstos y, sobre todo, si queremos borrar de la memoria el proceso de cambio forzado de identidad que impuso el Estado mexicano en el siglo XX sobre millones de mexicanos.

Los señalamientos de Cook y Joo constituyen una importante advertencia para los investigadores que han caído no sólo en las trampas de categorías esencialistas como "indígena" y "mestizo", sino para aquellos que en sus investigaciones han sido seducidos por los conceptos de "etnicidad" e "identidad" y que han intentado

aplicarlos en determinados contextos de la formación social mexicana. En lugar de liberarse de las trampas inherentes a estas categorías, Cook y Joo parecen empantanarse aún más en ellas, del mismo modo que se han empantado en las categorías esencialistas de "indígena" y "mestizo". Desde luego, en contextos determinados de investigación en México, "etnicidad" e "identidad" pueden ser de gran utilidad en el abordaje de temas como los movimientos políticos del Istmo de Tehuantepec, en el caso de la construcción de la identidad, o en el contexto de ciertos grupos de Chiapas y Oaxaca, en el caso de la etnicidad. Pero al poner el énfasis en las reivindicaciones étnicas y las luchas políticas, los planteamientos de este tipo relegan al olvido la cuestión de la identidad forzada. Así, casos como los que fueron el objeto del presente artículo y los mismos pueblos del Valle de Oaxaca que Cook y Joo clasifican como "mestizos" y "transicionales", quedarían fuera de los análisis desde su perspectiva de identidad y etnicidad.

En los valles centrales de Oaxaca, en el suroeste de Tlaxcala y en un sinnúmero de regiones de México y Centroamérica, abordar la realidad con estas categorías y conceptos acaba por enmarañarnos, pues nos llevan a plantear preguntas relativas al "ser" de las cosas. Las preguntas de este tipo resultan difíciles o imposibles de contestar e incluso irrelevantes para entender la sociedad, pues nos impiden plantear preguntas en el ámbito del "hacer". Es decir, dejamos de ver que las estructuras comunitarias, mediante las cuales se organizaron las poblaciones aborígenes durante el virreinato, se han reproducido y siguen haciendo mucho en los ámbitos de las relaciones sociales, el control social y la identidad en la vida de un número muy importante de mexicanos. Es así, independientemente de si los categorizamos como "indígenas" o "mestizos" o si tratamos de asignarles alguna "etnicidad" o "identidad", construidas desde la teoría abstracta o a partir de movimientos sociales identitarios de otros países y no de la realidad mexicana. Son estas "estructuras estructurantes" objetivas de grupos que, a través de la participación obligatoria en los cargos y el consiguiente entretejido de intercambios de bienes y mano de obra,

han conformado grupos con una fuerte identidad de grupo y una memoria colectiva de lucha y defensa de sus tierras. Es evidente que, históricamente, estas luchas han tenido éxito puesto que la gran mayoría de los ejidos y tierras comunales en el centro y el sur de México son propiedad de ex repúblicas de indios. Las memorias colectivas de grupos de este tipo han conducido a los habitantes de algunos pueblos de las delegaciones de Milpa Alta y Tlalpan del Distrito Federal a autocalificarse, no como *nahuas* o indígenas, sino como "pueblos originarios". Se trata de una categoría en que los actores sociales evitan los estigmatizados apelativos de indio o indígena y se apartan de la categoría de "mestizo" pero, a través de la cual, reconocen su historia y su forma específica de organización, frecuentemente olvidadas por los antropólogos que han preferido centrarse en los temas "aparatosos" de la "identidad étnica".

En la aplicación de la noción de aculturación en México se tomaban en cuenta, más que nada, la presencia o ausencia de determinados rasgos, fundamentalmente el idioma y ciertos elementos de la cultura material, que servían como indicadores para determinar quien era "indígena" y, de ahí, llevar a determinadas poblaciones programas diseñados para promover su "desarrollo", es decir, su transformación en "mestizos". Al no reconocer la historia y la especificidad de la organización social de los descendientes de los pueblos de indios, la antropología ha reproducido su propia historia de colaboración con el Estado mexicano del siglo XX en su afán modernizador, repitiendo, a su vez, las categorías administrativas reificadas. En este sentido, Guillermo Bonfil (1976) en su investigación sobre Cholula nos ha legado varias ideas que pueden contribuir a romper con estos esquemas. En lugar de fijarnos en la presencia o ausencia de determinados rasgos culturales, como puede ser el idioma, Bonfil destaca lo importante de lo relacional, así como los elementos de la organización social como los ámbitos donde debemos buscar lo "indígena". Lo relacional tiene que ver con las relaciones de dominio que se guardaban —y se guardan, porque se han reproducido históricamente— entre la comunidad indígena y la sociedad mayor

dominante (Bonfil 1976, 262-263), mientras que el ámbito de la organización se refiere al sistema de cargos religiosos, característico de comunidades indígenas (Bonfil 1976, 252, 263, 280 y 282).

En el último capítulo de su libro que lleva el sugerente título de "Cholula problema", Bonfil (1976, 249-290) desarrolla estas ideas y discute los problemas inherentes a las categorías basadas en las oposiciones binarias. Para Bonfil, Cholula ya no es "población indígena, al menos en términos en que comúnmente se entiende esa categoría" (1976, 256); se trata de una pequeña ciudad industrializada, con una cultura predominantemente mestiza (idioma, indumentaria, alfabetismo, etcétera), con una economía capitalista, pero con un complejo de instituciones religiosas tradicionales de carácter cooperativo, que, según las ideas más usuales, debieron ser las primeras en desaparecer a lo largo del proceso histórico de la ciudad (1976, 257).

Sin embargo, su cuestionamiento del "pensamiento binario y simplista" (Bonfil 1976, 255) lo conduce también a afirmar que "Cholula se conserva indígena" (1976, 263) por la antes citada relación y por su sistema de cargos religiosos. Este, como explica, "no es de modo alguno privativ(o) de Cholula", sino que se encuentra en numerosas comunidades indígenas del país (Bonfil 1976, 252).

Bonfil también señala la importancia que dicho sistema tiene en fortalecer las relaciones de parentesco y en propiciar el establecimiento de relaciones de compadrazgo, pues ambos resultan necesarios para el funcionamiento del sistema y, de ahí, se traducen en el fortalecimiento de una identidad de grupo (Bonfil 1976, 247). Es por eso que Bonfil (1976, 271) muestra a través del estudio de Cholula que no se cumple la idea de Redfield de la secularización y la consecuente pérdida de la religión y el ritual en el esquema de urbanización y modernización. Como señala atinadamente Bonfil, la modernización "no entraña sólo una serie de cambios culturales, es un proceso que implica hondas transformaciones en la estructura de las relaciones sociales"²⁶ (Bonfil 1976, 289). En este sentido Cholula

26. Por "cambios culturales", queda claro que el autor se refiere a rasgos como la cultura material y el idioma, usualmente empleados para definir lo indígena.

es un problema, pues a pesar de su larga historia de estrecho contacto con la sociedad mayor, no cumple con la teoría y, en términos de su organización social, permanece "indígena", pues en el ámbito de las relaciones sociales aún se espera la transformación. La persistencia de las mismas formas de organización social en vastas regiones del territorio nacional, incluso en la ciudad más grande del país, apunta hacia un fenómeno de gran alcance en México (véase Portal 1995 y 1997).

La centralidad de la organización social en la conformación de los grupos étnicos fue señalada por Fredrik Barth cuando destacó la importancia de tomar en cuenta las fronteras de éstos como el enfoque a seguir en su abordaje. El mantenimiento de las fronteras grupales a través del tiempo es una de las características notables de los grupos étnicos (Barth 1969, 13-16). Y esto es de especial importancia en casos donde se han dado procesos de ocultamiento de identidades como los que fueron abordados aquí. Acxotla del Monte y Tepeyanco, así como miles de comunidades que fueron pueblos de indios en el área mesoamericana, han mantenido sus fronteras desde hace siglos a través de sistemas de cargos que definen la membresía comunitaria. A pesar de la pérdida de los signos más evidentes de la indianidad, una forma específica de organización ha perdurado y sigue definiendo la pertenencia grupal.

En el siglo XX y desde antes, millones de mexicanos originarios de y participantes en comunidades del tipo aquí descrito han transitado de lo "indígena" a lo "mestizo", por lo que con base en los indicadores usuales, no entran fácilmente en la categoría de "indígena". Y por ello también escapan a las discusiones usuales de "etnicidad" e "identidad étnica", hoy de moda. Por su continua participación en organizaciones comunitarias como las de Acxotla, Tepeyanco, Cholula y el Distrito Federal, poblaciones de este tipo tampoco entran fácilmente en la categoría de "mestiza". En contextos de este tipo, me parece que la única manera de salir de las trampas tendidas por estas categorías esencialistas y por conceptos como "etnicidad" e "identidad", es evitar abordarlos desde este ángulo y realizar estudios empíricos de estas organizaciones

comunitarias para conocer cómo funcionan como instancias de control social y de creación de identidades locales (Portal 1997). Investigaciones de este tipo, que centran su atención en la organización comunitaria y la historia local, paradójicamente, podrían conducir a una mayor comprensión de la etnicidad y la identidad de importantes sectores de la sociedad mexicana. A la vez, una estrategia de este tipo podría llevarnos a reformular y refinar las teorías y conceptos universalizantes sobre identidad, etnicidad e, incluso, de estratificación social que, en sus versiones actuales, no se han acomodado bien a la peculiar formación social mexicana.

Bibliografía

- ADAMS, Richard. "Cultural Components of Central America". *American Anthropologist*, vol. 5, 1956, 881-899.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. Regiones de refugio. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967.
- . El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México. México, Universidad Iberoamericana, 1970.
- ANQUIANO, Marina y Matilde CHAPA. "Estratificación social en Tlaxcala en el siglo XVI", en: P. Carrasco, J. Broda et al., *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. México, SEP-INAH, 1976, 118-156.
- AZAOLA, Elena. "La dependencia política de un municipio de Moctezuma", en Elena Azuela Garrido y Esteban Kottz, eds., *Los campesinos de la tierra de Zapata. Política y conflicto*. México, SEP-INAH, 1976, 113-136.
- BARTHEL, Fredrik. "Introduction" en F. Barth, ed., *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference*. Boston, Little, Brown and Company, 1969, 9-38.
- BEALS, Ralph, Robert REDFIELD y Sel TAX. "Anthropological research problems with reference to the contemporary peoples of Mexico and Guatemala", *American Anthropologist*, vol. 45, 1943, 1-21.
- BONFIL, Guillermo. Chichila. La ciudad sagrada en la era industrial. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, 99.
- . México profundo: una civilización negada. México, Grijalbo, 1987.
- CASO, Alfonso. La comunidad indígena. México, SEP-Sotomex, 1971.
- CASTANEDA SALGADO, Mirtha Patricia. Modernización e identidad étnica: el caso de San Francisco Tepesyates. Tlaxcala, tesis de maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 2001.

- . "Ampliación de las oportunidades laborales y escolares de las mujeres rurales de Tlaxcala" en D. Robichaux, coord., *Familias mexicanas en transición: unas miradas antropológicas*. México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- CHAMOIX, Marie-Noëlle. *Indiens de la Sierra: la communauté paysanne au Mexique*. Paris, L'Harmattan, 1981.
- COLBY, Benjamin N. y Pierre van den BERGHE. "Ethnic Relations in Southeastern Mexico", *American Anthropologist*, vol. 63, 1961, 772-782.
- . *Isni Country: A plural society in Highland Guatemala*. Berkeley, University of California Press, 1968.
- COOK, Scott y RONG-TAEK Joo. "Ethnicity and economy in rural Mexico: A critique of the indigenista approach", *Latin American Research Review*, vol. 30, 1995, 33-59.
- DAVINSON, Guillermo y Magdalena SAM. El embargo: Una forma de cumplir las normas en dos pueblos de Tlaxcala. Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2002.
- ENCARNACIÓN RUIZ, Junior. La lucha entre dos México: La organización y los conflictos del Estado de un pueblo situado en los límites de la expansiva zona metropolitana de la ciudad de México, tesis de maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, 2004.
- ENNIS-MACMILLAN, Michael. La Purificación Tepetitla. Agua potable y cambio social en el altiplano. México, Universidad Iberoamericana, 2001.
- FRIEDLANDER, Judith. *Ser indio en Bucarest*. México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- FRYE, David. *Indians and Mexicans: History and identity in a Mexican town*. Austin, University of Texas Press, 1996.
- FUENTE, Julio de la. "Definición, pace y desaparición del indio en México", *América Indígena*, vol. VII, núm. 1, 1974, 63-69.
- GAMBO, Manuel. "Población indio-mestiza", en Sel Tax (ed.), *Acculturation in the Americas: Selected Papers of the xxvth International Congress of Americanists*. Chicago, University of Chicago Press, 1952.
- . *Hacia un México Nuevo*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- GIBSON, John. *Tlaxcala in the Sixteenth Century*. Stanford, Stanford University Press, 1967.
- GILLIN, John. *San Luis Ilotepique. La seguridad del individuo y de la sociedad en la cultura de una comunidad guatemalteca de indígenas y ladinos*. Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1958.
- GOOD, Catherine. "Trabajando juntos como uno: conceptos náhuas del grupo doméstico y de la persona" en D. Robichaux, coord., *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*. México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- HERSKOVITS, Melville J. *Acculturation: The study of culture contact*. New York, Holt Publishing Company, 1938.

- HEWITT DE ALCANTARA, Cynthia, *Anthropological perspectives on Mexico*, London, Routledge and Kegan, 1984.
- HILL, Jane y Kenneth HILL, *Speaking Mexicano: Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 1986.
- HILL, Robert M. y John MONAGHAN, *Continuities in Highland Maya Social Organization. Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1987.
- HOFFMAN, Odile, *Tierras y territorios en Xico, Veracruz, Xalapa*, Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.
- IWANSKA, Alicia, "El concepto del indígena en dos distintas regiones de México", *América Indígena*, vol. XXIII, núm. 4, 1963, 345-357.
- MEDINA, Andrés, "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", *Alteridades*, 5(9), 1995, 7-23.
- MINDEK, Dubravka, "Formación y disolución del matrimonio indígena: una revisión crítica" en D. Robichaux, comp., *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*, 2003, 331-366.
- MOLLE, Claude, *Santa Inés Zacateco (1646-1812). Contribución a la demografía histórica del México colonial*, México, INAH, Departamento de Investigaciones Históricas, 1973.
- MORAYRA, Miguel, Catharine Good, Ricardo MELGAR, Alfredo PAUW y Cristina SALDANA, "Presencias náhuas en Morelos" en S. Millán y J. Valle, *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, vol. II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, 47-102.
- MULHARE, Eileen, "Respetar y confiar: ideología de género versus comportamiento en una sociedad postnahuas" en D. Robichaux, comp., *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*, 2003, 205-236.
- NUTIN, Hugo y Barry ISAAC, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Puebla y Tlaxcala, México*, Instituto Nacional Indigenista, 1974.
- PORTAL, María Ana "Cosmovisión, tradición oral y prácticas religiosas contemporáneas en Tlalpa y Milpa Alta", *Alteridades*, 5 (9), 1995, 41-50.
- , *Credenciales desde el pueblo: Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totultepec, Tlalpa, México*, D.F., México, Universidad Autónoma Metropolitana Consejo Nacional de las Culturas Populares, 1997.
- REDFERN, Robert, *The folk culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press, 1941.
- ROBICHAUX, David, "Estructura y organización domésticas. Una comunidad náhuatl en la edad industrial", en *Sociedad Mexicana de Demografía/Instituto de Investigaciones (UNAI), Memoria de la Cuarta Reunión Nacional de Investigaciones Demográficas en México*, México, UNAM, 1988.

- , "Determinants of a Twentieth-Century Population Explosion in the Malinche Region of Tlaxcala, Mexico", *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 5, núm. 2, 1991, 195-215.
- , "Clase, percepción étnica y transformación regional: unos ejemplos tlaxcaltecos" *Boletín de Antropología Americana*, núm. 30, 1994, 143-157.
- , *Le mode de perpétuation des groupes de parenté: la résidence et l'héritage à Tlaxcala (Mexique), suivis d'un modèle pour la Mésomérique*, tesis de doctorado en etnología y sociología comparada, Universidad de París 8 (Nanterre), 1995.
- , "Clima y continuidad de las creencias posthispánicas en la región de La Malinche (México)" en M. Goloubhoff, E. Katz y A. Lammel, coord., *Antropología del Clima en el Mundo Hispanoamericano*, tomo II, Quito, Biblioteca Abya-Yala, 1997b, 7-30.
- , "Residence Rules and Uterinogeniture in Tlaxcala and Mesoamerica" en *Ethnology*, vol. 39, núm. 2, 1997b, 149-171.
- , "Las uniones consensuadas y la ruralidad en Tlaxcala rural y México: un ensayo de interpretación cultural", *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 16, núm. 10, 1997c, 101-141.
- , "La formación de la pareja entre la población indígena de México después de la Época Colonial. ¿Tratos nupciales o uniones consensuadas?" en Dora Cebón y Nicolás Sánchez Albornoz, coord., *Cambios demográficos en América Latina: la experiencia de cinco siglos*, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Córdoba, 2000, 251-271.
- , "El sistema familiar mesoamericano: Testigo de una civilización negada" en G. de la Peña y L. Vázquez, comp., *La antropología sociocultural en el México del milenio: hitos, encuentros y transiciones*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 2002, 107-161.
- , "La formación de la pareja en la Tlaxcala rural y el origen de las uniones consensuadas en la Mesoamérica contemporánea: un análisis etnográfico y etnohistórico", en D. Robichaux, comp., *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, 205-236.
- , "Familias náhuas en la edad industrial: cambios y permanencias en la estructura y organización domésticas" en Tlaxcala en D. Robichaux, comp., *Familias mexicanas en transición: unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005a.
- , "Principios patrilineales en un sistema bilateral: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano" en D. Robichaux, comp., *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005b, 158-272.

- ROBICHAUX, David y Roger MAGAZINE, "Indígena y 'Mestizo': Las limitaciones de categorías administrativas" Ponencia presentada en el Cuarto Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales, Morelia, Michoacán, 20-23 junio 2003.
- ROBICHAUX, David y Osvaldo MÉNDEZ RAMÍREZ, "Familias tlaxcaltecas frente al suceso y la crisis: neoliberalismo, empleo y escolarización" en D. Robichaux, comp., *Familias mexicanas en transición: unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- ROLDAN BOTELLO, Diana, *Un caso de desarrollo agrícola en Tlaxcala*. San Francisco Tepeyanco, tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 1979.
- SAM BAUTISTA, María Magdalena, *Autonomía y municipio: El caso de Santa Apolonia Tezcalco, Tlaxcala*, tesis de maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México, 2004.
- SCHNEGG, Michael, *Das Fiesta Netzwerk: Social Organisation in einer Mexikanischen Gemeinde 1679-2001*, Hamburg, Lit Verlag, 2003.
- STEWART, Julian, Alfred Kroeber, Nueva York, Columbia University Press, 1973.
- TAYLOR, Sol (ed.), *Heritage of Conquest*, Nueva York, Cooper Square Publishers, 1968.
- TAGGART, James M., *Nahuatl Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press, 1983.
- TUMIN, Melvin, *Caste in a Peasant Society: A Case Study in the Dynamics of Caste*, Princeton, Princeton University Press, 1952.
- VILLASANA, Susana, *Identidad étnica entre los zoques de Chiapas*, tesis de maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., 1995.

El sistema de cargos y el poder en Tetlanohcan, Tlaxcala

Javier Rodríguez Sánchez*
Osvaldo A. Romero Melgarejo**

Introducción

En este trabajo analizamos el sistema de cargos desde la perspectiva del poder local en el municipio de Tetlanohcan, que funge como una institución de control social y político, y forma parte de un proceso histórico local que ha establecido toda una forma de dominio al interior de dicho sistema. Consideramos al sistema de cargos como una institución donde prevalece el ejercicio del poder, el prestigio y la tradición comunitaria. El cual se constituye por una estructura de jerarquías tradicionales, sostenida por una base social de campesinos indígenas que comparte el culto a las creencias religiosas y se sujeta al control de autoridades políticas tradicionales. La obediencia, la participación y el trabajo voluntario de los campesinos son organizados en torno a la espiritualidad religiosa y la pertenencia comunitaria, que el propio sistema establece como límites en la participación de los campesinos.

Poder y sistema de cargos

El análisis del sistema de cargos lleva necesariamente al análisis del ejercicio del poder porque inevitablemente refiere a las interacciones de los grupos sociales. En la teoría weberiana, el poder

* Investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional.
** Coordinador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional.

fue un tema central de discusión y se basaba en el carácter absoluto del dominio y la resistencia en las relaciones sociales, donde se añade que el poder existe en toda relación humana, por lo que cualquiera que sea el fundamento de ésta, dentro de una relación social, los individuos son capaces de imponer su voluntad al colectivo, es decir, el poder da la posibilidad de instaurar la propia voluntad, aún en contra de la resistencia del otro. Sin embargo, es necesario acotar que la conceptualización weberiana no deja resquicio para la resistencia a las formas de poder formal. Así, Weber (1974: 37-53) concibe que en las relaciones sociales concretas, de persona a persona o entre personas e instituciones, el ejercicio de autoridad y la dominación siempre están implícitos. A partir de esta conceptualización es que consideramos que el poder constituye una práctica social que puede estar articulada a las formas de dominación, autoridad, legitimidad y territorialidad, que tiene una estructura originaria en el poder que encubre al Estado.

En una posición más, la teoría de Foucault (1980:50 y 1989:22) discute que el poder es un elemento de análisis que puede observarse en las relaciones sociales y en los sistemas políticos concretos. El poder se constituye por micropoderes como el Estado, las naciones, las clases sociales, las instituciones, los grupos religiosos y las élites. En su integración hay sujetos que se organizan, que pactan y que imponen y legitiman un discurso, aún en contra del rechazo de una colectividad. Foucault sostiene que el Estado históricamente excluye y somete a los sujetos, a los saberes y las prácticas tradicionales, pero bajo una gama de respuestas y procesos de resistencia. Son situaciones en que el individuo sufre un proceso de transformación que lo convierte en sujeto racional de su sociedad y cultura (identidad étnica), y que en tanto sujeto consciente de un saber tradicional se resiste ante otro saber institucionalizado y coactivo del aparato del Estado (Foucault, 1989:12-15). Al retomar el presupuesto de Foucault, consideramos que al hablar de las jerarquías tratamos de poderes socializados, que como el sistema de cargos son poderes concretos que evolucionan en un tejido de relaciones vinculantes y de confrontación con el Estado.

En las relaciones sociales y políticas, el poder se ejerce con procedimientos y estrategias de dominación²⁷, y se crean dispositivos para obtener la obediencia. Entendemos las estrategias políticas como el conjunto de medios utilizados para hacer funcionar o mantener un dispositivo de poder sobre una colectividad social. Es sobre este análisis teórico que intentamos explicar el sistema de cargos. Así, nuestro argumento es que el sistema de cargos constituye una forma de poder local formado en un proceso histórico, establecido a través de relaciones de poder entre los grupos de la comunidad y reproducido mediante las prácticas de la fe católica tradicional, la organización doméstica, la amistad, el parentesco y la militancia política. Las transformaciones regionales económicas y políticas han modificado su estructura interna, pero también ocurren momentos de resignificación y resistencia ante las influencias exógenas, principalmente derivadas de aspectos económicos, políticos y sociales (Bonfil; 1989, Adams; 1987, Smith; 1997 y Medina; 1995).

La organización territorial, económica y religiosa

El municipio de Tetlanohcan se ubica en el área que Osvaldo Romero (2002: 77-97) y David Robichaux (1985) señalan como la región de los pueblos nahuas del Volcán La Malinche. Esta región define aspectos de contigüidad geográfica y la persistencia común de elementos lingüísticos y socioculturales, destacándose en tales comunidades campesinas de origen nahua, la existencia del sistema de cargos como un catalizador que las identifica étnicamente en el contexto regional (Robichaux 1997: 55). Estos pobladores desarrollan una economía campesina agrícola de subsistencia y diversificada

27. Las estrategias designan procesos, "la elección de los medios que se usan para alcanzar una meta"; segundo, "la manera en la que una persona actúa en un acto determinado en función de lo que espera que debe ser la acción de cómo los demás pensarán debe ser la suya"; y, tercero, "el conjunto de procedimientos utilizados en un enfrentamiento para privar al adversario de sus medios de combate y obligarlo a renunciar a la lucha" (Foucault 1989:37).

con el mercado, desempeñándose en trabajos asalariados. La comunidad está compuesta por campesinos, comerciantes, albañiles, obreros, profesionistas y otros son migrantes temporales que radican en la ciudad de México y Estados Unidos.

En los últimos diez años en Tetlanohcan ha ocurrido un proceso de reorganización y delimitación territorial que ha incidido en nuevas formas de participación política. A consecuencia del cambio de rango político en 1995 ascendió política y administrativamente, desincorporándose del municipio de Santa Ana Chautempan para constituirse como un nuevo municipio de Tlaxcala. Debido al impacto político aún persiste la organización e interacción barrial. Las relaciones entre los barrios sigue dándose en torno a la reproducción de un sistema de cargos, que toma lugar durante la celebración de las festividades y en las formas de elegir sus autoridades políticas y religiosas. El municipio se conforma por tres barrios que en orden de importancia son: el barrio de Xolalpan, donde es la matriz que centraliza la vida comunitaria: económica, política y religiosa, ya que ahí están sedes públicas, instituciones educativas, tiendas y lugares comerciales y el tianguis regional. El segundo barrio es Aquihuac y el tercero es el de Santa Cruz Matlacahuacan, estos dos últimos de la periferia con sus capillas católicas. La población está dividida por la religión en dos grupos: los *protestantes* que agrupa a un número menor de creyentes y los *católicos* que son la mayoría.

A finales de los años 1960, un grupo familiar de Tetlanohcan es convertida e instruida por los protestantes de la población de Acxotla del Monte con los fundamentos de esta religión. En los años ochenta el grupo protestante de Tetlanohcan incrementa sus feligreses con 15 familias aproximadamente, sin embargo algunas de ellas tuvieron que abandonar el grupo y reconviniéronse nuevamente a las prácticas de la religión católica tradicional, debido al rapto de una joven convertida al protestantismo e inducida al mundo de la prostitución, efectuado por los protestantes de Acxotla que se dedicaban a prostituir mujeres. La reintegración de las familias fue condicionada por los fiscales a que demostraran

su fe católica mediante la aceptación del patrocinio de mayordomías de barrio, a uno de ellos en 1998 le encomendaron la mayordomía principal del 3 de mayo las cuales representaron un alto costo económico para su familia. El grupo protestante actualmente cuenta con dos templos de adoración, a los que acuden cada tercer día para realizar sus cultos. Entre protestantes establecen sus preferencias matrimoniales a través de grupos endogámicos con mujeres solteras que comparten su religión.

El grupo de creyentes católicos tradicionales celebra las ceremonias y el festejo a las imágenes en su onomástico mediante la organización de las mayordomías, acepta y se subordina al control de un grupo de fiscales y participan activamente en el patrocinio de cargos religiosos, escalando niveles en las mayordomías y en la jerarquía de fiscales²⁸. El papel de la Iglesia católica que es representada en la figura del sacerdote de la parroquia local, frente a las jerarquías de mayordomos y fiscales es limitada, reducida a officiar misas, visitar a los enfermos y realizar bendiciones. En la difusión de las prácticas propias de la institución católica clerical, el sacerdote se apoya de catequistas y las hermandades, pero los párrocos se han sujetado a no intervenir ni cuestionar públicamente la forma en que se organizan y celebran las prácticas religiosas tradicionales.

En la comunidad las relaciones sociales entre los católicos y protestantes se dan en un marco de fricciones y hostilidades. Los católicos critican la fe y las prácticas de los segundos de no ritualizar y festejar a los santos del panteón católico. A su vez, los protestantes expresan negación de rendir culto a los santos y el derroche conspicuo del dinero que se gasta en el patrocinio de una mayordomía. No acepten sujetarse a las autoridades católicas y evitan hacer tributos eclesiásticos como el pago anual de la visita

28. En el templo parroquial se contabilizan 106 santos y a más de 80 se les ritualiza con sus organización en mayordomías. Otros se reparten en las capillas de los barrios, en casas de los mayordomos que organizan las peregrinaciones a los santuarios y las que visitan los migrantes que viven en la ciudad de México y Nueva York.

que los fiscales realizan de casa en casa para promover obras del templo y el panteón. Como son reacios a estas cooperaciones, son considerados en los censos parroquiales como deudores, y muchas veces los fiscales les niegan el uso de dichos espacios.

La evolución del modelo del sistema de cargos

El sistema de cargos de Tetlanobcan es una antigua forma de organización que incluye los espacios de la política y la religión local. Esta institución se ha modificado a través de los años, en la década de los años de 1960 mantenía características de una organización estructurada mediante una jerarquía cívico-religiosa, pues los cargueros debían realizar cargos escalafonados y en combinación de lo civil y lo religioso. En la actualidad es un sistema de cargos que funciona con dos universos con relativa autonomía: uno civil, que organiza las actividades políticas, y el otro religioso, que coordina los rituales y festividades de las imágenes de adoración local.

La antigua jerarquía cívico-religiosa

En los años 1960 existía una jerarquía cívico-religiosa que mantenía una estructura organizativa, unificada y de prestigio social. Funcionalmente era una jerarquía escalafonaria, de ascenso y combinada entre lo civil y lo religioso, donde los individuos desempeñaban servicios y patrocinaban cargos, uno detrás de otro y bajo selección pública. La participación se normaba cultural y socialmente, exclusiva para los varones; iniciando una carrera por los cargos de menor rango hacia los de más poder y prestigio, se debía estar casado (civil o religiosamente), no recibir remuneración y desligarse temporalmente de sus actividades económicas para cumplir cabalmente al cargo.

El desempeño de los cargos en la jerarquía permitía a sus participantes acumular prestigio social, ejercer poder e intervenir como representantes del pueblo ante las autoridades externas de la

comunidad, ante los jerarcas de la Iglesia católica o con las autoridades políticas municipales de Chiautempan y las estatales. Al culminar el servicio en la carrera cívico-religiosa la comunidad los exoneraba de algunos pagos colectivos de la Iglesia y el agua potable.

Una carrera cívico-religiosa se hacía patrocinando la escala de los diferentes niveles o ramales, de manera ascendente, bajo una lógica de participación rotativa entre los barrios. Un individuo iniciaba con los cargos de menor mando, como mayordomo de peregrinación. Después integraba los ramales de las mayordomías de los barrios, en orden de *Mayordomo de la cera, de la salva y devotados*. Posteriormente cumplía cargos civiles como mensajeros de la Agencia Municipal y entonces competía por ser *mayordomo de barrio*.

En la etapa intermedia, en el aspecto civil formaba parte de las comisiones que organizaban el *tequitiliz*, las fiestas comunitarias y, de ahí, lo elegían como *Rondero* (vigilantes de noche), continuando como *Ministro* y *Comandante*. En el ámbito religioso se le permitía participar en los ramales de las *mayordomías de Pueblo* y de los *Fuegos artificiales* hasta ser mayordomo de pueblo del día 4 de octubre: onomástico del Santo patrón San Francisco de Asís; del día 8 de diciembre: celebración a la imagen de la Concepción; del día 12 de diciembre: celebración a la virgen de Guadalupe; y los festejos de Semana Santa. Finalizaba su trayectoria en los cargos de mayor autoridad y prestigio social.

En el campo religioso desempeñaba puestos de la Fiscalía, siguiendo el orden ascendente cumplía las funciones de *Sacristán*, *Caspanera*, *Portero*, *Escribano*, *Fiscal teniente*, *Fiscal mayor* y *Fiscal* o *Tlaxca*. En el aspecto político tenía nombramientos y funciones como *Juez de Paz* y *Agente Preventivo*, y culminaban su participación en la jerarquía cuando se le designaba el cargo de *Agente Municipal*.

La estructura del sistema de cargos hasta la década de los años de 1960 mantuvo esta combinación de jerarquía escalafonaria cívico-religiosa, pero al paso de los años perdió la estructura original

y las formas de participación combinada de los cargueros. La figura número 1 nos muestra la estructura jerárquica y el orden que mantenía la carrera.

Figura No. 1. La jerarquía cívico religiosa

Cargos públicos (cívicos)	Cargos religiosos
Agente Municipal (cumplimiento de participación en la entrega de cargos)	<ul style="list-style-type: none"> • Fiscal menor • Fiscal mayor • Fiscal auxiliar • Escrivano • Fisco • Contador • Sacristán
Comisariado de los Santos (cofrades)	<ul style="list-style-type: none"> • Mayordomía de pueblo (de cargos chicos a grandes)
Agente Provisorio Junta de Paz	<ul style="list-style-type: none"> • Mayordomía de barrio
Comisariado Ministro (seguidor) Barrio	Componentes de las mayordomías de barrio <ul style="list-style-type: none"> • Devotos • De la salva • De la cruz
	Mayordomías de peregrinación (círculo de participación en la entrega de cargos)

Fuente: Trabajo de campo de Javier Rodríguez Sánchez, 2000.²⁹

La desarticulación de la jerarquía cívico-religiosa se dio cuando se alteraron las instituciones civiles locales al momento en que cobraron características más propias al Estado nacional. En la década de los ochenta el Congreso estatal determinó que al igual que otras comunidades tlaxcaltecas tendrían que elegir a sus autoridades

²⁹ La Figura 1 muestra la estructura y el orden de participación en la carrera cívico-religiosa, muestra una línea que va de menor nivel hacia los de mayor prestigio. Ver el dibujo hacia arriba.

políticas: Agente municipal) y demás séquito, mediante comicios electorales, con la representación de partidos políticos y aumentaron el periodo de gobierno de un año a tres. Al respecto Osvaldo Romero señala que el mecanismo que cambió la forma de designación política ocurrió en 1983, cuando el gobernador tlaxcalteca Tulio Hernández Gómez mandó al Congreso del Estado el decreto de Ley Orgánica de Tlaxcala, donde el cargo de agente municipal se incluyó dentro de la administración pública como parte del ayuntamiento municipal y quedó en calidad de regidor de pueblo (Decreto de Ley Orgánica Municipal del Estado de Tlaxcala: 7 de diciembre de 1983; capítulo I, artículo 20, citado en Romero, 2002: 264).

El sistema de cargos: el universo religioso

El sistema de cargos funcionalmente se constituye con dos universos que operan como campos con relativa autonomía. Los cargos religiosos se mantienen por la persistencia de prácticas católicas. Su estructura funcional tiene un orden ascendente y se jerarquizan de la siguiente manera:

- a) Los cargos del tercer nivel son las mayordomías que se organizan a los Santos Peregrinos.
- b) Los cargos del segundo nivel reúnen a los individuos que participan en las mayordomías de Barrio y de Pueblo, la representación y patrocinio de estos cargos son los que provocan fuertes gastos de dinero que minan la economía doméstica.
- c) Y, en el primer nivel, se encuentran los cargos religiosos más prestigiados y con mayor poder de autoridad, que son los que conforman el grupo de la Fiscalía.

Los niveles están clasificados en función de la organización de autoridades religiosas, en el despliegue de poder sobre la población feligres y la injerencia en los rituales. Esto quiere decir que las mayordomías se subordinan a las decisiones que dictan los fiscales en los actos festivos y en la administración de los recursos

Figura No. 2. Estructura de los cargos religiosos en San Francisco Tetlanohcan, según sus niveles.

Designación por niveles	
Primer nivel:	La Fiscalía
Segundo nivel:	Mayordomías de Pueblo y de Barrio
Tercer nivel:	Mayordomías de los Santos Peregrinos

Fuente: Trabajo de campo de Javier Rodríguez Sánchez, 2000.

económicos que colectan de los grupos familiares de la comunidad. Este pago anual que hacen las cabezas de familia a los fiscales se conoce localmente como *el pago de la visita*, en el año 2000 fue de veinte pesos.

La conformación de las mayordomías de las Peregrinaciones. La estructura y organización de las mayordomías de los *Santos Peregrinos* está conformada por tres mayordomos, cada uno representa un barrio. Éstos son electos en los lugares donde hacen la peregrinación puesto que hacen juramento ante la imagen que han visitado y regularmente acuden a estos lugares de veneración cuando son días próximos al onomástico de la imagen de su devoción. Así las actividades que desempeñan los mayordomos son: organizar y planear la peregrinación al santuario, por ejemplo la peregrinación que sale de Tetlanohcan a la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México, es el día 11 de diciembre y retornar al día siguiente. Invitan a gente de la población para que se sume al contingente de peregrinos, contratan un autobús y motivan a los jóvenes aficionados al ciclismo para que los acompañen en caravana, además sufragan los gastos ceremoniales y la comida que ofrecen antes de acudir al santuario. Las peregrinaciones son a: La Virgen de Juquila en el estado Oaxaca, El Señor de Chalma en el estado de México, El señor de Tejalpa y El Señor de Tepalcingo en el estado de Morelos, El Señor de la Buena Muerte en Texocuilpan, municipio de Ixtacamaxtitlan, Puebla, y reciente en 1997 se organizó una mayordomía que festeja la imagen de San Miguel del Milagro, Tlaxcala.

Las mayordomías de barrio y de pueblo

Los cargos del segundo nivel agrupan las mayordomías de los barrios y las de pueblo. Las *mayordomías de barrio* tienen una estructura de jerarquías representadas por ramales o grupos de mayordomos. Los ramales en realidad son cofradías que integran tres grupos: de la cera, de la salva y los devotados con 20 a 40 integrantes cada uno, y en la cúspide tres mayordomos principales. En general sus funciones son patrocinar los gastos, tener en su custodia los símbolos religiosos como la imagen del barrio, los estandartes, las banderas, los palios (objetos de metal con un cubierta de paño que utilizan para cubrir las imágenes) y administrar el dinero colectado entre los creyentes católicos para promover obras de remodelación de los templos. La elección de los integrantes es anual, pública y se realiza durante los festejos del onomástico de la imagen. Cada barrio tiene una imagen principal que conforma una mayordomía: en el barrio de Santa Cruz Matlacahuacan celebran La Santa Cruz con festejos en los días 3 de mayo y el 14 de septiembre, en el barrio de Xolalpan hacen celebraciones a las imágenes del Padre Jesús de la Columna y al Niño Jesús, y el barrio de Aquiahuac realiza sus ceremonias el día 15 de septiembre en honor a La Virgen de los Dolores y en la Semana Santa.

En la organización interna de las mayordomías de barrio los ramales cumplen funciones y actividades diferentes en las ceremonias y los festejos. Antes de los años de 1970 integraban sus ramales con 2 *mayordomías principales*, 3 mayordomos devotados, 10 *mayordomos de salva* y 10 *mayordomos de la cera*. Su forma contemporánea corresponde a posibles adecuaciones por el crecimiento poblacional que ha registrado la localidad en los últimos años. La mayordomía que patrocinaba La Santa Cruz en el año de 1996 estuvo integrada con el siguiente orden: 21 mayordomos de la cera, 20 de la salva, 17 devotados y 3 mayordomos principales, los últimos siguen conservando la mayor representación y autoridad. Las adecuaciones observadas en la organización de las mayordomías indican que la fiesta y el ritual religioso de una comunidad social representan un espacio de manifestaciones

socioculturales históricamente diseñadas. Es costumbre arraigada a través de los años y al mismo tiempo integra nuevas contingencias y renovaciones culturales, a modo de relatos y prácticas que incluyen ideas, valores, concepciones e intereses personales y de grupo. Los rituales celebrados en honor a los santos católicos en Tetlanohcan también han adoptado nuevas modalidades, sustituyendo la comida por aportaciones económicas.

De manera similar se organizan las *mayordomías de pueblo* (ver figura 3), excepto la mayordomía del Niño Dios del Pueblo, en este caso sólo hay una persona representando los roles de Mayordomo-Padrino, que no es elegido públicamente sino por invitación del Portero, miembro de la Fiscalía. Las mayordomías de Pueblo se diferencian de las de Barrio por su proceso de selección de los cargueros, son electos junto con la jerarquía de fiscales el día 1 de enero y es anual. Es decir, los fiscales y los mayordomos de pueblo tienen el poder en la comunidad. En las mayordomías de pueblo se eligen tres mayordomos, uno por barrio. Sus funciones son patrocinar y coordinar los gastos de las ceremonias litúrgicas y festivas. Deben asistir con sus varas de mando y su imagen a los rituales y procesiones que realizan las otras mayordomías, y todos los sábados tienen la obligación de la limpieza de la iglesia. Las mayordomías de pueblo de acuerdo a su importancia ritual son: la del 4 de octubre, San Francisco de Asís, patrono del pueblo; la del 8 de diciembre en honor a la Virgen de La Concepción, la del 12 de diciembre en festejo a La Virgen de Guadalupe y la que se festeja en La Semana Santa. Entre otras de menor importancia están: la del 17 de septiembre a San Francisco de las Llagas, las del Santos Jubileo y San Isidro Labrador.

Los cargos de la Fiscalía

El tercer nivel de los cargos religiosos se conforma por una comitiva designada como Fiscalía. En la dimensión comunitaria son las autoridades religiosas potencialmente más representativas entre la población católica creyente. Se compone a partir de un

Figura Dos. Estructura de una mayordomía de Pueblo, la imagen del día 4: San Francisco de Asís

Designación	Funciones
3 mayordomías De la zona: uno de cada barrio.	Entregar la promesa y obsequiar: misas y suos
3 mayordomías De la zona: uno de cada barrio.	Entregar la promesa y obsequiar: misas y suos
3 mayordomías De la zona: uno de cada barrio.	Se ocuparán entre los miembros de los tres grupos de cada barrio pero entregar la misa, la orpasa y el leprosalito.
1 mayordomía del día 4 Una por barrio.	Cubren los gastos del ritual de la imagen del día 4, misa, suos y además obsequian almorzar, teale y bebidas a los comensales y a las demás actividades religiosas de todos los niveles.

Fuente: Trabajo de campo de Javier Rodríguez Sánchez, 2000.

escalafón de jerarquías: con dos Sacristanes, un Campanero, el Portero y el Escribano; además de tres fiscales que tienen su orden de rangos: el Fiscal Mayor, el Fiscal Teniente y el Fiscal o *Taxca*. De manera conjunta sus funciones están encaminadas a la organización y administración de la religión católica tradicional y cuidan que las fiestas del calendario religioso anual se cumplan debidamente. Su participación en los festejos consiste en acudir a las celebraciones de las mayordomías en general y estar presente en la celebración de las misas que oficia el párroco del lugar. Los fiscales también sancionan las procesiones funerarias y acompañan al panteón municipal para legitimar los entierros.

Las relaciones sociales que mantienen los miembros de la Fiscalía sobre la población son de autoridad y dependencia, y se materializan con el despliegue del poder. Su presencia en los actos litúrgicos de las mayordomías principalmente demuestra el status de autoridad que el cargo religioso les confiere, porque cuidan que las celebraciones rituales tengan lugar con acato a la tradición. El ejercicio de su autoridad sobre los feligreses se refleja en el grado de control que tienen de los espacios físicos comunitarios como la iglesia y el panteón. Los fiscales cumplen con funciones particulares de acuerdo al cargo que representan. También la Fiscalía, como grupo de autoridad religiosa, tiene bajo su responsabilidad el aspecto administrativo de la parroquia. Ante ello, se posibilita el ejercicio de las relaciones de poder sobre la población que conculga con la creencia en los santos.

El poder que ejercen los fiscales se manifiesta a través de la recaudación del dinero, mediante el pago de "la visita" que hacen en los hogares de los habitantes de los tres barrios de los que forman parte y representan. El dinero que obtienen debe destinarse a la inversión de obras para la remodelación de la parroquia. Otros ejemplos concretos que vislumbran las relaciones de poder que el grupo de fiscales mantiene sobre la población en general, existen cuando un sujeto acude a solicitar un permiso de entierro y los objetos que la iglesia concede para la celebración de un rito mortuario, lo más común es que en ese instante la comitiva de fiscales revise los censos parroquiales para saber si el grupo de parentesco del solicitante ha realizado oportunamente los pagos de la visita y así determina el préstamo o lo niega. Si éste no ha cubierto el pago es presionado para que en ese instante finiquite su deuda religiosa.

El grupo de fiscales acuerda y perpetúa el sistema de invitación y asistencia a las fiestas de los Santos Patrones de los pueblos limítrofes como un mecanismo que permite fortalecer las relaciones comunitarias del entorno regional. En un área específica estos desplazamientos territoriales se realizan durante las fiestas de las comunidades y se cumplen con una calendarización. La Fiscalía de Tetlanohcan, cuando recibe invitaciones de otros pueblos, lleva una pequeña imagen de madera que localmente se conoce como *San Francisco el Cocolerito*, y es de fácil traslado pues mide aproximadamente 60 centímetros. El fiscal del año 2000 comentó que se le llama cocolerito porque "es el santo que acude a los moles en los otros pueblos".

La elección de la Fiscalía, su sistema rotativo y sus rituales. El mecanismo para elegir estas autoridades religiosas consiste en la celebración de una votación pública, en *plebiscitos*, cada primero de enero. Éste es un sistema selectivo y de rotación entre los barrios. Con la elección de la Fiscalía se inician las festividades del calendario religioso de la comunidad. En la composición del grupo

de fiscales debe existir la representación de los tres barrios, aunque con diferentes niveles de participación y asignación de rangos de autoridad en cada año, ya que hay un control de los cargos para cada barrio en el ciclo rotativo. Anualmente un barrio tiene una mayoría de cargueros en este grupo y los otros dos barrios tienen menor representatividad. A continuación se señala la estructura organizativa, el ciclo de rotación y control de los barrios, se toma como referencia el año de 1997.

Figura No. 4. Representatividad y control de los barrios en la Fiscalía de 1997.



Fuente: Trabajo de campo de Javier Rodríguez Jiménez, 1997.

Esto quiere decir que sucesivamente los otros barrios ocuparían los cargos que en 1997 tenía Santa Cruz. Si tomamos como antecedente esta estructura, la participación en 1998 correspondería con mayores cargos para Xolalpan y en 1999 para Aquihahuac. Y así cerrarían el ciclo de rotación.

Ahora bien, un ritual religioso sin duda es un acto comunicativo transmitido cíclicamente para reafirmar reiteradamente todo el sistema de significados y renovar sus contenidos (Rodríguez, 1991: 100-146). El ritual que acompaña el cambio de la jerarquía de fiscales se inicia después de la celebración de una misa de acción de gracias por el inicio del año nuevo, el primero de enero a través de una elección pública, cuando los *fiscales salientes* cierran las puertas de la parroquia con la intención de que la gente quede encerrada y obligadamente se concentre en el atrio de la iglesia.

Las formas de participación de la población están supeditadas a los patrones tradicionales que se manejan en la comunidad, donde la opinión de las personas que mantienen prestigio social tiene más peso decisivo que la de otros, debido a que los primeros: "hablan porque han realizado más cargos" religiosos y los jóvenes no, apenas inician. El Escribano traslada la imagen del Santo Patrón del pueblo: San Francisco de Asís, en el centro del atrio de frente a la entrada de la iglesia. El proceso selectivo se desarrolla ante un acalorado griterío de la concurrencia, en el acto el Escribano procede a dar lectura de cómo queda integrada la *nueva Fiscalía*. El nombramiento culmina en el momento en que los fiscales salientes envían sus emisarios a notificar a las personas nombradas que acudan a la parroquia a recibir el cargo, la imagen del santo patrón se traslada al patio de la sacristía para que los nuevos integrantes acudan a recibir los diferentes cargos.

El recibimiento de los cargos es una celebración anual y se realiza en el patio de la sacristía, donde hacen el juramento de aceptación de los cargos. Allí el Escribano los dirige a la imagen en reverencia, "en nombre del pueblo, del Santo Patrón del pueblo y de la Santa Madre Iglesia, en representación del pueblo que me ha nombrado recibo el cargo". Respetando el orden de la jerarquía cada uno de los nuevos cargueros espera su turno. Finalizan su participación con una muestra de reverencia inclinando la cabeza y besan el rostro de la imagen que tienen enfrente. Los fiscales salientes hacen la entrega física de las varas de mando, instruyen y dan consejos sobre las funciones que deben asumir en su calidad de

autoridades religiosas los nuevos fiscales. Posteriormente se hace la entrega-recepción de los objetos religiosos. Para finalizar el acto, simbólicamente se hace el anuncio a la población en general mediante el toque de campanas por parte del nuevo campanero y, por ende, hay un nuevo grupo de autoridades religiosas que podrá sancionar cada uno de los eventos del calendario religioso local.

Las festividades en el cambio de Fiscales: el remojo, el estreno, la pasadita y el altepeilhuit

El recibimiento de los cargos religiosos se celebra mediante el *remojo*, que consiste en obsequiar a la concurrencia: pan, queso, cacahuates, refrescos, y bebidas alcohólicas, que ofrecen los nuevos fiscales. La celebración del remojo termina por la noche y con abundancia del consumo de bebidas etílicas, allí se hace gala de felicitaciones a los que han recibido su cargo religioso.

El día 5 de enero se hace la celebración del *estreno*, que consiste en hacer un ritual y la procesión de la imagen del Santo Patrón del pueblo: San Francisco de Asís. La procesión se traslada a cada uno de los hogares de las personas que han recibido cargos de la comitiva de la Fiscalía. En el estreno se conmemora una misa y se continúa con una procesión, sale del barrio que tiene menos representantes en los cargos hacia el barrio que tiene una mayoría de cargueros en esta jerarquía. En esta celebración se obsequian alimentos y bebidas: mole, tortillas, tamales, refrescos, cerveza y licor nacional, aunque en hogares donde hay más solvencia económica se invita a comer barbacoa de pollo. Estas modificaciones en el patrón de consumo tradicional de alimentos y bebidas para los festejos religiosos que representan mayores costos económicos tiene su origen en grupos domésticos que cuentan con migrantes que trabajan en los Estados Unidos.

Otra celebración que hacen los nuevos fiscales es la *pasadita*. El objetivo de celebrar este ritual es con la finalidad de hacer el traslado de la imagen de San Francisco de Asís a su altar correspondiente en la iglesia. El acto litúrgico de la *pasadita* tradicionalmente se

realiza un domingo después del 5 de enero, siendo **arzobispado** y patrocinador de la fiesta el Portero. En su casa se lleva **a** cabo un rosario, donde ofrece el desayuno que sus familiares han **preparado** para esa ocasión.

El *altepeilhuitl* es un ritual que sirve para **culminar** los diferentes actos que origina el cambio de la jerarquía de **fiacales**. Se efectúa una procesión y una misa en la iglesia municipal, en los últimos días del mes de enero. Esta festividad, al **pasar** del tiempo, ha experimentando mayores cambios en cuanto a **su** nivel organizativo. La forma en que hoy en día se organiza el **ritual** del *altepeilhuitl* opera de manera diferente a la que **funcionaba** en los años sesenta. Se observa que han sido transformados **aspectos** organizativos y de su celebración. Por ejemplo, la **concentración** poblacional de los barrios es inexistente y tampoco **se** hace la entrega del *ihuitomil*. El *ihuitomil* era una **aportación** económica que los cabezas de familia daban al fiscal de **su** barrio para que se cubrieran los gastos de la fiesta (pago de **derecho** al consumo de alimentos y bebidas) y se hacía en el **centro** del poblado, lo que es hoy la plaza de la Constitución del **municipio** de Tetlanohcan y donde se celebra el tianguis los días lunes.

La celebración del *altepeilhuitl* hasta la década **de** 1960 consistía en la convivencia y el consumo de alimentos **entre** la población en general. Durante estos festejos los **habitantes** de la comunidad se concentraban en la plazuela central del **barrio** de Xolalpan, había una predeterminación de orientación **geográfica** hacia la ubicación cardinal de cada barrio y con la **representación** de su Fiscal. El barrio de Santa Cruz se **aglutinaba** en la inmediación de una capilla adjunta a la parroquia. Por **su** parte, el barrio de Xolalpan se reunía frente al atrio de la iglesia. **En** tanto que el barrio de Aquihuasac se concentraba debajo del **árbol** de zapote, al lado sur de la iglesia. La involucración de la **población** era generalizada, ya que tenían mecanismos que **obligaban** a todos los jefes de familia a entregar su *ihuitomil*, el que **desafiaba** el pago podía ser llevado a la cárcel y se le liberaba hasta **que** se hiciera esta aportación de dinero.

Organización política de Tetlanohcan, estructura, transformación y resistencia

La organización política de la comunidad es el espacio institucional que históricamente ha sufrido más transformaciones, básicamente se puede tipificar en tres periodos: primero, cuando la estructura jerárquica tradicional se representaba por la Agencia Municipal y la organización del poder político era designación comunitaria. Segundo, cuando de 1994 a 1996 se formó un Consejo Extraordinario de representación Municipal designado por el Instituto Electoral de Tlaxcala y los partidos políticos. Y tercero, cuando de 1996 en adelante el poder político se empezó a regir a través de un Ayuntamiento Municipal; oficialmente se delimita como el municipio cincuenta en el estado de Tlaxcala, a partir de este decreto los partidos políticos intervienen directamente en la búsqueda por alcanzar el poder local, y el órgano estatal que los rige es el IET.³¹

Este fenómeno de la evolución de la jerarquía política que ocurrió en Tetlanohcan se plantea en términos de que, cuando las estructuras institucionales actuales de cada sociedad han pasado por diferentes momentos de transformación, muchas veces son elaboradas, racionalizadas y centralizadas en forma o bajo la protección de las instituciones estatales para hacerlas dependientes (Foucault, 1979:45-85 y 1989:32-37). El poder local paulatinamente se va delineando por coerción, generando resistencia y haciendo que los grupos de poder se fortalezcan o encuentren nuevos aliados de personas y grupos de competencia. Actualmente el poder político de Tetlanohcan se rige por un Ayuntamiento Municipal, con una estructura jerárquica similar a la que establece la política formal del Estado en el territorio mexicano. La organización política municipal deviene de una contienda electoral en la que participan los partidos políticos y se reglamenta por el Instituto Electoral de Tlaxcala. La renovación del Ayuntamiento es trienal.

³¹ Véase Valdivia.

Figura No. 5. Estructura Funcional del Ayuntamiento Municipal de Tetlanohcan, 1999-2002.

Presidente Municipal	Ayuntamiento municipal <ul style="list-style-type: none"> • Siete regidores. De acuerdo a la proporción de votos obtenidos en la comunitaria electoral: 3 del PRI, 1 del PID y 1 del PAN • Un Síndico (PID)
<ul style="list-style-type: none"> • Secretario (PRI) • Tesorero (PRI) • Agente del ministerio público (PRI) • Jefe del registro civil (PRI) • Presidente del DIF (PRI) 	Comités comunitarios designados por el partido político ganador: <ul style="list-style-type: none"> • Comité de Xocoyotl • Comité de Aquilines • Comité de Santa Cruz
Áreas y direcciones, designadas por el Presidente Municipal) <ul style="list-style-type: none"> • Seguridad pública • Obras públicas • Mantenimiento de electricidad • Comité de salud • Fomento al deporte 	Comité de calles

Fuente: Trabajo de campo de Javier Rodríguez Sánchez, 2001.³¹

Las autoridades tradicionales de la Agencia Municipal

Antes de que Tetlanohcan se instaurara como municipio en 1995, el control político de la comunidad supeditaba su organización a través de una Agencia Municipal con una serie de cargos y diferentes rangos de autoridad, en forma de jerarquía escalafonada, la cual debía legitimarse en consenso con los fiscales. La comitiva de autoridades políticas ejercían relaciones de poder y de autoridad, tanto en la comunidad como fuera de ella, y se integraba por el *Agente Municipal* que era el mayor representante de la jerarquía, tenía el poder para "hablar con la voz del pueblo ante las autoridades gubernamentales". Como su cargo era el de mayor rango en la jerarquía cívico-religiosa, él firmaba los documentos oficiales que entraban y salían de la comunidad, donde se trataban asuntos de importancia.

31. El cuadro 5 no presenta la estructura representativa de los Comités Comunitarios, ya que estos están conformados por comisiones donde hay: un Presidente, un Tesorero, un Secretario y dos Vocales.

La estructura política también se integraba por otros puestos de menor rango. Estos peldaños lo ocupaban los cargos de: *Agente Preventivo* cuya función se centraba en la organización del *tequitiliz* o *faena comunitaria*, como actor político le correspondía realizar el censo poblacional de la comunidad. Así, también, debía vigilar a las comisiones vecinales que estaban al servicio, gestión y de construcciones públicas. Un escalón más abajo estaba el cargo de *Jefe de Paz*, personaje que debía poseer atributos de honradez y conducta no conflictiva porque en sus funciones de litigio le competían establecer el orden social comunitario. Él sancionaba los procedimientos jurídicos de las personas que solicitaban la intervención de la autoridad política local para resolver problemas de índole familiar. Su presencia era indispensable cuando se llevaba a cabo el repartimiento de bienes por herencia, tierras y casas, intervenía en querrelas e impartían justicia.

La estratificación menos prestigiada la engrosaban nueve cargueros: tres *Comandantes*, tres *Ministros* (los *tequihuas*)³² y tres *Jefes de ronda*, cuyas responsabilidades se orientaban al resguardo de los edificios públicos. Realizaban recorridos nocturnos por las calles de la comunidad y tenían bajo su custodia a los hombres encarcelados, muchos de los presos eran quienes no cumplían con el *tequitiliz*. Ver la figura No. 6, donde se detalla la jerarquía de los cargos de la Agencia Municipal.

Los cargos de la Agencia Municipal y la disputa del poder local

Los cargos políticos de la Agencia Municipal se constituían alrededor de las normas culturales, por lo que estaban predisuestos ciertos reglamentos para que participaran los individuos de la comunidad. La participación tenía exclusividad para los varones casados civil o religiosamente y que habían cumplido el patrocinio de cargos en función de la jerarquía cívico-

32. Tres en número, uno por barrio. Sus funciones de censo se sirven para reparto comunitario, de demandas judiciales, y pagar programas de los festivales comunitarios.

Figura No. 6. Estructura de los cargos de la Agencia Municipal.



religiosa, disponer de tiempo libre, lo que implicaba abandonar temporalmente sus actividades económicas, mientras tuvieran esta representación pública. La función en un cargo político duraba un año y se consideraba de servicio a la comunidad. Los cargueros no tenían remuneración por ejercer esta representación. El mecanismo que empleaban para darle continuidad a este modelo de gobierno político-religioso tradicional consistía en una rotación de participación de los tres barrios, en la que durante un año un barrio tenía el control político de la localidad y al año siguiente otro barrio, y así sucesivamente hasta completar el trienio, de forma similar a como sigue ocurriendo con la sucesión de las autoridades religiosas de la Fiscalía.

El último periodo de gobierno que el control político de la Agencia Municipal se rigió por un periodo anual y la distribución de los cargos estuvo conformada por esta jerarquía, con sus respectivos niveles de cargos u oficios, fue en 1984 y presentó el siguiente orden: el barrio de Santa Cruz Matlacahuacan, como era su año de gobierno político controló los cargos de Agente Municipal, Agente Preventivo, Juez de Paz, un Comandante, un Rondero y un Ministro. El barrio de Aquihuac tuvo de representantes a un Comandante, un Rondero y un Ministro. Y por último, al barrio de Jesús Xolalpan sólo le correspondió tener la

representación de un Comandante, un Rondero y un Ministro. Esta peculiar forma de organizar el poder político, al tiempo que inspiraba consenso a sus habitantes, permitía la participación equilibrada de los barrios pero también conflicto. Por tanto, de haberse mantenido la lógica de gobierno mediante la Agencia Municipal por rotación y control de los barrios en periodos anuales, al año siguiente el poder se rotaría al barrio de Aquihuac y a los dos siguientes años se transmitiría al barrio de Xolalpan.

La elección de las autoridades políticas de la Agencia Municipal se celebraba en el centro del poblado en la primera quincena de enero, en los días posteriores a la realización de la elección de la Fiscalía religiosa. El proceso selectivo era a través del mecanismo del voto público y levantando la mano. El Agente Municipal saliente coordinaba las acciones y la multitud clamaba y convenía si los postulantes al cargo cumplían los requisitos para ser autoridad política. Aunque la forma de elección de sus autoridades políticas partía de una base organizativa comunitaria, hipotéticamente no se descarta el que hubiera infiltraciones extracomunitarias de los partidos políticos nacionales y estatales de ese momento: PRI, PAN, PDM y PRT, y que tras bambalinas tuvieran injerencia en la elección de las autoridades políticas de esta comunidad.

La participación anual entre los barrios se vio interrumpida, cuando en 1985 el Congreso de Tlaxcala determinó que las Agencias Municipales de las comunidades de la entidad debían de incrementar de uno a tres años el control administrativo-político. Tal modificación provocó alteraciones en la organización comunitaria, dilatando los tiempos de control político-religioso que anteriormente tenía cada barrio, ya que la rotación cambió de tres a nueve años. Con esto también se vio afectado el proceso selectivo para designar los cargos de la Agencia Municipal sustituyendo la manera de ejercer la elección pública en plebiscitos, por una votación electoral en la que participaban directamente los partidos políticos de representación nacional como el Partido Revolucionario Institucional (PRI), el Partido de la Revolución Democrática (PRD), El Partido Acción Nacional (PAN), entre otros.

En Tetlanohcan la presencia de partidos políticos externos a la localidad acentuó la violencia y reacomodó los espacios del poder al entorno comunitario. Al momento que los partidos políticos tuvieron más injerencia y aceptación, se crisparon relaciones y se generaron disputas entre grupos y facciones con acogimiento a un partido político, principalmente los que se identificaban con el Partido Revolucionario Institucional y el Partido Demócrata Mexicano. En la arena de la disputa se ponía el control de puestos públicos que constituían el sistema de cargos, específicamente el cargo de agente municipal. Las intervenciones extracomunitarias que devinieron desde el aparato del Estado fueron factores que sentaron condiciones para modificar la autonomía política comunitaria, lo que a su vez desestabilizó estructural y funcionalmente la relación que guardaban con la jerarquía que regía el ámbito civil y el religioso, y que se habían mantenido estrechamente por mucho tiempo.

La alternancia de la Agencia Municipal, formación de un Consejo Municipal Extraordinario

El acontecimiento que repercutió en la organización social y política comunitaria se registró en 1994, cuando vieron materializadas sus aspiraciones para constituirse en Ayuntamiento Municipal. Los gestores que participaron para ascender de rango a su pueblo en municipio procedían y estaban afiliados al Partido Demócrata Mexicano y al Partido de la Revolución Democrática. Muchos de ellos manifestaban un sentimiento separatista respecto al municipio de Santa Ana Chiautempan, al considerar que sus pretensiones de hacer carrera política en el ámbito municipal quedaban limitadas por las élites políticas de la cabecera, que impedían la participación de los que habitaban en los pueblos étnicos.

A través de movilizaciones sociales causaron presión para que el Congreso Legislativo del estado de Tlaxcala aceptara la petición de ascender a municipio a San Francisco Tetlanohcan. En 1994 este

órgano rector de la entidad determinó formalizar la integración de un Consejo Municipal Extraordinario, con representantes de los barrios afiliados e identificados por los diferentes partidos políticos. La representación del Consejo gobernó por un periodo de dos años. Al modificarse las estructuras tradicionales, la praxis y las formas de selección de sus autoridades políticas, provocó un proceso de deterioro de las formas tradicionales del poder comunitario, puesto que empezaron a entrar en juego los intereses económicos y políticos de los grupos de poder local, al amparo de los partidos políticos nacionales, manifestándose en la lucha político-electoral para alcanzar el poder y el control del recién creado Ayuntamiento Municipal.

Los grupos políticos a partir de la conformación de los Ayuntamientos Municipales

La elección de autoridades municipales es significativa para comprender la dinámica en la que se ha desarrollado la lógica del sistema de cargos en Tetlanohcan. En el ejercicio y la lucha por el control político, el poder político es un poder concreto que todo individuo o grupo organizado detenta y cede parcialmente para contribuir a su constitución, en complicidad e intervención del Estado (Foucault, 1989: 210-212). Y los ciclos políticos del grupo político élite comienzan con la toma del poder, por la fuerza o sujetándose a sistemas electorales, pero siempre buscando ventajas a fin de destruir el poder tradicional y la resistencia organizada (Lanski, 1993: 72-86).

En Tetlanohcan la movilidad de los actores políticos se dio en demanda de los intereses de grupo faccional y del partido, donde se observa la preexistencia de dos grupos políticos antagónicos que pugnan por el control del poder municipal. La fuerza política del PRI ha expresado una tendencia moderna de la política local para formalizarla con directrices de las políticas nacionales, argumentando que con ello se busca el progreso en la comunidad. Este grupo se ha convertido en la élite política que niega abiertamente

que el poder municipal sea rotativo entre los tres barrios. En su estructura organizacional está liderada por una oligarquía del barrio de Xolalpan. El grupo ha construido su hegemonía sobre el resto de la población mediante el uso y perpetuación de sus relaciones de parentesco, compadrazgo y de amistad que sostienen con líderes campesinos, comerciantes adinerados, dueños de talleres de costura y profesionistas de la localidad y la región.

Opuesta a ella, existe una fuerza política tradicional, que aunque es más numérica también es más heterogénea, ya que reúne a partidarios del PAN y el PRD, y a otros lugareños sin filiación política, que expresan sentimientos de resistencia por conservar la rotación del control municipal entre los tres barrios, éstos últimos son reminiscencia de autoridades tradicionales que apoyan la participación colectiva de los barrios.

La competencia por el control de la organización política entre ambos grupos de poder se agudiza en la década de los ochenta cuando surge la legislación que permite la participación legal de los partidos para tener representantes en comicios locales. Las dos fuerzas políticas son reconocidas públicamente por la forma en que se autodenominan: *progresistas* a los que militan en el PRI y *opositores* a los que inclinan su preferencia hacia otros partidos políticos como el PAN, el PRD, y, anteriormente, al PDM y el PRT. Las formas de organización y acción política que han instrumentado los dos grupos políticos locales han sido estrategias efectivas para conservar su hegemonía, a través del manejo y apropiación de los recursos que devienen de las instituciones del Estado, en tiempos diferentes.

Las elecciones políticas municipales de 1996, 1998 y 2001

En el control del poder se diseñan estrategias que designan "el conjunto de procedimientos utilizados en un enfrentamiento para privar al adversario de sus medios de combate y obligarlo a renunciar a la lucha" (Foucault 1989: 37). Las estrategias políticas en Tetlanohcan funcionan para las élites locales como el conjunto

de medios para mantener dispositivos de poder sobre el resto de la colectividad social. Cuando el Consejo Municipal Extraordinario culminó con su ciclo de autoridad, en marzo del año de 1996, el Congreso de Tlaxcala determinó que el Instituto Electoral de Tlaxcala (IET) convocara a la población de Tetlanohcan para realizar sus comicios electorales extraordinarios, con la finalidad de conformar el primer Ayuntamiento Municipal. Desde entonces la historia política local registra elecciones municipales en: 1996, 1998 y 2001, con amplia participación de los partidos políticos estatales y nacionales.

En el escenario de la política municipal de 1996 contendieron en el proceso político-electoral partidos políticos que tenían militantes en Tetlanohcan. Quienes compitieron en la primera elección municipal fueron: el Partido Revolucionario Institucional (PRI), el Partido Acción Nacional (PAN), el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y el Partido Demócrata Mexicano (PDM). Quien ganó la primera elección municipal fue el PAN, a pesar de que contaba con pocos simpatizantes en Tetlanohcan. Analizando los anteriores comicios electorales locales y federales según datos verbales y escritos proporcionados por los militantes y el archivo del PAN, se corrobora que éste antes de 1996 no obtenía más de cien votos en la comunidad.

El PAN en 1996 tuvo a un candidato para el cargo de Presidente Municipal de Tetlanohcan, que tenía presencia y prestigio social por haber desempeñado cargos civiles y religiosos, desempeñando comisiones de escuela, patrocinado cargos de las mayordomías de su barrio y del pueblo, y en varias ocasiones los festejos del carnaval. Como parte de su proselitismo, en campaña estratégicamente enfatizó el respeto a *los usos y costumbres* que deberían tener los partidos políticos al designar a sus candidatos con una representación en la lógica de participación de los barrios, esto como una manera de ejercer *una democracia al pueblo* a favor de mantener el sistema tradicional para elegir sus autoridades políticas. En los resultados finales que emitió el IET, el candidato del PAN ganó las elecciones municipales con 4 votos de ventaja sobre el candidato del PRI.

Figura No. 7. Resultados electorales municipales extraordinarios.

Línea electoral	PAN	PRD	PRM	PRD	Votos nulos
1.763	40.01 %	39.40 %	11.7 %	0.02 %	2.43 %

Fuente: Instituto Electoral de Tlaxcala (1998).

En 1998 se realizaron comicios electorales en el estado de Tlaxcala para elegir Gobernador, Diputados locales y Presidentes Municipales. En la arena de la política local, en Tetlanohcan participaron los dos grupos que han buscado el control del poder político local. Los partidos políticos contendientes en las elecciones para elegir Presidente Municipal de 1998 fueron el PRI, el PAN y el PRD. El proceso político-electoral se desarrolló ante un escenario en el que los partidos políticos y sus candidatos emplearon diversas tácticas políticas como parte de su campaña, aunque su participación la hizo en apego a los dictámenes reglamentados y sancionados por el IET.

La contienda electoral para la Presidencia Municipal de 1998 la ganó el PRI, con una ventaja de 97 votos sobre el PRD que fue el segundo, para relegar a un tercer puesto de votantes al PAN. El resultado electoral que emitió el IET dejó insatisfecha a gran parte de la población porque ganó la elección municipal un representante del PRI que era del barrio de Xolalpan, principalmente los inconformes procedían de los barrios de Aquihuac y Matlacahuacan; expresaban que de haberse respetado la lógica tradicional de rotación el representante debió surgir del barrio de Aquihuac. En respuesta al fallo electoral, personas de los dos barrios afectados movilizaron a miembros y partidarios del PRD, convocando a la población a juntas públicas, donde planteaban y manifestaban la intención de separarse para no estar sujetos al control municipal de Tetlanohcan, porque avizoraban que la rotación del control político entre los barrios se había debilitado. A su vez insistían en formar sus propias Presidencias Auxiliares en cada barrio.

Figura No. 8. Resultados de la elección del Ayuntamiento Municipal en 1998.

Partidos políticos	PRD	PRD	PAN	Otros Partidos
Presidencia municipal	Barrio de Xolalpan	Barrio de Aquihuac	Barrio de Aquihuac	
Diputado				431
Votos válidos	1171	1194	522	
Votos nulos				200
Votos totales				631
Formación del				2.097

Fuente: Trabajo de campo 0-11-98. Resultados de las casillas, corroborados con información oficial publicada por el IET 1998.

El candidato del PRI en 1998 ganó la Presidencia Municipal, profesor de primaria que públicamente rechazó las formas tradicionales bajo las que se había venido organizando y eligiendo a las autoridades políticas locales mediante el sistema de rotación y participación de los tres barrios. A su vez optó por encauzar una política de participación abierta sin respetar las formas de organización y representatividad barrial. Las estrategias políticas para incidir en la población votante fue utilizar el espacio de poder que poseían sus parientes influyentes mediante el otorgamiento de dádivas: despensas, y haciéndoles recomendaciones en trabajos e instituciones educativas a sus seguidores.

En cambio, en los comicios municipales del 2001 se amplió la participación de los partidos políticos, destacándose al PRD, PRI, PAN, Convergencia por la Democracia Partido Político Nacional (CDPPN) y Partido del Trabajo (PT). En la lucha político electoral el grupo del PRI evitó convocar a una contienda interna para ubicar a un sólo candidato. Sin embargo esta acción fue apreciada para una considerable militancia priista como una imposición, por lo que con ello se provocó la fractura del PRI para que algunos militantes renunciaran a la participación con su partido y posteriormente se incorporaran como candidatos o simples votantes para CDPPN y el PT. Como resultado de esto se propició la pérdida del control municipal no sólo para el PRI sino también para la élite política "progresista" del barrio de Xolalpan.

Con el resquebrajamiento del PRI, los grupos que pugnan porque el espacio político sea rotativo entre los barrios pactaron alianzas para favorecer al candidato del PRD, entre ellos militantes del PDM y Partido Verde Ecológico Mexicano (PVEM). En días cercanos a los comicios la militancia panista también proclamó públicamente su apoyo al PRD. El resultado que arrojó la elección municipal del 2001 le dio una amplia victoria al candidato del PRD sobre el del PRI. Este resultado histórico marcó un margen de votos amplio de uno sobre otro, votación que no se había registrado en los comicios electores del 1995 y 1998, que resultaron altamente cerrados y con mínimos votos de diferencia.

El hecho de que el candidato del PRD en el año 2002 ganara la elección municipal se debía a un status y carrera política que había fincando con su participación en los cargos religiosos, pero principalmente porque gestionó regalías para obras de construcción que se realizaban en la comunidad, en la capilla del barrio de Santa Cruz y las escuelas.

Figura No. 9. Resultados de la elección del Ayuntamiento Municipal en el 2002.

Partido político	PRI	PRD	PAN	CDPPN	PT	Votos
Procurador del Justicia	Barrio de Santa Cruz	Barrio de Santa Cruz	Barrio de Santa Cruz	Barrio de Santa Cruz	Barrio de Nohalpen	
Partido elector						
Votos a favor	993	1407	30	782	463	
Votos en blanco						1781
Votos nulos						13
Votación total						3414

Fuente: Trabajo de campo 9-11/02. Resultados de las casillas en el día de la elección.

Los aspectos de las tramas electorales de la política local, en la búsqueda de la posesión del Ayuntamiento Municipal, que hemos venido relatando, son de vital trascendencia para apreciar las dimensiones y las controversias por las que se construye la organización política de San Francisco Tetlanohcan y cómo se articula ésta con el sistema de cargos.

Consideraciones Generales

La transformación de las instituciones tradicionales en la región del Volcán La Malinche en Tlaxcala, caso particular de Tetlanohcan, es parte de un proceso histórico de desarrollo económico regional y en consecuencia de un proyecto nacional. Las modificaciones a la estructura de su organización política y la adaptación de elementos en su aspecto religioso reseñan la profundidad del proceso cambiante al que ha sido objeto esta comunidad.

El sistema de cargos como institución de control social ha tenido históricamente una serie de modificaciones estructurales: con una base de origen representada por una jerarquía cívico-religiosa y una estructura actual articulada y relativamente separada en dos campos: político y religioso. En ambos campos hay la circulación de las relaciones de poder de los sujetos sociales entre los grupos políticos y religiosos. Es parte de la trama social, donde se emplean estrategias para la búsqueda del poder y la dominación y, a su vez, estas acciones generan movimientos de resistencia étnica y cuestionan la praxis y legitimidad de las autoridades municipales, porque amparan instituciones con un modelo de jerarquías políticas distintas a las que tradicionalmente habían mantenido cuando fungían como Agencia Municipal. Los saberes tradicionales y la política formal se contraponen en una lucha secuencial, donde el saber tradicional queda en subordinación de la política formal que pugna y establece como legal el Estado.

Las contiendas electorales municipales registran luchas particulares de confrontación de grupos de poder, de uno que pugna

por el saber tradicional y la rotación del sistema de cargos, de cara a otro que fundamenta sus acciones en el saber institucionalizado por el Estado nacional. Esta competencia por el poder también cuestiona el status del individuo y la legitimidad de sus autoridades.

Finalmente, las confrontaciones actuales de los grupos de poder circulan en torno a un cuestionamiento del sujeto social en su experiencia histórica frente al Estado, donde el sujeto va perdiendo poder y prestigio ante el control y poder de intromisión del Estado nacional, pero ha pesar de ello el sustrato de poder tradicional todavía se resiste a desaparecer pues está articulado al sistema de cargos. Estas formas de resistencia se han manifestado mediante movilizaciones y enfrentamientos comunitarios, que en su desarrollo cuestionan al Estado por sus intervenciones abiertas y palaciegas.

Bibliografía

- ADAMS N., Richard. "Las etnias en una época de la globalización" en *De lo local a lo global. Perspectivas de la Antropología*, UAM Iztapalapa, México, 1994.
- "El poder; sus condiciones, evolución y estrategia" en *Estudios Sociales Centroamericanos* N° 4, San José de Costa Rica, 1973.
- CANCIAN, Frank. *Economía y prestigio en una comunidad maya*. Editado por el INI (CNCA), México, 1980.
- CARRASCO, Guillermo. Los sistemas matricos y la identidad socioreligiosa y socioterritorial en Tlaxcala. Ponencia en el II Coloquio internacional sobre el sistema de cargos, organizado por la ENAH, México, 1999.
- CARRASCO, Pedro. "La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial" en *Estudios de cultura náhuatl*. Vol. XII, UNAM, México, 1976.
- CARRILLO HUERTA Mario y René VALDIVIEZO (compiladores). *Tlaxcala en el marco de la política regional mexicana*. UAT, México, 1995.
- CHANCE, John K., y William B. TAYLOR. "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana" en *Antropología*, suplemento. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, N° 14, Nueva Época, México, 1987.
- FERNÁNDEZ REPPETO, Francisco. "Celebrar a los santos: sistema de fiesta en el noroccidente de Yucatán" en *Cosmovisión, sistemas de cargos y prácticas religiosas*. Revista *Alteridades* N° 9 UAM Iztapalapa, México, 1995.

- FOUCAULT, Michel. *La microfísica del poder*. Las ediciones de La Piqueta, España, 1979.
- *Cuatro conferencias sobre el poder de Michael Foucault*. UAM Iztapalapa, México, 1989.
- JET. *Memoria del proceso electoral de Tlaxcala 1988*. Instituto Electoral de Tlaxcala, 1999.
- INEGI Tlaxcala, perfil sociodemográfico. *Censo General de Población y Vivienda*. México 1995. INEGI, México, 1997.
- *División territorial del estado de Tlaxcala de 1810 a 1995*. INEGI, México, 1997.
- KORSBAECK, Laef. *Introducción a la teoría del sistema de cargos*. Universidad Autónoma del estado de México, Colección Textos y apuntes, México, 1991.
- LENSKI G., Gerhard. *Poder y privilegio. Teoría de la estratificación*. Paidós Básica, 1993.
- MEDINA, Andrés. "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico" en *Cosmovisión, sistemas de cargos y prácticas religiosas*. Revista *Alteridades* N° 9, UAM Iztapalapa, México, 1995.
- "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México" en *Nueva Antropología*. CISS, UNAM, CONACYT, Dirección de Educación Indígena-SEP, México, 1983.
- MONTES DEL CASTILLO, Ángel. *Simbolismo y poder. Un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina*. Antrhopos, editorial del Hombre (antrhopos), España, 1989.
- NUTINI Hugo y Barry ISAAC. *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. Edición INI (CNCA), México, 1974.
- PORTAL ARIOSA, María Ana. "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta", en *Cosmovisión, sistemas de cargos y prácticas religiosas*, UAM Iztapalapa, México, 1995.
- RANDAL, Collins. "Max Weber y la teoría multidimensional de la estratificación" en *Cuatro Tradiciones sociológicas*. UAM Iztapalapa, México, 1986.
- ROBICHAUX H., David. "Asalarización y edad de formación de la pareja: lucia una interpretación de la explosión demográfica en el México rural" en *Familia*. Universidad Iberoamericana Santa Fe, México, 1993.
- *Estructura, organización y economía del grupo doméstico en una comunidad de Tlaxcala: un enfoque diacrónico*, Tesis de maestría-UIA, México, 1985.
- "Herencia de la tierra y reproducción social en algunas comunidades campesinas de Tlaxcala en Historia y sociedad en Tlaxcala. Gobierno del estado de Tlaxcala, ITC, UAT y UIA, México 1990.
- RODRÍGUEZ, María Teresa. "Sistema de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica, Veracruz" en *Cosmovisión, sistemas de cargos y prácticas religiosas*. UAM Iztapalapa, México, 1996.
- RODRÍGUEZ, Mariangela. *Hacia la estrella con la pasión y la ciudad a cuestas*. Semana Santa en Iztapalapa. CISS, Ediciones de la Casa Claret, México, 1991.

- ROMERO MELGAREJO, Osvaldo A. "El sistema de cargas en una comunidad nahua del Volcán La Malinche, Tlaxcala". Ponencia presentada en el V Encuentro de investigadores de la Familia, UAT, México, 1997.
- "La región del Volcán La Malinche" en *La Malinche. Poder y religión del Volcán*, Tlaxcala, México. Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2002. pp. 77-106.
- VALDIVIESO, René. "Tlaxcala entre la premodernidad y la posmodernidad (que cambió y que no)" en *Regiones y desarrollo*. UAT-CIESDER, México, 1997.
- VOGT, Evon Z. "Réplicas estructurales y réplicas conceptuales en la cultura zinacanteca" en *Los pueblos zinacantecos. Un pueblo trozado de los altos de Chiapas*. INI, México, 1980.
- WARMAN, Arturo... y venimos a contradece. *Los campesinos de Morelia y el Estado nacional*. CIESAS SEP, México, 1988.
- WASSERSTROM, Robert. "Etnicidad y negación cultural en Chiapas. La rebelión tsotsil de 1712" en *Antropología económica. Estudios etnográficos*, 1989.
- WEBER, Max. "La política como vocación" en *Economía y sociedad*. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1974.
- WOLF Eric R., y Clyde MITCHEL y otros. "Comunidades cooperativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central" en *Antropología económica. Estudios Etnográficos*, 1981.
- ZIRMEÑO, Guillermo y Rubén AGUILAR. "El partido Democrático Mexicano (PDM) en Tlaxcala" (*Una crónica de sus luchas y un análisis de la composición social de su base*) en *Historia y sociedad en Tlaxcala. Gobierno del estado de Tlaxcala*, ITC, UAT y UIA, México, 1990.

El territorio simbólico, un elemento de identidad: San Bartolomé Cuahuixmatlac, Tlaxcala

J. A. Javier González Corona*

Introducción

El presente trabajo está enfocado a uno de los pueblos nahuas del estado de Tlaxcala: San Bartolomé Cuahuixmatlac. Esta comunidad se localiza en las faldas del Volcán La Malinche, aproximadamente a 40 kilómetros al oriente de Santa Ana Chiautempan, municipio al que pertenece. Cuenta con una población de 3, 088 habitantes, según el censo realizado por el INEGI en el año 2000. Se encuentra entre los 19 grados, 18 minutos latitud norte y 98 grados 09 minutos de longitud oeste, a una altura de 2, 440 m.s.n.m.³⁵ Colinda al norte con San Pedro Xochiteotla y San Rafael Tepatlaxco, ambas comunidades pertenecientes al municipio de Chiautempan, al oriente con el municipio de San Francisco Tetlanohcan, al sur con San Pedro Tlacuapan y al poniente con el barrio de Texcacoac pertenecientes estas dos últimas a Chiautempan.

Cuenta con una superficie de 840.88 hectáreas, divididas en 41.282 de tierras de labor y vivienda, de las cuales 90 hectáreas son de ejido; 348.86 corresponden a monte y 79.20 de barrancas y cañoneras.³⁶ El problema que me indujo a realizar la investigación en Cuahuixmatlac, comunidad que forma parte de lo que se conoce como la región de La Malinche³⁷ es la observable contradicción

* Investigador del Instituto Tlaxcalteca de la Cultura.

35 Censo de Población y Vivienda Municipal, Chiautempan, Estado de Tlaxcala. Gob. del Est. INEGI, Ayuntamiento Constitucional de Chiautempan, 1993. op. cit. p. 3.

36 op. cit. p. 3.

37 Extiendo la definición del Dr. Osvaldo Romero Melgarejo para delimitar la región del Volcán de La Malinche: "... se conforma a partir de la presencia del sistema de cargas como rasgo cultural más homogéneo distribuido en un territorio diverso que enfrenta los efectos de factores históricos o estructurales que devienen en una complejidad de las

tanto conceptual como de conducta que presentan sus habitantes para determinarse de una manera concreta y específica: indígenas o mestizos. Sin embargo, considero necesario, antes que otra cosa, plantear el concepto de grupo étnico. Para tal fin es pertinente señalar que el concepto de grupo étnico es propiamente reciente dentro del campo de las ciencias sociales.

A la fecha, varios estudiosos en la materia nos proporcionan planteamientos teóricos que nos permiten de alguna manera comprender el concepto y su importancia para el estudio de estos importantes grupos sociales. Fredrik Barth (1976) define a los grupos étnicos como una forma de organización social basada en categorías adscriptivas, entendidas como: la autoadscripción de los integrantes del grupo y la adscripción de los pertenecientes a otros grupos. Por otro lado, Roberto Cardoso de Oliveira (1992) considera a los grupos étnicos como una categoría ideológica cuya base descansa en la identidad contrastante que se origina mediante la oposición de un individuo o grupo y opera como un elemento diferencial respecto a otra persona o grupo con quienes se confronten. Este último, desde mi punto de vista, conjuga de una manera clara la forma en que los individuos pueden delimitarse como miembros de un grupo. Al respecto, se ha comprobado que sus diferencias con otros grupos son consideradas de una manera común, ya sea para diferenciarse o para encontrar similitudes en cuanto a comida, vestido, festejos, tradiciones, etc.

Por otro lado, siguiendo a Gilberto Giménez²⁶, la identidad como valor implica sentirse honrado de pertenecer a un determinado grupo, sin embargo en ocasiones la identidad no gratifica a la persona, creando una identidad negativa. Ante tal

relaciones que se desarrollan en el interior comunal, con la región y el estado, y de un cambio cronológico, político y cultural que ha incidido de manera estructural". *La Malinche: Poder y religión en la región del Volcán*, UAT México, 2002, págs. 71, 105, 116.

26 Seminario del proyecto de investigación: "Etnografía de las regiones indígenas, hacia el nuevo milenio" dado en la Coordinación Nacional de Antropología el día 22 de marzo de 2002.

situación se van originando estereotipos y, con ello, mecanismos de reforzamiento a la propia identidad étnica o su rechazo a la misma, dando como resultado que los individuos adopten "estrategias identitarias", mismas que responden a las conveniencias del indígena al reconocerse como miembro de determinado grupo o en su defecto de negar su pertenencia.

Cabe señalar que cualquier comunidad étnica no es una unidad estática, sino en movimiento. Es decir, las particularidades étnicas deben ubicarse en los cambios que fuerza la modernidad y que son parte de un todo estructurado: prácticas económicas, políticas, sociales e ideológicas. Es por ello que debemos entender que los cambios que alteran las estructuras y los patrones básicos de las sociedades étnicas, no sólo son originadas por el proceso de industrialización y desarrollo económico, sino además por otras situaciones, tales como el cambio en las condiciones de producción del campo, la lucha por territorios, modificación de mitos, participación del estado nacional y/o estatal, sistemas de cargos, formas de nombrar a sus autoridades comunales, lazos de parentesco, etc.

Ahora bien, si aceptamos que lo antes dicho es parte de la cultura manifiesta por cualquier pueblo, debemos precisar qué entendemos por cultura, para ello, recurro a Clifford Geertz que nos dice:

La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida (Geertz, 1991: 56).

De esta manera, conocer la simbolización que los grupos le dan a las cosas y a los hechos nos permite percibir de una manera un poco más clara, la forma de cómo ven y entienden el mundo. El conocer y analizar, aunque sea brevemente, la delimitación simbólica que tienen los habitantes de Cuahuixmatlac de su territorio, nos permite valorar y comprender que atrás de sus relatos y mitos que sustentan sus límites territoriales, está su esencia histórico-cultural que les permite una identidad como grupo cohesionado.

Antecedente histórico del lugar

En el contorno de la región de La Malinche se ubica un gran número de pueblos con filiación étnica nahua, mismos que se identifican a partir de un pasado común, básicamente del momento antes de la conquista, de donde se desprende un vasto número de narraciones históricas, así como de leyendas y mitos que sustentan su filiación étnica.

Una de esas estrategias utilizadas entre los pueblos de la región de La Malinche para lograr una identidad, es el mantener aspectos que Stavenhagen (2000)³⁷ considera indispensables en los grupos indígenas y que se manifiestan en la vida cotidiana de los individuos, tanto en el grupo familiar a que pertenecen, como en la comunidad a la que están integrados, ya que les permite según él una independencia grupal en relación a la sociedad mayoritaria representada por los mestizos.

En las diversas comunidades ubicadas en la región de La Malinche se reconoce por parte de sus habitantes un antepasado histórico común que corresponde a su descendencia de un grupo altamente reconocido en la etapa prehispánica: "Los Tlaxcaltecas"³⁸. De ellos sabemos a *groso modo* que si no vivieron sometido a los mexicas, sí se vieron un tanto limitados por éstos en el accionar exterior de sus fronteras, logrando practicar en su vida interna la libre autodeterminación en todos los aspectos; de tal manera, a la llegada de los españoles y ante la imposición de su cultura, se creó en los naturales del lugar, una resignificación de su realidad para esos momentos, teniendo que pasar varios años para que lograran resignificar su nueva vida (Bartolomé, 1997: 131).

Sin embargo, el reconocer esa ascendencia nahua no los ha obligado a reconocer en los últimos años una pertenencia ha dicho grupo. A lo que Fredrik Barth (1976:11) explica que esta aparente

37. *Ibidem*.

38. "Los Tlaxcaltecas, a quienes Torquemada y otros autores llaman *nochtihuecas* y consideran como tribu de la nación *chichimeca*... la mayor parte de la tribu se encaminó por Cholula a la huida del gran señor Matlacueye, de donde echaron a sus antiguos pobladores los Olmecas y Xicaltecas..." Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, Porrúa, S.A., México, 1991, págs. 63, 64.

contradicción surgida en ellos, obedece principalmente al proceso de aculturación impuesto básicamente por el grupo español en la Colonia y por los criollos y mestizos después de la Independencia, participando en dicha desvalorización étnica la educación institucionalizada durante el siglo XX y lo que llevamos del siglo XXI.

Las comunidades nahuas de la región de La Malinche se ubican a una altura promedio de 2.200 m.s.n.m. propiciando que el sistema de cultivo practicado en la región sea de temporal, con un sistema de lluvias entre abril y octubre; destacando el maíz, la calabaza y el frijol como productos principales. La extensión de las tierras de cultivo en propiedad por cada grupo familiar, lejos de satisfacer su dieta alimenticia, apenas la complementa.

A partir del sexenio gubernamental del licenciado Emilio Sánchez Piedras en los finales de los setentas, se inicia la instalación de corredores industriales, mismos que utilizaron y siguen utilizando una gran cantidad de fuerza de trabajo campesina perteneciente a todas estas comunidades de la región de La Malinche.

Estos grupos pueden ser distinguidos étnicamente con relación a su organización pero también a su memoria histórica que los liga a un pasado común, como el hecho de compartir mitos y leyendas donde se manifiestan lugares y experiencias que representan la unidad étnica en su conjunto, un ejemplo de ello son los mitos que se generan entorno al Volcán La Malinche como una figura geosimbólica que recuerda el apego histórico que por siglos han mantenido los nahuas de la región con él; así como de sus límites geográficos, en muchas de las veces explicados también a través de diversos relatos y mitos, entre otros aspectos más.

Por otro lado, la región de La Malinche como territorio es un elemento importante en esta identidad contrastiva y de resistencia (Bartolomé 1997:79). La Malinche siempre será un símbolo emblemático de estos pueblos, su sola presencia demuestra ese equilibrio entre las fuerzas del cosmos y los hombres. Es a ella a quien le piden para la siembra y la cosecha, para que haya lluvias, es decir, para que no falte el alimento. El Volcán La Malinche para los

pueblos de la región es donde vive la dueña del lugar: la Matlacueye (la de las faldas azules), Malintzin o Malinche, la mujer hermosa de cabellos largos y negros con vestimenta blanca.

Sin embargo, en algunas comunidades que conforman la región de La Malinche, las luchas por el territorio es una constante en su pasado y presente histórico: San Bartolomé Cuahuixmatlac vs San Bernardino Contla; San Bartolomé Cuahuixmatlac vs San Pedro Tlalcualpan y estos a su vez con San Francisco Tetlanohcan; la Magdalena Tlatelulco vs Santa Ana Chiautempan; San Pedro Tlalcualpan vs. San Pedro Muñozte; "Los Voluntarios" de San Isidro Buensuceso vs "Los Sanchistas" de San Miguel Canoa; tan sólo por mencionar algunos ejemplos.

Por tal motivo, las nociones de territorialidad también tuvieron que ser redefinidas y legitimadas con nuevas significaciones (Bartolomé, 1997:133). Un caso importante de mencionar es el conflicto añejo que existe en cuanto a los límites territoriales entre los estados de Tlaxcala y Puebla, mismo que se agudizó en el año del 2001, cuando las comunidades de San Pablo del Monte, San Francisco Papalotla, San Cosme Mazatecochco y San Miguel Tenancingo integrantes de la región de La Malinche y a su vez pueblos fronterizos entre los dos estados, conformaron un bloque en contra del municipio de Puebla. Lo que demuestra esa redefinición y legitimación del territorio, al olvidar las luchas territoriales entre ellos y conjuntarse para formar un frente común en defensa de un territorio al que se sienten miembros y propietarios, avalados por una identidad cultural y un pasado histórico común que justifiquen a través de narraciones, mapas, lienzos, etcétera.

De esta manera y como lo plantea Miguel Alberto Bartolomé, la presentación de mapas, lienzos y otros elementos más "no debe ser entendido como el reflejo de una fidelidad obsesiva, sino la desesperada búsqueda por exhibir la legitimidad de la posesión territorial comunal basada en razones mítico-jurídicas, legitimidad constantemente cuestionada por los conflictos territoriales intercomunitarios, derivados de la arbitraria ambigüedad de las nuevas demarcaciones" (Bartolomé, 1997: 133).

En cuanto a su demarcación interna por parte de los pueblos de la región de La Malinche, tanto en su territorio en general, como en sus tierras de labor, parajes, barrios, lugares sagrados, históricos e incluso de reunión, lo realizan otorgándoles y/o manteniendo nombres en lengua náhuatl, así podemos encontrar el paraje o terreno de Xaltēcacahuatl, Xalputlaco, Tlatelpa, Tezoquiapan y, así sucesivamente, destacando en los nombres un hecho trascendente en el pasado o en su defecto características morfológicas del lugar, aspectos que comúnmente sólo conocen quienes forman parte del grupo.

Así también encontramos en la división territorial de los poblados un elemento destacado en cuanto a la adaptación de formas culturales mesoamericanas al contexto urbano, los barrios, mismos que permiten delimitar la estructura de la comunidad, descansando en su sistema organizativo tanto religioso, económico, político y social, varias actividades determinantes para la existencia del grupo como tal.

Otra forma importante para delimitar geográfica y simbólicamente cada poblado es a partir de la procesión que realizan en su festejo anual (fiesta del pueblo o fiesta patronal) el día lunes inmediato al domingo de fiesta, llevando al santo "patrón" acompañado de otros santos de pueblos vecinos a recorrer la comunidad en sus cuatro puntos cardinales.

Cabe destacar que en la mencionada procesión, un hecho trascendente es la presencia de las autoridades religiosas tradicionales de las comunidades vecinas acompañadas de sus imágenes patronales respectivas, estas imágenes son pequeñas en relación a las "originales" de cada poblado, por lo que la gente les da el nombre de imágenes "moleras" o "molertitas". Esto último se debe a la tradición que en cada fiesta patronal el fiscal o en su defecto el mayordomo del santo patrón realizan mole para agasajar a los fiscales y/o mayordomos invitados, así como a la gente en general que los acompañe en la visita realizada. A lo anterior se le agrega la tradición que existe de que en cada casa de la comunidad en fiesta elaboren mole para ofrecer a familiares y amigos que

llegan a visitarlos, ya sea mediante previa invitación o por tradición de quienes llegan a comer "el mole de fiesta".

Las visitas que realizan las autoridades tradicionales religiosas de los pueblos vecinos se hacen bajo una característica de reciprocidad, destacando la concepción de vecinos, pero sobretodo, de aceptar características culturales similares. Cabe señalar que cuando se agudizaron las disputas por territorio entre algunas comunidades, se interrumpieron las visitas, empero, al paso del tiempo entendieron que el conformar diferentes pueblos, no los limitaba en reconocer grandes similitudes entre ellos; válgame para entender lo anterior, el siguiente comentario:

si, hubo muchas peleas por tierras entre los pueblos de por acá, pero creo que entendimos que no debemos seguir peleándonos, al final de cuentas somos vecinos y además tenemos muchas tradiciones y fiestas iguales, entonces es mejor llevamos bien; ahora, si fueran personas de otros lugares más lejanos que no tuvieran nuestras mismas costumbres y que además cuando vinieran nos quisieran ofender diciéndonos indios por hacer este tipo de fiesta, mejor nos evitamos problemas y no los invitamos, así estamos mejor y como se dice, estaríamos "putos cuates".³⁹

El territorio como elemento de identidad: San Bartolomé Cuahuixmatlac

Entendemos al territorio (del latín "terra") como una extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos y delimitados (o delimitables) en diferentes escalas: local, municipal, regional, nacional o supranacional. En otras palabras, se trata del espacio estudiado por la geografía física y representado (o representable) cartográficamente.⁴⁰

39 Entrevista realizada por Javier González al señor Domingo Vega, Duxre del lugar, el día 17 de agosto de 2001 en la comunidad de San Bartolomé Cuahuixmatlac.

40 González Gilberna, *Territorio y Cultura. En Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Época II, Vol. II, Núm. 4, Culiacán, diciembre 1996, P.10.

Empero, es el ser humano quien le otorga una significación como tal, en otras palabras, todo territorio es un espacio cuasi-sagrado dotado de alta densidad simbólica.⁴¹ De esta manera, cualquier territorio habitado por humanos está circunscrito al elemento cultural a través de sus símbolos, mismos que representan la forma de entender, aceptar y explicar la existencia de cualquier pueblo. En otras palabras, podemos decir que los símbolos permiten al ser humano encontrar en ellos o mostrar mediante ellos, la concepción que tiene la gente en cuanto a su espacio habitado y a su propia identidad como grupo social.

Ahora bien, el proponemos hablar de un grupo social específico y delimitarlo geográficamente, pareciera muy fácil, ya que se recurre a sus límites territoriales y todo resuelto. Sin embargo, dicha demarcación quedaria muy pobre y, por ende, incompleta, debido principalmente a que se está dejando atrás a todo ese gran engranaje histórico-cultural que tienen los pueblos y que en todo momento conlleva a reconocer a un sin número de elementos que se conjugan para establecer sus fronteras territoriales, que más bien serian, fronteras socio-culturales e históricas.

Como cualquier otro territorio, el de Cuahuixmatlac lo encontramos con accidentes geográficos que lo delimitan y en muchos de los casos sus tierras abruptas hacen que sus límites sean aproximativos, creándose un acuerdo de propiedad con los colindantes y de respeto a lo ajeno. Un caso específico se encuentra en la barranca llamada Cuahuatlac, que significa "Palo seco en la barranca"; misma que sirve como frontera al sur de San Bartolomé Cuahuixmatlac con San Pedro Tlalcuapán.

La barranca tiene una línea divisoria imaginada a la mitad, con el fin de señalar cada parte que le corresponde a cada comunidad, existiendo pleno respeto en el uso de la flora y fauna existente, en caso de que alguien transgreda el acuerdo, existe sanción legal, sin embargo, lo más temido por los habitantes de ambas comunidades, es la sanción que pueda existir por parte de sus respectivos santos

41 Ibíd. p. 12.

patrones, ya sea mediante algún accidente, enfermedad o otras circunstancias.

A la barranca Cuahuatlac se le une en uno de sus tramos una barranquilla, donde el agua perforó una pared de la barranca, creando un hoyo ovalado que aparenta ser un tobogán rústico de agradable vista. Por sus características naturales recibe el nombre de "Cola de chivo", pero en el lenguaje popular se le conoce como "Culo de chito", frase que se escucha decir en la celebración de las fiestas de carnaval del pueblo a través de los "huehues" (nombre que se les da a los danzantes del señalado festejo, la palabra es de origen nahuatl y significa viejo) mismos que recorren las calles de Cuahuixmatlac en un ambiente de alegría y desorden aparente. La frase propiamente señala los límites territoriales simbólicos de la comunidad de oriente a poniente, diciendo ellos (los huehues) dentro de su alegría: "Desde el culo de chito hasta el rancho, somos los dueños los gatos".



"Cola de chivo", San Bartolomé Cuahuixmatlac.

En la mencionada frase que asegura los límites territoriales entre las dos comunidades, se hace énfasis del sobrenombre: los gatos, mismo que los identifica como miembros de la comunidad de Cuahuixmatlac, que a su vez los distingue de cualquier otra comunidad. Este adjetivo se debe a un mito, donde el santo patrón de la comunidad, San Bartolomé, se manifiesta como el protector de los habitantes de la misma ante la acción del Demonio. En el mito los protegidos se representan mediante una pareja y su hijo, éste último llevado al monte por el demonio para perecer, lo que no sucedió gracias a la oportuna intervención del santo:

Hace muchos años, en la comunidad (Cuahuixmatlac) existió una familia que se llevaban muy bien entre ellos y con la gente del pueblo, lo que al Diablo no le gustó, por lo que se metió para romper esa armonía y bondad que había en esa familia. Para esos momentos el matrimonio tuvo un niño muy bonito, que al ir creciendo, era obediente y bondadoso. Viendo (el diablo) en este niño la forma de entrar en acción y romper con esa tranquilidad familiar:

Entonces el Diablo raptó al niño, llevándolo al monte (La Malinche) para que los animales se lo comieran. Mientras tanto el Diablo se convirtió en el niño, causando desde ese momento muchos problemas a sus padres, a tal grado que estaban por separarse y hasta la propia gente que antes los admiraba, los veía muy mal. Años después el niño regresó, cuando le vieron sus padres, le preguntaron quién era, él les contestó que su hijo, más no le creyeron. Entonces el niño les contó que el Diablo lo había llevado al bosque para que se lo comieran los animales, pero San Bartolomé lo protegió todo el tiempo, ayudándole a regresar a su casa. Cuando escuchó el Diablo el nombre del Apóstol, salió corriendo asustado en forma de gato; perdiéndose en el monte, por tal motivo, algunas gentes han visto en la iglesia a un gato que está a los pies de San Bartolito, pero luego, luego, desaparece por el miedo que le tiene. Así, esa familia volvió a ser feliz y buena con la gente. Desde entonces, cuando el Diablo anda suelto, ya sea en el pueblo o en el monte, el santo patrón lo asegura con su castigo bendito.⁴

En el mito se observa un dualismo constante en las diferentes partes de la narración. En lo familiar: hombre-mujer; en los

⁴ Entrevista al señor Sergio Gutiérrez el día 22 de diciembre de 2002.

personajes sobrenaturales: San Bartolomé-el Diablo; en los valores: bondad-maldad; en el territorio: pueblo-monte. Siendo el niño quien cumple el papel de intermediario en las dualidades, anteponiéndose la inocencia del infante.

Es común que a través de este mito los habitantes de la comunidad de Cuahuixmatlac traten de comprender e interpretar ante los demás la protección que sienten de su santo patrón dentro de lo que consideran su territorio comunal. Una muestra de lo anterior es la afirmación que la gente hace al señalar que San Bartolomé continua apareciéndose a personas que tienen problemas familiares con el fin de solucionárselos. Así podríamos comprender que el santo patrón no sólo protege a la comunidad, sino que crea una estabilidad familiar en beneficio de la colectividad.

Otro elemento de identidad: el árbol de sabino

Dentro del espeso bosque que conforman las laderas del Volcán La Malinche, los árboles de "ocote" predominan en el paisaje, sin embargo, entre ellos se distingue uno diferente a la especie, un árbol de sabino. Mismo que no sólo se distingue por ser diferente a la especie mayoritaria, sino por su contexto simbólico que lo envuelve, ya que, según el mito entre los habitantes de Cuahuixmatlac, fue ese el árbol que el santo patrón de la comunidad (San Bartolomé) escogió para señalar su preferencia hacia ellos y demostrarle a una comunidad vecina que ese espacio geográfico les pertenecía a ellos:

Un día los líderes de Cuahuixmatlac reunieron a varias personas para ir al "sabino" (único árbol de esa especie entre gran cantidad de ocotes), con el fin de comprobar su existencia y la de la respuesta que debía estar a un lado de él. Cuando vieron los de Contla a esa gran multitud, pensaron que estaban apoyados por Próspero Calumantzi, gobernador del Estado, trasladándose a la ciudad de México para acusarlo, culpándolo de desatar una lucha entre los pueblos. Cuando regresaron los de Contla de la ciudad de México, fueron nuevamente al "sabino", viendo otra vez a esa gran multitud de gente, pero esta vez armada y dirigida por un

hombre blanco y barbado; al ver de lejos a esta persona que no era otro que San Bartolomé, prefirieron dejar de luchar por los terrenos que no les pertenecían.⁴³

Esta leyenda de alguna manera expresa el mito fundacional de la comunidad, ya que explica el largo proceso de lucha por tierras que representan los límites territoriales entre comunidades vecinas. En la leyenda, por un lado, está presente la protección divina, y por el otro, la legalidad jurídica. En el primer alegato los comuneros de Cuahuixmatlac se quitan de cualquier culpabilidad en el conflicto, dejando en el ser divino, que no puede ser juzgado terrenalmente, la responsabilidad de resguardar la frontera territorial, sobre todo al estar seguros de que si su santo patrón es enfrentado por los oponentes, corren el riesgo de recibir un castigo sobrenatural, obligando a los de la comunidad vecina de San Bernardino Contla dejar de luchar por los terrenos que no les pertenecían.



⁴³ Entrevista al señor Deifonso Calumantzi el día 8 de marzo de 2003.

En razón a lo anterior, la gente del lugar manifiesta respecto a su "santo patrón", como un enviado de Dios, un santo de la corte celestial, por lo tanto no daña a nadie, sólo amedrenta y con ello logra la paz entre los pueblos, por lo que pudo terminar un conflicto terrenal que los lugareños no pudieron realizar.

Según la gente del lugar, San Bartolomé se manifiesta como todo un padre, ya que se ocupa del cuidado de sus hijos espirituales y de sus bienes. Ejemplo de ese cuidado es la manifestación con el ejército del pueblo para defender sus límites, haciendo huir al grupo contrario. En el plan de cuidador de los bienes del pueblo, el santo justifica con su presencia los límites territoriales de su pueblo, indicando al pueblo oponente dejar las tierras que no les pertenecen.

Por otro lado, el árbol de sabino, no tan sólo sirve como límite territorial por ser el único entre un gran número de árboles de ocote. Más bien, representa el espacio donde se aparece la divinidad que los protege, por ende, su característica natural no es la única que interviene para su mitificación, sino su connotación sagrada. Veamos lo que cuenta otra leyenda:

En la etapa revolucionaria, en el paraje llamado "Sabino" (el nombre su relación con el árbol) se ocultaba y protegía un grupo de revolucionarios, que más bien eran bandoleros, y debido a lo que eran, el ejército los perseguía constantemente, motivo por el cual guardaron al pie del árbol un gran tesoro, para que al terminar la lucha se lo repartieran entre todos los del pueblo de Cuahuixmatlac o en su defecto para que las próximas generaciones de la comunidad tuvieran con qué iniciar otra lucha a favor de la gente pobre.⁴⁴

En el relato, el árbol de sabino se convierte en el objeto mítico que sirve de enlace entre el bien material (dinero) y los revolucionarios (luchadores sociales), a fin de alcanzar mejores condiciones de vida. A la fecha, la gente de la comunidad cree que esa riqueza sigue enterrada, empero, según versión de algunos habitantes sólo una

44. Entrevista al señor Delmar Cumbanquitz el día 4 de mayo de 2003.

persona predestinada podrá encontrarlo; no obstante, los intentos se han realizado por desconocidos, la muestra fiel es la excavación que existe al pie del árbol, con una profundidad de 3.5 metros y un diámetro de 2.5 mts. aproximadamente, se desconoce si han tenido éxito los excavadores.

Un relato más de identidad comunal

La frontera poniente de la comunidad de Cuahuixmatlac es el llamado "Rancho", del cual sólo quedan algunos paredones adosados a construcciones recientes. En dicho espacio se manifiesta la acción protectora de San Bartolomé y con ello el señalamiento de otro límite de Cuahuixmatlac:



Árbol del sabino y ermita, San Bartolomé Cuahuixmatlac

Hace muchos años, cuando tan sólo había unas cuantas casitas en el pueblo y no existía un camino para llegar a Santa Ana Chautempan, el dueño del "Rancho" era un español que tenía en propiedad todos los terrenos de la parte de "abajo" (poniente de la comunidad), por lo que tan sólo la gente podía pasar por un camino muy angosto y peligroso a la orilla de la barranca, y por eso de aquel que se atrevía pasar por sus tierras. Un día, los mayordomos del santo patrón venían de Santa Ana y se les hizo fácil arrebatar por los terrenos del español; cuando ya casi arrebataban sus propiedades, fueron descubiertos por el dueño que estaba en su caballo, haciéndolos regresar mediante latigazos al camino que según él debían tomar.

El pobre señor mayordomo que llevaba la imagen de San Bartolomé (llegó a la comunidad casi arrojándose por lo fuertemente que tenía las piernas, igual que sus acompañantes. Dejaron a la imagen en la iglesia, no sin antes pedirle perdón por el castigo que le dieron, debido a la corrección que el español les dio.

Al otro día se puso una nube muy negra, pero muy negra, comenzando a caer una tormenta de granizo del Rancho hacia abajo, con rumbo a Santa Ana, sin que le tocara al pueblo. La cosecha de trigo que para ese momento estaba, fue arrasada, para esos tiempos se cosechaba dos veces por año, aunque cuando esto sucedió, era un mes en que ya no llovía y menos granizaba. Tuvo tanto miedo el español al castigo de nuestro santo patrón, que decidió dejar todas sus propiedades y irse, no se sabe si las vendió o las regaló, pero todas sus propiedades se le quedó a la gente de la comunidad. Pudiéndose abrir el camino principal que llega a la comunidad, hasta la fecha, sólo que ahora pavimentado.⁴⁵

El "Rancho" es un espacio que ya no participa de manera importante en el contexto geográfico de la comunidad, sin embargo, no desaparece en el relato de una generación a otra, ni mucho menos del imaginario histórico de la población.

Conclusiones

El territorio simbólico de Cuahuixmatlac permite a sus habitantes encontrar una parte significativa de su proceso histórico-cultural como comunidad, tratando de encontrar en esa delimitación mítica-geográfica de su territorio, una orientación espacial que les permita protección e identificación y, sobre todo, resolver sus necesidades básicas tanto económicas como políticas y sociales. Buscando siempre una adecuación del contorno natural a favor de ellos, a través de su cultura. Dicho de otra manera, la carga simbólica que le otorga la gente de Cuahuixmatlac a su territorio, les ha permitido una interrelación espacio-sociedad y, con ello, una identidad cultural como grupo.

A pesar de que en los últimos años el mayor número de comunidades que conforman la región de La Malinche se han ido urbanizando y, con ello, dando paso a la "modernización", pareciera que existe el propósito de lograr en la población un rechazo a la cultura indígena, ya que urbanización y modernización se han convertido en sinónimo de ruptura cultural, más que medios

45 Entrevista con el señor Sergio Gutiérrez el día 23 de enero de 2002, en su domicilio.

y formas para mejorar las condiciones de vida de los pueblos indígenas. Sin embargo, en razón a lo planteado, podemos afirmar que en las comunidades que forman la llamada región de La Malinche, y en forma específica Cuahuixmatlac, sus habitantes presentan en su vida cotidiana, una cultura indígena. Aunque también está latente un proceso de desindianización, mismo que hace énfasis al reconocimiento de ser o no ser indio, sobretodo como dice Guillermo Bonfil (2001: 80), "... cuando ideológicamente la población deja de considerarse india, aun cuando en su forma de vida lo siga siendo. Serían entonces comunidades indias que ya no saben que son indias".

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *El Proceso de Aculturación*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1982.
- BARTH, Fredrik, *Los grupos Étnicos y sus Fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- BARTOLOMÉ, Miguel, *Gente de Costumbre y Gente de Barrio*, Instituto Nacional Indigenista, Siglo Veintiuno Editores, México, 1997.
- BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia BARABAS, *Tierras de la Palabra: Historia y Etnografía de los Chatinos de Oaxaca*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, INAH, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, México, 1996.
- , *La Pluralidad en Peligro*, INI, INAH, México, 1996.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, *México Profundo. Una Civilización Negada*, Lecturas Mexicanas, CONACULTA, México, 2001.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, 2ª reimpresión, México, 1991.
- ROMERO MELGAREJO, Osvaldo, *La Malinche. Poder y religión en la región del volcán*, IIAI, México, 2002.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *Conflictos Étnicos y Estado Nacional*, Siglo XXI Editores, México, 2000.

Embargo en dos pueblos de Tlaxcala

*Magdalena Sam Bautista**
*Guillermo Davinson Pacheco***

Introducción

El presente artículo describe la práctica del embargo en dos pueblos del estado de Tlaxcala, Santa Apolonia Teacalco y San Felipe Cuahutenco, respectivamente. En esta última localidad, el embargo era llamado la "recogida" y en la actualidad no se ejerce, pese a que muchos de los mayores recuerdan haberla practicado. En cambio, en Santa Apolonia Teacalco se le denomina "el embargo" y sigue siendo utilizado por sus habitantes para exigir muchas de las cooperaciones acordadas por el pueblo. Constituye un acercamiento descriptivo a las realidades de Tlaxcala y del México para muchos desconocido.⁴⁶

Contexto etnográfico de Santa Apolonia Teacalco y San Felipe Cuahutenco

En el altiplano central mexicano, a 2,200 metros sobre el nivel del mar se ubica el municipio de Santa Apolonia Teacalco al sur del estado de Tlaxcala. Coincide al norte, sur y poniente con Nativitas, otro municipio del cual se escindió. Al oriente limita con el municipio de Tetlatlahuca. Según información del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI México),

* Profesora Investigadora del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional, Tlaxcala, México.

** Profesor del Departamento de Trabajo Social de la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile.

⁴⁶ Para mayor profundidad, véase Guillermo Davinson y Magdalena Sam (2003) El embargo sus formas de cumplimiento y consecuencias en dos pueblos de Tlaxcala, México: CIESAIC.

Santa Apolonia Teascalco comprende una superficie de 7,91 kilómetros cuadrados, que representa el 0.19 % del territorio estatal. La entidad federativa comprende en tanto 4,060.923 kilómetros cuadrados. En cuanto a los aspectos sociodemográficos, y de acuerdo al conteo del Censo de Población y Vivienda del 2000, habitan el municipio 3,676 habitantes distribuidos en 747 viviendas. De este total comunal, 1,722 son hombres y 1,954 son mujeres. La población se concentra en la cabecera municipal que lleva el mismo nombre del municipio (Santa Apolonia Teascalco) y se constituye en el centro más poblado con 3,633 habitantes. Otro lugar con concentración de población en este municipio es el Nuevo Centro de Población Agraria (conocido por sus siglas N.C.P.A) de San Antonio Teascalco.

El suroeste del estado de Tlaxcala es el área que cuenta con mayor concentración demográfica y una muestra de ello es este municipio, cuya densidad de población es de 468.64 habitantes por kilómetro cuadrado. El municipio se encuentra ubicado en una zona del Estado de Tlaxcala que es conocida como "el jardín de Tlaxcala". Ello como producto de la buena calidad de las tierras y de la infraestructura agrícola con que cuenta, principalmente por sus recursos hídricos. La tierra es dedicada principalmente para el cultivo de productos agrícolas, tales como tomates, maíz y para el cultivo de forraje ganadero.

El mayor dinamismo de la economía está dado por el sistema agroganadero que opera en este municipio. Este consiste en destinar una gran cantidad de tierras para el cultivo de forrajes por un lado y de productos agrícolas altamente comerciales como son los tomates verdes en otro ámbito, permitiendo con ello que los cultivos de forrajes sean para alimento de ganado vacuno y la venta de tomates posibilite la compra de becerros y otros insumos necesarios para la actividad ganadera.

Otra actividad económica del municipio es la cestería que tiene, en términos culturales y tradicionales, gran importancia. Esta actividad es complementaria a las mencionadas, sectores donde se producen los principales ingresos de la población.

Quienes no participan en los circuitos agroganadero y artesanal emigran a las zonas industriales de la región o del país. Con frecuencia, también a los Estados Unidos de América y Canadá.

La religión predominante del pueblo es la católica y de hecho el 80 % de la población se auto refiere como tales, según información de la presidencia municipal. El pueblo cuenta con dos templos: a) la capilla de Cristo Rey en las afueras de Santa Apolonia y b) la Parroquia de Santa Apolonia. El restante 20 % de la población del municipio pertenece a otras religiones, como son: testigos de Jehová y protestantes de la iglesia del evangelio eterno. Esta última tiene una presencia de larga data en el pueblo, prueba de ello es que construyó su templo en 1924.

La fiesta patronal es el 9 de febrero y todos los gastos que emanan de estas celebraciones son pagados por el pueblo y los dineros administrados por los fiscales. Santa Apolonia es patrona de los dentistas, así durante las fiestas en su honor, el presidente municipal auxiliar invita a odontólogos de la región, de Puebla y otros pueblos vecinos para que brinden atención dental gratuita a la población del pueblo. La fiesta patronal es organizada a través de un sistema rotativo donde cada uno de los tres barrios en alguna ocasión le corresponde su organización.

San Felipe Cuauhtenco

Se ubica en las faldas nororientales del extinto volcán de La Malinche, a una altitud de 2,480 metros sobre el nivel del mar, también en el Estado de Tlaxcala. Es la quinta sección del municipio de Contla de Juan Cuamatzi cuya cabecera es el poblado de San Bernardino Contla. El pueblo de San Felipe Cuauhtenco abarca una superficie de 3 kilómetros² y su población es de 1,839 habitantes, que se dividen en 951 hombres y 888 mujeres. En términos censales es una "localidad", es decir, se encuentra en el segmento de entre 500 y 2,499 habitantes categoría que maneja el INEGI para estos efectos. El clima predominante, durante la mayor parte del año, es templado húmedo, con lluvias en verano y tiende a

ser más frío, conforme se asciende hacia las alturas del Volcán de La Malinche. En lo que es el pueblo y referido a las viviendas, la mayoría de las casas son de un piso, con techos de láminas galvanizadas y vigas de madera expuestas como cielo raso. Los muros son de materiales mixtos, block y cemento, adobe y corteza de árbol en los muros de los casos. Respecto a sus divisiones, la mayoría tiene una habitación principal, que sirve de sala y comedor a la vez y otros cuartos para recámaras. Además, se encuentra lo que los habitantes llaman "cocina de humo", donde junto al "ilecúil" (fogón o brasero) se encuentra el comal para elaborar diariamente las tortillas.

En la actividad agrícola destaca el cultivo del maíz, primordial para sus habitantes. La calidad de la tierra según los lugareños es de buena calidad, pero se debe emplear fertilizante. En cuanto a otras especies y sembradíos del pueblo, el nopal se cultiva en los "mesarcos" lo que ellos refieren como límites, habitualmente magueyes o ahúastos, que puestos en hileras delimitan las milpas. El nopal representa en ciertas épocas una fuente importante de alimentación para los habitantes de San Felipe. También se siembra frijol, calabaza y habas. Una de las hierbas comestibles más consumidas es el quelite que se encuentra con facilidad en la zona y se prepara hervido o frito y cuyo uso preferente es para la elaboración de salsas. Entre las frutas se cuentan ciruelos que se siembran frecuentemente cerca de la casa o en los "mesarcos".

Los animales de corral que se crían son: gallinas, guajolotes, patos y algunos guisos. En lo que es el ganado mayor y menor, algunas familias cuentan con ejemplares que no superan los tres por grupo doméstico, tales como bueyes, caballos, vacas y "semillar", expresión local esta última para referirse a la acémila, mula de carga. Se encuentran puercos (2 ó 3 ejemplares por familia) en aquellas viviendas con patios extensos. Las casas ubicadas en la periferia del pueblo crían borregos. En otro orden, la población de San Felipe (utilizando el criterio de la lengua) es predominantemente indígena y como tal es perfectamente posible clasificar al pueblo bajo esta categoría. La gran mayoría de sus

habitantes habla el náhuatl, pese a que los jóvenes dicen "no hablarlo, pero sí entenderlo".

Culturalmente es una unidad social con fuerte identificación con su pasado indígena, por lo cual comparte con muchos otros pueblos vecinos características étnicas predominantemente indias. Bajo este criterio, en parte acomoda la definición de "post-nahuatl" elaborada por Ellen Mulhare (2002) que sobre el particular refiere a "aquellas personas que tienen ancestros nahuas, pero que han adoptado nuevas formas de vida en el siglo XX". Si bien esta definición está circunscrita a pueblos, a unidades sociales que han perdido la lengua, en este caso cabe precisar que el idioma no ha desaparecido, pese a un creciente proceso de aculturación donde el idioma español hegemoniza parte importante de la comunicación entre estos habitantes y los principales centros políticos. La economía local la conforman principalmente cuatro áreas productivas que constituyen los ejes sobre los cuales el pueblo desarrolla su vida económica. Los vecinos mayoritariamente se ubican en algunas de estas cuatro actividades: a) agricultura, b) actividad textil, c) trabajo en fuentes externas a la localidad y d) comercio y mercados. Utilizando el criterio del número de personas que se dedican a cada una de ellas es posible, en orden de importancia, individualizarlas de esa forma. Estas fuentes de trabajo han presentado distintos ritmos de evolución en la dinámica económica del pueblo.

La religión predominante del pueblo es la católica la cual es avalada por la presencia de dos templos en el centro de la localidad que protagonizan la vida religiosa de sus habitantes. Con respecto al sistema de cargos religiosos, San Felipe se organiza en torno a las mayordomías existentes en el pueblo. El fiscal es la máxima autoridad religiosa en esta estructura de cargos, más tres fiscales auxiliares. Debajo de esta cúpula se encuentran cada uno de los ayudantes del fiscal, en este caso los mayordomos, que son responsables de cada una de las 12 mayordomías del pueblo. Existen tantas mayordomías como santos con imágenes en las iglesias, cada una encabezada por un mayordomo y sus ayudantes.

Salvo en el caso del Santo Patrón que está conformada por el mayordomo, más un devotado, un *topile* y tres *tequihuas* que totalizan 6 personas. Están, además, las hermandades, grupos de personas devotas de un determinado santo que peregrinan a los diferentes santuarios del estado de Tlaxcala y de la República Mexicana. Las imágenes de los santos se encuentran en las casas de estas personas. Cuentan, al igual que las mayordomías, con mayordomo, un devotado, un *topile* y 3 *tequihuas*. Las hermandades, además de realizar peregrinaciones, colaboran en la fiesta del Santo Patrón. La elección de la cofradía se lleva a cabo el 12 de diciembre, tradición que se inició desde que la Virgen de Guadalupe era la patrona del pueblo. Ese día se acuerdan la elección de los cuatro fiscales y los doce mayordomos, los respectivos devotados, *topiles* y *tequihuas* de cada mayordomía, más los dos sacristanes, los *campueros* y el portero, para que desempeñen sus funciones por un año.

Organización del pueblo de Santa Apolonia: normas y prácticas de gobierno local

En Santa Apolonia Teccalco destacan dos estructuras de organización de los ciudadanos. En orden de importancia deben mencionarse la "asamblea del pueblo" y luego el "comité de agua de riego". Instancia esta última que se divide para las tierras ejidales y otra para las tierras de propiedad privada. De estas dos estructuras, la que concita el mayor peso y protagonismo en las decisiones locales es la asamblea del pueblo. Es en esta instancia donde se discuten parte importante de los problemas de la comunidad, pero sobre todo, en nuestro caso, confluyen los poderes de decisión en materia normativa. Desde el punto de vista occidental, es posible asegurar que la asamblea del pueblo reúne los tres aspectos clásicos de gobierno, a saber el legislativo, judicial y ejecutivo. No es casual que los nombremos en ese orden. La asamblea de Santa Apolonia "tiene la representatividad del pueblo", aseguran sus vecinos, y ejecuta las decisiones sobre otros aspectos de la vida comunitaria como son obras de adelanto y mejoramiento de la localidad.

La máxima autoridad del pueblo es el presidente municipal auxiliar quien convoca y preside la asamblea del pueblo. En ella votan los 1,502 jefes de familia (2001) que para estos efectos son los "cooperantes", hombres o mujeres viudas. Las mujeres "pueden votar, pero no ser votadas". Dicha asamblea tiene dos periodos de sesiones, el primero tiene lugar entre diciembre y enero, meses cuando se realiza el informe de gobierno del presidente municipal auxiliar y se eligen las nuevas autoridades. Se nombran en esa ocasión al nuevo presidente auxiliar, el suplente, el comité de obras materiales con su respectivo presidente, secretario y tesorero; además el comité del agua potable, también con su presidente, secretario y tesorero. Será ocasión de elegir al juez menor de paz, los 6 comandantes (2 por cada barrio) y los 3 notificadores o "*tequihuas*" (1 por barrio). Estas autoridades son elegidas mediante voto económico, es decir, de manera libre y directa.

El segundo periodo es entre los meses de febrero a marzo, donde las nuevas autoridades presentan a la comunidad su plan de trabajo a la asamblea comunal. Las sesiones se realizan en la escuela primaria. Acuden los jefes de manzana y "pusan lista" de su respectiva manzana. Si un convocado no asiste es "multado" con \$ 200.00 pesos (unos 20 USD) y 24 horas de "bote". El papel del jefe de manzana es importante para que la convocatoria a la asamblea tenga éxito, pues en el pueblo se considera que "el jefe de manzana sabe que tiene que responder por su gente, así que los tiene que buscar personalmente" para que asistan. En la asamblea del pueblo se tratan todos los asuntos concernientes a la comunidad, tales como los relativos a la construcción de obras públicas para el mejoramiento vial y por consiguiente los relativos a la "cooperación" de los pobladores ("en dinero o en mano de obra") para la realización de dichas obras. Existe una tradición sobre la capacidad negociadora de la presidencia auxiliar con el Gobierno del Estado que ha derivado en "grandes beneficios" a la comunidad, según los lugareños. Dos ejemplos recientes (2001) son la construcción de la unidad deportiva cuyo costo asciende a 6

millones de pesos y la remodelación de la parroquia. De la primera, el pueblo sólo pagó el terreno y de la segunda aportó con \$ 100.00 pesos para la mano de obra (el 10%) del total de la obra. El resto lo asumió el Gobierno del Estado.

San Felipe Cuauhtenco y su organización

La estructura de los cargos civiles está conformada por el presidente municipal auxiliar como la máxima autoridad local. Le sigue en orden de importancia, el primer comandante, jefe del cuerpo policiaco y responsable de realizar las aprehensiones. Le apoya un segundo comandante en esta labor. Seguidamente 10 policías que mantienen el orden en la comunidad, caracterizada por la normalidad del orden público que, además, distribuyen los citatorios a los ciudadanos y realizan rondas de vigilancia. No reciben entrenamiento y cuentan con uniforme que no usan. La labor policiaca en este caso es sin retribución económica; en cambio el presidente municipal auxiliar percibe un salario por su cargo. Estos cargos son de elección popular, tienen una duración de tres años, no opera la reelección y su elección se realiza en la asamblea comunal.

Las asambleas comunitarias constituyen las instancias de decisión política de San Felipe y posibilitan la comunicación a los vecinos sobre temas de interés y en aquellos que se requiere de opinión y/o colaboración. En estas instancias se desarrollan las elecciones de los diferentes cargos civiles, se proporcionan informes de labores, se realizan votaciones sobre cooperaciones y se discuten las decisiones sobre el futuro del pueblo. La convocatoria a la asamblea es importante y los habitantes demuestran interés por asistir. Al no ser posible ir a la asamblea, algún miembro de la casa acudirá en reemplazo del citado. Los policías son los encargados de distribuir los aproximadamente 600 citatorios que el presidente auxiliar entrega al comandante. Se personaliza cada citatorio para evitar que algún jefe de familia quede sin ser avisado. Los citatorios informan que "sin excusa, ni

pretexto" se debe asistir a la asamblea, pues lo que se decida se considerará aprobado aunque se esté ausente de dicha actividad. Incluso, si alguno de los ausentes fuera nombrado en un cargo, deberá aceptar la responsabilidad como si hubiera estado presente en la asamblea que determinó su nombramiento.

Un hombre "puede hacer los cargos" al momento de casarse o vivir con mujer, independientemente de su edad. Los trabajos comunitarios los desarrollan aquellos considerados por la comunidad como aptos para "hacer los cargos". En el caso del hombre soltero y residente en casa de sus padres, es este último (el padre) quien debe cumplir con las obligaciones del hijo aunque éste sea mayor de edad. Los hombres mayores de 60 años que no tengan hijos bajo su responsabilidad están exentos de "cargos" y sólo deben pagar la cuota mensual del agua. Por el contrario, si el vecino es mayor de 60 años y tiene hijos solteros bajo su responsabilidad, tengan éstos la edad que tengan, debe cumplir el padre con los trabajos que demande la comunidad. La madre soltera es considerada jefa de familia, sin embargo, contribuye sólo con el 50 % de las cooperaciones, sean cuales fueren, con excepción del pago del agua que debe cubrirlo íntegramente. El hijo de la madre soltera, al alcanzar la mayoría de la edad, adquiere la categoría de ciudadano y comienzan sus derechos y obligaciones con la comunidad.

Las decisiones asumidas por la asamblea del pueblo son canalizadas a través de los comités, los cuales desarrollan tareas y actividades comunitarias. Hace 30 años atrás los comités eran menos que los actuales y se concentraban las actividades en el agente municipal quien debía desarrollar mucho más labores que las del actual presidente municipal. Según un ex agente municipal, una de las mayores habilidades que debía tener ese personaje, era la capacidad de generar acuerdos y consensos, además de tener que viajar constantemente a la cabecera municipal de Contla y a la ciudad de Tlaxcala. Las diversas obras de adelanto comunitario han ido paulatinamente generando las distintas instancias (bajo la figura de comités) para apoyar dichas trabajos. Es posible

entonces, en tal sentido, asegurar de una evolución de menos a más en cuanto a los comités de trabajo en el pueblo.

Sistema de embargos y la justicia en el pueblo de Santa Apolonia

El juez menor de paz, aunque no forma parte de la estructura formal de la presidencia auxiliar, en la práctica se coordina constantemente con esta entidad. El juez de paz tiene un papel importante pues es el encargado de mediar en la compra y venta de tierras. Así también, en los conflictos relacionados con las mismas. Sus principales funciones son: 1) medir terrenos, 2) resolver algunos problemas que se presentan cuando no hay conformidad entre dueños de predios por las medidas de los terrenos, 3) y legalizar escrituras, entre las más importantes.

El juez menor de paz tiene —entre otras de sus obligaciones— el deber de manejar formatos de compra-venta y que luego son mecanografiados por la secretaria del ayuntamiento. Por este trámite cobra \$150.00 pesos (unos 15 USD), independientemente del objeto de la transacción comercial. Una vez elaborado el contrato de compra-venta, acude al predio y ahí mide el terreno. Para ello pone piedras en los linderos como señales. El vendedor debe llevar dichas piedras, así se señala "les lleva el vendedor", se las entrega al juez de paz y éste las entierra como indicadores de las medidas del terreno a ser comercializado. Todo este procedimiento se realiza en presencia de testigos. Para ello al lugar asisten el "comprador, el vendedor, el juez menor de paz y dos testigos". Se consulta a los interesados su parecer en cuanto al precio, límites u otra particularidad y se procede a firmar el contrato. El juez menor de paz también debe intervenir cuando hay un conflicto entre vecinos, como por ejemplo, para la introducción de una calle o cuando alguien fallece. Los pobladores siguen con la costumbre de acudir donde este juez local, aunque después de la elevación a rango municipal, dicha función le corresponde al agente del ministerio público.

Cuando la labor del juez no cumple su cometido, algunas personas, valoradas por la comunidad cumplen el papel de "arregladores", tal es

el caso de un vecino que llamaremos en esta ocasión como Rodrigo. De profesión maestro y que a sus 45 años de edad le ha correspondido en múltiples ocasiones conciliar a grupos en conflicto en el pueblo. Refiere su particular función, señalando que es "buscado por las personas de la comunidad" para fungir como intermediario en conflictos entre particulares. Los problemas que debe enfrentar son de distinta índole, matrimoniales generalmente, pero también otros delitos, tales como ofensas, robos y otros. También ha debido intervenir en conflictos mayores. Recuerda que

en la década de 1970 dos familias se enfrentaron entre sí, a partir de que una de ellas acusó a una mujer de otra familia de estarle haciendo brujería. La mujer acusada, estando embarazada, fue asesinada en la puerta de su casa por el esposo de la mujer que decía estar siendo embrujada. Este asesinato desencadenó una serie de asesinatos, de una familia a otra, en los próximos 30 años.

Este intermediario, participa del grupo, conocido como "los pistoleros" o "pesados" del pueblo, que es el apelativo a este tipo de intermediarios que se involucran en la resolución de los conflictos entre particulares. En el caso antes descrito, nuestro "pistolero" propuso a ambas familias hacer un "convenio de honor" a fin de terminar con el largo conflicto. De seguir las muertes ambas familias serían "expulsadas" del pueblo. Otro caso recordado por este "pistolero" fue en el caso de un homicidio imprudencial que tuvo lugar cuando un joven en estado de ebriedad atropelló a una mujer anciana provocándole la muerte. El grupo de los "pistoleros" hizo una reunión en una de las casas de los del grupo, a la cual fue "citado" un representante de la familia del joven homicida y acordaron que éste pagara los gastos de funeral y "que se fuera del pueblo para siempre". Con este acuerdo, según este pistolero, ambas partes estuvieron conformes y así se evitó que la parte agraviada fuera a "cobrar venganza de sangre" contra el joven homicida. Este rol de intermediario es porque la misma gente a uno lo "busca" y su experiencia en estas materias la atribuye "al hecho de salir fuera del pueblo y tener otras experiencias lo capacita a uno para encabezar y asesorar a la gente".

En otro orden, describíamos anteriormente que uno de los elementos que determinan la cooperación de los habitantes son las normas que al respecto se encuentran asumidas por sus habitantes. Ahora bien, como en todo grupo humano, muchas veces, es imposible poder cumplir con la norma y ello es previsto por la comunidad y para ello mantienen lo que denominan el "sistema de embargos". Es posible sintetizarlo señalando que consiste en embargar los bienes de un poblador que se niegue o no pueda pagar una cooperación económica de éstas que el sistema normativo ha establecido. Dicha contribución, como hemos visto, es impuesta por la asamblea del pueblo o la presidencia municipal auxiliar para la realización de alguna obra o actividad pública en el pueblo. El sistema de embargos ha tenido varias etapas en el pueblo.

1) *Etapa de surgimiento.* En 1954, a raíz del segundo rompimiento del bordo del río Zahuapan, se inundaron casas y la zona de cultivos de la comunidad, provocando graves pérdidas económicas a los lugareños. Se convocó a una asamblea del pueblo y en esa oportunidad se discutieron las soluciones. Entre las muchas que se analizaron, prevalecieron las posiciones de aquellos vecinos que querían cooperar para la reconstrucción del bordo y así evitar futuras inundaciones. Otros en cambio, se oponían aportar para un trabajo que técnicamente no aseguraba que no volviera a suceder dicho evento. Después de confrontar posiciones, se votó y se acordó por reconstruir el bordo. Para evitar que dicha medida fuera incumplida por los opositores, se estableció la norma de que quien no asistiera a las faenas se le embargarían sus bienes materiales. Medida que cobró éxito porque en un corto plazo los hombres del pueblo consiguieron el dinero y las cooperaciones para esta obra comunitaria. En ese entonces el agente municipal era Pablo Macuñil y formaban parte de su equipo de trabajo Leobardo Ortega, Pascual Sánchez, Faustino Pérez y Baldomero Sampedro.

2) *Etapa de consolidación.* En 1963 existía en el pueblo una escuela, la primaria "Ramón Teja Andrade" y contaba con primer y

segundo grado de primaria. Así los niños del pueblo al tener que cursar el tercer grado debían acudir a la escuela del vecino pueblo de Nativitas. Los niños en ese pueblo eran discriminados por ser "indios patarrajadas". Ello motivó a la construcción de nuevas instalaciones para la primaria en el pueblo. La comunidad eligió unos terrenos aldeaños al centro del pueblo, y en una asamblea se decidió plantearle a los dueños de esos terrenos tres opciones; a) reubicarse, b) vender o c) irse del pueblo.

Al respecto se señala, "hubo un dueño que se le ofrecía \$15,000.00 pesos y no aceptaba. El pueblo estableció un juicio contra este propietario y ganó el pueblo". Había en ese entonces los que argumentaban que había que establecer tres categorías de aportaciones para hacer frente a los gastos que demandaba la construcción de la escuela. Así los criterios eran: 1) quien tiene centavos, 2) el que tiene regulares ingresos y 3) los peones. Los vecinos que no estaban de acuerdo con esta clasificación referían: "¿acaso unos [los niños] van a estar en mejores salones que otros? Después de largas deliberaciones se estableció que cooperarían: a) "todos los varones padres de familia entre 18 y 60 años (solteros o casados) y b) las viudas y madres solteras". De igual forma, aquellos que no cumplían con los acuerdos antes descritos eran embargados.

3) *Etapa de la construcción de la escuela secundaria.* De 1964 a 1970 funcionó la escuela "Mariano Matamoros" por cooperación. Los padres de familia pagaban los salarios de los maestros, pues el gobierno no daba recursos para este rubro. En esa época no había carretera y la agencia municipal dispuso un servicio gratuito de transporte escolar, conocido como "la mandarina" que transportaba los alumnos a la secundaria. Ello para que los jóvenes no faltasen a clases por el mal estado de los caminos y que las autoridades advirtieran del interés por asistir a la escuela por parte de los jóvenes. Los funcionarios del Gobierno del Estado no autorizaban el establecimiento de la secundaria pues argumentaban que Nativitas tenía una escuela de este tipo y que los de Santa Apolonia, dada su cercanía, debían asistir a ella. Los pobladores presionaron y las

autoridades pasaron la secundaria federal a Santa Apolonia y abrieron a cambio en Nativitas una secundaria técnica. En 1969 se fundó la secundaria federal "General Lázaro Cárdenas del Río". Quienes no aportaban en esta etapa con los sueldos de los maestros eran embargados.

Cuando debe realizarse un embargo, los hombres del pueblo se reúnen en la plazuela de la comunidad junto con sus autoridades. Acuden el presidente auxiliar, el juez menor de paz, los jefes de manzana y el presidente de obras materiales. Primero habla el jefe de manzana con quien va a ser embargado para pedirle por última vez que cubra su adeudo. En caso de negarse éste, las demás autoridades acuerdan proceder con el embargo. Se acude a la casa del vecino y se requisa entonces, cualquier tipo de bienes que éste posea, pero que cubra el monto de la deuda. Generalmente se embargan tanques de gas, carretillas para acarrear arena, materiales de construcción, aparatos eléctricos y animales. De ser estos últimos quedarán en "resguardo" en la casa del jefe primero de manzana. Si son aparatos eléctricos se almacenan en las instalaciones de la presidencia de comunidad.

Se encuentra establecido que el deudor pueda recuperar su bien, ello es pagando su cooperación, pero se agrega una multa, (de un 10 % del valor) por no haber pagado a tiempo. Cumplido ese procedimiento normativo, se le devuelve el objeto o animal embargado. El sistema de embargos no sólo funciona para aquellos vecinos antes descritos, sino también para aquellos que no "barren su calle" y son sancionados con 2 bolsas de cemento.

De no aportar el cemento procede el embargo. Cada fin de semana un representante de la presidencia auxiliar recorre el pueblo para supervisar a la gente sobre el barrido de la calle que corresponde al frente de su casa. En el caso de encontrarse algún incumplimiento, apunta en su libreta y al domingo siguiente le llega la sanción por escrito.

Hay vecinos que afirman que el sistema de embargos ha sido "tan exitoso" que las sociedades de padres de familia en el pueblo

lo implementan con "excelentes resultados". Quienes no asisten a las juntas que se convocan periódicamente en las escuelas se les multa con "un bulto de cemento".

La fuerza de este sistema normativo no acepta excepciones y se extiende o proyecta a otros ámbitos. Por ejemplo, en 1993 en unas de las asambleas se acordó la decisión de que las calles tendrían 6 metros de ancho. Algunas casas estaban "salidas" de esta línea de delimitación. Unos dueños de las casas las alinearon, (corrieron cercas y muros) pero otros no. Así que en una asamblea posterior se acordó encomendar a un grupo de hombres que las "araran" (dembaran) y así sucedió. A algunos vecinos "se les tiraron dos veces" sus casas, como Crisanto Sánchez de la Emiliano Zapata del barrio del Centro, Natalio Fiscil de la calle del bosque y al dueño de la veterinaria.

Desconocemos si estos vecinos, reclamaron estas medidas, pero otros lo han hecho. Al respecto, don Genaro, uno de los hombres más viejos del lugar recuerda:

una cosa de esas no la puede hacer el "líquido pueblo" sino que tiene que apoyarse en el gobierno. Cuando se decidió implementar ese sistema en la comunidad se le comunicó al gobernador del Estado (1957-1963) Joaquín Cárdenas y él estuvo de acuerdo. Habla gente que iba a quejarse con él porque le habían embargado algún bien y al gobernador los regresaba a que pagaran su cooperación.

El hecho referido sobre el conocimiento de las autoridades acerca de estas prácticas es corroborado por otro vecino. Quien refiere en 1995

cuando alguien quiere hacer valer su posición dice: ¿saberes que no soy leño de este pueblo? Si en alguna firma se pelea uno de aquí contra alguno de otro pueblo. El de Santa Apolonia tiene la obligación de participar en el pleito defendiendo al paisano. Todos le entramos a defender lo que es nuestro hasta con limón, por ejemplo, la cooperación en el pueblo ha provocado que valcemos lo que tenemos. Cuando se cooperó para el deportivo cada jefe de familia cooperó con \$ 200.00 pesos y se juntó en total \$ 630,000.00 pesos en total. En la reunión de nuestra firma de ser, la verdad es que: hasta el gobernador nos ha

solapado. En los conflictos los jóvenes son los más atrabancados. Cuando hay un conflicto y se llama a la gente por medio de las campanas, todos salen con sus armas pues saben que hay problemas.

Pero pese a que esta norma se encuentra en plena vigencia, no ha estado exenta de dificultades desde los inicios de su aplicación. Varios ejemplos que dimensionan la vigencia y magnitud de esta medida. En 1992 la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) autorizó recursos por \$ 30,000.00 pesos (3,000 USD) para la pavimentación de algunas calles. Cuando el agente municipal acudió a dichas oficinas por el dinero, al monto total se le habían descontado \$ 4,000.00 pesos por concepto de IVA (impuesto al valor agregado). Entonces de los \$ 30,000.00 sólo entregaron \$26,000.00. Las autoridades de Santa Apolonia Teacalco se molestaron frente a este hecho y se acordó "que había que completar" la cifra original (\$ 30,000.00) así que se procedió a recabar la cooperación del pueblo y a aquellos que no cooperaron se les embargó. Después de unos días de procedido el embargo se fue a exigir al presidente municipal de Nativitas los \$ 4,000.00 que SEDESOL había descontado y como éste no quiso cooperar "se tomó" el palacio municipal. Se procedió a detener a esta autoridad, y llevarlo a las oficinas de la agencia municipal de Teacalco. En ese tiempo el presidente municipal era Antonio Murias, según recuerdan algunos vecinos.

Otro hecho que cabe destacar es el acontecido en abril de 1995 cuando la presidencia municipal y auxiliar se encuentran con su plan de obras públicas. La auxiliar en este momento utiliza su capacidad en los mecanismos tradicionales de cooperación económica para tomar venganza de aquella parte de la población de la cabecera municipal que apoya al presidente municipal. Decide la presidencia auxiliar la construcción de un pozo de agua, sin dar información a la población en la asamblea del pueblo sobre las particularidades del proyecto. El 5 de abril se comunica la noticia de la construcción y de cooperación obligatoria de \$ 150.00 por familia. Muchos se niegan a pagar y las autoridades auxiliares, tal y como era la costumbre, salen a embargar los bienes de aquellos

quienes se negaron a cooperar. La respuesta de los habitantes de Teacalco, encabezados por el presidente municipal Elesban Zárate, fue de diálogo con representantes de Gobernación para pedir que se suspenda el embargo a estas 800 familias, que pretendía realizar el presidente municipal auxiliar Benito Díaz. Se solicita la presencia de la policía estatal. El Gobierno del Estado no envía a la fuerza pública y el 21 de abril se da un enfrentamiento entre seguidores del presidente municipal y del presidente municipal auxiliar que tuvo como resultado tres heridos de bala cuando los primeros trataron de evitar el embargo.

Las normas y la recogida en San Felipe Cuauhtenco

La formación de los distintos comités se resuelve en la asamblea comunal, la cual se constituye en la principal entidad de decisiones y acuerdos sobre la vida comunitaria. Destaca en este sentido la administración de justicia por parte de la asamblea en la localidad, lo cual permite advertir varias dimensiones:

1. La importancia atribuida por la comunidad a la instancia de la asamblea como lugar donde los ciudadanos acuerdan cumplir con sus obligaciones.
2. La vigencia y constante adaptación de la fórmula coercitiva. Ha sido así "desde siempre" o "todos acá debemos cooperar", "quien no lo hace se debe ir del pueblo".
3. La legitimidad que adquiere la asamblea como un organismo resolutorio de los conflictos internos que experimenta el pueblo y la efectividad (desde el punto de vista de tiempos) que la sanción (o solución) implica en la localidad.
4. Los equilibrios que se logran al mantenerse la paz social luego de la aplicación de la sanción o solución.

El trabajo comunitario es un patrón común a la hora de desempeñar actividades tales como las fiestas y/o hacer frente a los momentos de crisis del pueblo. En ese marco, la mayoría de los habitantes asumen el compromiso de trabajar en beneficio comunitario. La excepción en la actualidad la constituyen unas 100

personas (que se identifican como testigos de Jehová), los cuales se han ido sustrayendo paulatinamente de sus obligaciones en los cargos religiosos. Sobre el particular, se advierte una segregación hacia estas personas en el plano religioso. No obstante, el resto de los habitantes, hombres mayoritariamente autodefinidos como católicos, ha desempeñado un cargo. Los que no han hecho cargo aún lo contemplan dentro de sus objetivos inmediatos.

Con respecto a este grupo de vecinos que no ejercen cargos por su opción protestante, se advierte un proceso de mayor contacto con personas externas al pueblo, por cuanto estos últimos los visitan frecuentemente como parte de las actividades religiosas. Para hacer frente a estas visitas que acuden en misión evangelizadora, los católicos escriben en sus puertas un símbolo C T D que significa (creyentes en Dios) y evitar así ser visitados por los protestantes. Para el caso de los vecinos (testigos de Jehová) éstos no participan de los cargos religiosos, pero deben participar de los cargos civiles y hacer las cooperaciones como el resto del pueblo. En caso del fallecimiento de un testigo de Jehová algún familiar deberá pagar al Fiscal por enterrar al difunto en el cementerio del pueblo. Esto por cuanto según acuerdo de la asamblea del pueblo, el cementerio es católico y como tal deben los no católicos pagar por su uso llegado ese momento. El hecho que el cementerio sea católico está determinado por un acuerdo de la asamblea que en alguna oportunidad se tocó el asunto y produjo, como en muchas otras decisiones, una fusión entre los ámbitos civiles y religiosos. La cifra del entierro para los no católicos varía entre \$ 1,000.00 y \$ 5,000.00 pesos, ello pues se evalúa si el difunto participó en vida de algún comité y como tal tiene una consideración en dicho cobro. De todos los comités del pueblo, las personas protestantes se sustraen de participar tan sólo de uno, del Comité de la Honorable Junta Patriótica pues aluden que no "rinden honores a la bandera por tener ésta la serpiente". De los demás comités deben participar y realizar las cooperaciones correspondientes.

Hechas estas precisiones, se entiende que en el caso que la situación económica, tiempo o enfermedad, dificulta al vecino en

el desarrollo de los compromisos de un cargo, lo submeta colaborando con alguna otra persona que está haciendo el cargo. Se produce entonces una extensión de la responsabilidad, vale decir que el vecino elegido es auxiliado en su función por la parentela y amigos quienes colaboran para el éxito en el cumplimiento de las responsabilidades que emanan del cargo. Esta extensión de responsabilidad recae tanto en el elegido como en los que contribuyeron, toda vez que el cargo produce una dualidad de efectos que se puede sintetizar en estas dos acepciones: a) ocupar cargos otorga un prestigio por sí mismo, por el hecho de ejercitarlo y haber sido elegido; y b) la ejecución del cargo es vista como "una ayuda a la comunidad" lo que otorga al sujeto un reconocimiento por parte de sus pares, es decir, "hizo un buen cargo".

La ayuda entre vecinos es apreciada en aquellas labores donde parte del pueblo ha establecido determinadas acciones y un calendario para estos efectos. Así, es posible observar para el desarrollo de alguna fiesta, cómo se distribuyen funciones para el traslado de utensilios, carga y descarga de los vehículos de determinados elementos para esos fines. Las mujeres acuden a la elaboración de alimentos y su preparación. Los jóvenes se relacionan con los mayores en faenas como limpiar de un local o instalar un techo de lona, por citar algunos. Existe en ese marco una conciencia respecto a la reciprocidad, que se expresa en el aforismo "aquí [en San Felipe] somos solidarios". Actúa como un mecanismo de ayuda horizontal que puede invocarse en determinadas ocasiones al grupo por quien la requiere. La negativa a prestar ayuda ocasiona una mala relación entre vecinos, que rechina la mayor parte de las veces en una negativa por ayudar (esta vez por parte del grupo) a quien este solicitándola, si éste no cumplió en alguna oportunidad con su colaboración. Específicamente, en el campo, observamos que la "comunidad es un grupo social y que no todos sus miembros habitan en su base territorial; su membresía se confirma por su participación en el sistema de cargos, elemento definitorio en la pertenencia a la comunidad" (Robichaux 1995). En San Felipe el sistema de cargos permite la vigencia de una serie

de reglas y obligaciones —y su refuerzo continuo— que tienden a reducir, si no la oportunidad para la emergencia de conflictos, por lo menos las maneras en que éstos pueden resolverse. Varios puntos de nuestra investigación parecen confirmar lo antes señalado y un sucinto recorrido al respecto nos permite cimentar la categoría antes expuesta. Por ejemplo, el sistema de cargos en San Felipe, efectivamente, lejos de disminuir se acrecienta, tanto en el plano civil como en el religioso, así los datos sobre el crecimiento de comités, aumento de fiscales, mayordomías y hermandades parecen confirmarlo, acorde con las transformaciones económicas. La membresía al pueblo se mantiene pese a las crecientes migraciones de los sujetos, quienes siguen a través de sus hijos y familiares cumpliendo los cargos y las cooperaciones lo cual es una muestra vigente de este sentido de pertenencia social a la comunidad antes expuesto por Robichaux.

En las tareas relacionadas con obras y servicios a la comunidad, los respectivos comités (conformados para estos efectos) acuerdan en la asamblea comunitaria las labores a realizar y si éstas implicarán una remuneración. Es la asamblea comunal el lugar de discusión y acuerdo de estos puntos. Trabajar por la comunidad es aparentemente un asunto voluntario y nadie es obligado a desarrollarlo. No obstante, se observan formas coercitivas para exigir al vecino (las menos de las veces) que colabore con determinada actividad. Para ello, el corte del suministro del agua es una medida probadamente efectiva que, una vez asumida la decisión por la asamblea, produce en el incumplidor un cambio de su actitud en el corto plazo.

Los conflictos internos han encontrado una fórmula de solución o de manejo a través de la asamblea comunal, instancia esta última donde se ventilan al igual que en el pasado los asuntos vinculados al pago de las obligaciones. Una prueba de ello es lo que la comunidad recuerda como un mecanismo normativo propio, legítimo y efectivo que se desarrollaba hace 50 años, denominado la "recogida".

Al respecto, aquellos vecinos que no cumplían sus obligaciones de pago ante la comunidad eran objeto de la denominada "recogida".

Consistía ésta en la visita de un grupo de hombres (encomendados por la asamblea) a la casa del vecino que presentaba el incumplimiento en sus obligaciones con el pueblo a fin de cobrarle. Previo a ello en la asamblea comunal se efectuaba una valoración de la deuda. Ya en el domicilio del vecino, éste era conminado a pagar el adeudo y frente a su imposibilidad, se ingresaba a la vivienda donde los encomendados, en este caso, recogían algún objeto de valor, igual o similar a la deuda de que habían sido informados. La valoración se hacía en el momento entre los hombres presentes quienes discutían la conveniencia de una u otra cosa, pudiendo ser cualquier objeto, sea un animal, guajolotes, utensilios, mobiliario o herramientas agrícolas. Esta "recogida" era entendida por el afectado quien en algunos casos disponía de horas para lograr conseguir el dinero y así recuperar el objeto de valor embargado por la comunidad, todo esto antes que fuera la especie reducida a dinero. Una vez superada la requisición, el sujeto volvía a participar de las actividades del pueblo y la comunidad entonces asumía que el vecino había cumplido con su obligación.

La implementación de un sistema de distribución domiciliaria del agua hace 40 años obligó al pueblo a una reglamentación de su uso social y por ende una forma de control del recurso hidráulico. Más aún en un pueblo donde la dependencia de este vital elemento obligaba a todos a su mantenimiento y conservación.

Para asegurar el buen funcionamiento del sistema se creó el comité de agua. En teoría, el control del agua debía estar en manos de los vecinos que cooperaban mensualmente; no obstante, ha sido derivado paulatinamente su control a los dirigentes de la asamblea y el comité de Agua. En ese marco, la "recogida" fue paulatinamente siendo reemplazada por el corte del suministro del agua, pues esta modalidad ofrecía, desde el punto de vista de su aplicación, un menor costo social. Para desconectar la toma del suministro se requería la acción de una sola persona. En segundo lugar solucionaba el problema (a los dirigentes) de tener que reducir a dinero la especie recogida. En la actualidad es el corte del agua la herramienta coercitiva que utiliza la asamblea del pueblo para hacer

cumplir a determinados vecinos con sus obligaciones. En enero del 2002 la cuota mensual por el agua era de \$20.00 pesos por jefe de familia.

El procedimiento de aplicación de la medida del corte de agua no es de fácil resolución y se analiza con detenimiento. Un ejemplo al respecto se suscitó en la asamblea de junio de 2001 donde se vieron tres casos y en dos de ellos se optó por cortarles el agua. Al tercero (a) se le dio plazo, pues era una situación particular —una mujer que había sido abandonada recientemente por el hombre y exhibía 4 meses sin pagar el suministro—. Los tres casos habían sido antes discutidos por el comité de agua, siendo estos quienes presentan el caso a la asamblea sin muchas opciones que no fueran el corte del agua. Uno de los casos era de un vecino que vivía en los límites del pueblo de La Luz y San Felipe, y hacía los cargos en el pueblo de La Luz. Sin embargo, se encontraba adscrito a San Felipe en lo referente al agua y comenzó a presentar morosidad en varias cooperaciones. A juicio de los vecinos no se justificaba que consumiera el agua de San Felipe dado que hacía cargos en el vecino pueblo. Estos conflictos son un ejemplo de una comunidad entendida como unidad social, donde se mezclan elementos de adscripción, territorio y pertenencia al grupo.

En el caso de la mujer morosa se entendía que ésta se encontraba sin recursos. Se estudió incluso la fórmula que un cuñado de ésta cumpliera con el pago adeudado. Misma que se desistió pues este último argumentó que se encontraba sin trabajo y tenía una familia que mantener. Este individuo actuó de representante de la mujer abandonada (cuñada) y logró que la asamblea postpusiera la decisión, pues ella se había comprometido a pagar en fecha próxima. En los otros dos se decidió cortarles el agua, nadie habló por ellos y el hecho que el Comité los hubiera puesto como merecedores a tal medida sirvió de agravante y zanjó el tema.

Consideraciones finales

Sistemas normativos como el embargo (que existen o han existido en el estado de Tlaxcala) dan cuenta del poder que tiene la

comunidad sobre el individuo. Entre estas dos entidades existe una relación dialéctica, donde ambas partes se transforman mutuamente en el curso del tiempo. Como lo ha reportado Escobar (2006: 20), algunas veces la dinámica de las comunidades se orienta a debilitar las instituciones a partir de nuevas formas de operación del mercado, que fuerza a las comunidades a cambiar y que con frecuencia ha destruido instituciones sociales locales. Tal parece que ese es el caso del embargo, cuya existencia ha sido reportada en el pasado para otras comunidades del estado de Tlaxcala (Romero, comunicación personal 2002), pero que ha tendido aceleradamente a desaparecer. En otras ocasiones son los marcos legales que van desde el nivel internacional hasta el municipal o bien la puesta en marcha de nuevas instituciones del Estado como la Comisión Estatal de Derechos Humanos. Aunque las recomendaciones de dicha Comisión no tienen carácter vinculante desde su fundación en el año de 1993, para el caso de Tlaxcala es un espacio en tensión con el derecho local. Algunas de estas tensiones se generan desde ciertas prácticas cotidianas en las comunidades tlaxcaltecas como: el corte agua de potable, como sanción a la falta de pago, negación del servicio de agua por ser un vecino conflictivo en la comunidad, disposición de inmuebles de particulares por causa de utilidad pública, disposición de terrenos por causa de utilidad comunitaria, privación de la libertad por orden del juez de paz, cobro de cuotas para la rehabilitación de las redes de agua, derribo de inmuebles por causa de utilidad comunitaria, autorización del juez de paz para abrir casas de particulares, entre otros.

Entendemos por interlegalidad, lo planteado por Bonaventura De Souza, como la intersección de diferentes sistemas normativos que coexisten (1987, citado por Chenaut, 2001: 295); en estos casos, señala la misma autora, suele ocurrir que el orden jurídico del Estado hegemoniza a los sistemas subalternos (aunque también puede ser cuestionado por éstos), imponiendo sobre ellos determinadas lógicas jurídicas, procedimientos y categorías. La noción de interlegalidad, señala Chenaut (idem.) permite comprender

el despliegue del derecho, por los que los actores sociales pueden acudir a los diferentes referentes legales, invocando tanto al derecho escrito como a las normas locales, lo que se opera en función de los contextos e intereses en juego; con ello, se generan estrategias que reproducen las relaciones sociales. Esto ocurre tanto en las prácticas de los actores como en los discursos y estrategias que se utilizan.

En estos casos, se observa la tensión entre las normas y las prácticas de los actores sociales. Asimismo apunta, que la relación que los actores sociales establecen con el derecho estatal, se realiza a partir de los modelos sociales y culturales en las cuales éstos se insertan, generando prácticas que pueden llegar a cuestionar la hegemonía del derecho estatal. El carácter de esta asociación depende de los sistemas de representaciones y mapas de la interlegalidad, cambiantes y dinámicos a su vez, que son creados y recreados por los actores sociales, en la tensión permanente que sostienen al articularse con los sistemas jurídicos de los niveles locales hasta los internacionales.

Para el caso de Tlaxcala, dichas matrices sociales y culturales están estrechamente relacionados con la autonomía mostrada por las comunidades de la entidad desde siglos atrás basadas en representaciones del derecho de la comunidad por encima del individuo. Como señala un presidente de comunidad del municipio de Panotla, en el marco de un litigio por corte de agua:

... anexo copias simples del libro de registro de pagos de la cuota de agua potable, con lo cual se demuestra que el señor es un moroso y además pretende acogerse en su religión para no cumplir con cargos que la costumbre de la comunidad han hecho duraderos de manera honorífica, hasta que si bien es cierto no hay una Ley que nos obligue a cumplir, tampoco la hay en sentido contrario, y como ya lo señalé se trata de una costumbre, además de que son situaciones para el beneficio de la Comunidad y no de manera individual...

En este contexto, queremos señalar que, aunque el embargo es un ejemplo único en Santa Apolonia Teacalco, esta práctica se inscribe dentro de un movimiento tendiente a mantener los rasgos

de organización indígena en el estado de Tlaxcala. Pese a la separación histórica de los cargos cívicos de los religiosos, el sistema de cargos que supone esta práctica sigue manteniéndose y reproduciéndose en el tiempo.

Bibliografía

- DAVINSON PACHECO, Guillermo y Magdalena SAM (2003) *El embargo: una forma de cumplir las normas en dos pueblos de Tlaxcala*. México, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Chenail, Victoria (2001) "Disputas matrimoniales y cambio social en Coyula, Veracruz" en *Boletín Antropológico*, Año 20, Vol. III, No. 53, septiembre-diciembre, pp. 293-312
- MULHARE, Eileen (2003) "Respetar y confiar: ideología de género versus comportamiento en una sociedad postmaia" en David Ralichaus (ed.) *El matrimonio en Mesoamérica. Ayer y hoy: unas miradas antropológicas*. México, Universidad Iberoamericana.

La elección del presidente de comunidad En SanFelipe Cuauhtenco

*Maria Orellana C.**

Introducción

Los mecanismos a través de los cuales se llevan a cabo las elecciones del presidente de comunidad y sus colaboradores en el pueblo de San Felipe Cuauhtenco es el eje central del siguiente artículo. La información obtenida íntegramente en trabajo de campo fue producto de dos fases, de mayo a junio del 2002 y posteriormente en marzo del 2003. En esta última etapa se procedió a entrevistar a tres ex dirigentes. Estas autoridades locales fungieron entre enero de 1980 a diciembre de 1982. El otro, de enero de 1986 a diciembre de 1988; y el último, de enero de 1999 a diciembre de 2001 respectivamente.

El pueblo de La Malinche

San Felipe Cuauhtenco se encuentra ubicado en el estado de Tlaxcala México, entre las coordenadas 98° 05' de longitud oeste y 19° 19' de latitud norte, a 5 kilómetros de la cabecera municipal de Contla de Juan Cuamatzi, y a 20 kilómetros al este de la capital del estado que lleva por nombre Tlaxcala de Xicoténcatl. Parte de esta descripción la hacemos haciendo nuestros los antecedentes proporcionados por Davinson y Orellana (2001), Davinson (2002), Davinson y Sam (2003) que al respecto señalan lo siguiente. El pueblo está a una altitud de 2,480 metros sobre el nivel del mar y su clima predominante durante la mayor parte del año es templado-

* Profesora de la Universidad Iberoamericana, D.F., México.

húmedo con lluvias en verano, y tiende a ser más frío conforme se asciende hacia las alturas del volcán de La Malinche (Malintzin o Matlacuēyētl), nombre de origen náhuatl, dado en honor a la diosa madre y que se puede traducir como "falda azul" o "la de enaguas azules".

Esta comunidad colinda al norte con Guadalupe Tlachco, al sur con San José Aztatía, al este con San Bernardino Confla y al oeste con San Miguel Xaltipan. El camino de ascenso a La Malinche es de terracería, al recorrer unos 3.5 kilómetros desde San Felipe se observan bosques de encino y coníferas, como ocotes y oyameles.

En el pueblo se pueden apreciar 536 construcciones que incluyen dos jardines de niños, una escuela primaria y una escuela secundaria, la iglesia principal dedicada al santo patrón San Felipe de Jesús (recientemente construida con manos y aportaciones de los vecinos) y una capilla (antes la iglesia del pueblo) donde se rinde devoción a la virgen de Guadalupe; hay un centro de salud, una biblioteca y como edificio público principal está la oficina desde donde ejerce sus funciones el presidente de comunidad y en cuyo patio frontal se llevan a cabo las asambleas comunitarias. Las construcciones están en su mayoría edificadas a base de block ligero o adobe, aunque algunas construcciones presentan materiales mixtos como adobe, cemento y corteza de árbol.

Es posible encontrar en mínima escala edificaciones de ladrillo con algunos acabados de semi lujo. El 70% de las calles se encuentran adoquinadas y las restantes son de terracería pero están en proceso de ser adoquinadas.

La historia del pueblo narra que antes de 1896 San Felipe Cuauhtenco constituía uno de los diez barrios de Confla. Se le denominaba barrio de Cuauhtzincola que en lengua náhuatl significa "árbol encorvado" o "árbol torcido", y cuyos habitantes guardaban devoción a la virgen de Guadalupe por lo que el barrio llevaba por nombre Santa María Guadalupe de Cuauhtzincola. Este nombre fue cambiado por el de San Felipe Cuauhtenco, consagrado al primer santo mexicano, San Felipe de Jesús, una vez

que esta comunidad fue decretada oficialmente como pueblo. Una de las principales actividades en San Felipe es la agricultura a pesar de que se desarrolla dentro de un marco poco favorable debido a la erosión y a la irregularidad con la que se presentan las lluvias. La agricultura es de temporal y se realiza en terrazas o terrenos con pendiente variable y se emplea la labranza mecánica y la tracción animal.

Davinson (2002) refiere que el principal cultivo lo constituye el maíz, pero también destacan otros cultivos tales como habas, frijoles, arvejon, calabaza y trigo. Estos productos se destinan principalmente para el auto consumo del grupo doméstico. No existe el sistema de ejido, la propiedad es privada y las parcelas son mayoritariamente familiares, por lo que el grupo doméstico unido trabaja y colabora en su siembra y cuidados. La actividad textil en el pueblo es la segunda en importancia en cuanto al nivel de ocupación de mano de obra, complementando a la agricultura y estableciendo con ésta un doble vínculo que dinamiza la vida económica local, junto con otras actividades como son: trabajos fuera de la comunidad, comercio y mercados (Davinson, 2002: 45).

Herencia cultural

Al iniciar el siglo XXI México pervive como un país plural y heterogéneo, que a pesar de que durante décadas ha demandado la incorporación de todos sus habitantes en una única cultura nacional, escasamente ha proporcionado los elementos para una integración real y participativa en el ámbito nacional. Las comunidades campesinas, herederas del "México profundo" que nos recuerda Bonfil, constituyen grupos sociales marginados, que resisten, defendiendo a todas luces su identidad y luchando por conservar sus particulares patrones de organización social y política, estructura económica, ideología, formas de vida y de gobierno que les son distintivas y que les ha permitido pervivir como grupo.

El proceso de elección de las autoridades que guían los destinos de un pueblo, constituye sólo uno de los variados y

trascendentes rasgos culturales que legitiman la identidad de un grupo. Al ser esta una comunidad campesina tradicional, la manera como elige a sus gobernantes se inserta dentro de una estructura de usos y costumbres que le ha permitido la elección libre, abierta y autónoma de sus autoridades, sin influencias políticas de partidos, a partir de una ideología comunitaria escrita en las mentes de sus habitantes quienes desde su voto construyen expectativas basadas en la confianza de que la nueva autoridad trabajará en beneficio y por los intereses de este pueblo.

Esta forma en que se desarrollan las elecciones mantiene relación con aquella de los indígenas durante la Colonia, según lo documenta Gonzalo Aguirre Beltrán:

La elección se llevaba a cabo por votación, pero esta no era nominal, al modo occidental, sino que tenía y tuvo durante la Colonia en la mayoría de los casos las características de la votación el estilo indígena; esto es, los electores discutían todos a una voz y al mismo tiempo las capacidades y condiciones de los candidatos. Uno de los electores, especialmente encargado de ello, realizaba de cuando en cuando, una síntesis de las opiniones; recomenzaba entonces la discusión hasta que se alcanzaba la unanimidad. Este patrón cultural indígena persiste todavía (Aguirre Beltrán 1953/1991:40).

El proceso para elegir a las autoridades

Entre octubre y diciembre de cada tres años se lleva a cabo una asamblea comunitaria o junta general que tiene como propósito la elección de la máxima autoridad civil de San Felipe Cuauhtenco y su gabinete. Un día cualquiera, antes de que finalice el año en curso, cuando la autoridad saliente ha cumplido tres años de gobierno y considera que está listo para entregar el cargo, convoca a las quinientas cabezas de los grupos familiares que habitan este pueblo a una asamblea general para llevar a cabo la elección de su sucesor y sus colaboradores.

Todos los habitantes saben que su mandato como representante del pueblo ha concluido, pero desconocen el momento en que serán llamados a elegir a su nuevo presidente. A través de un citatorio, que

es repartido por el cuerpo policiaco a todas y cada una de las manzanas que integran el pueblo, se solicita la presencia de la comunidad en el patio frontal de la presidencia. Los policías acuden casa por casa entregando el documento. En el citatorio se especifica el día y la hora del encuentro y se exponen los puntos que se tratarán, haciendo mención que de no asistir, el ciudadano deberá acatar los acuerdos a los que se llegue en la mencionada asamblea.

Anteriormente, allá por la década de 1960, el presidente pedía a su comandante que avisara a la gente del pueblo que al día siguiente se llevaría a cabo una junta para discutir asuntos de interés general, pero ni se entregaba un documento escrito, ni se especificaba el motivo de la misma, sino que únicamente se les convocaba verbalmente a asistir, y ya reunidos en el lugar, se les comunicaban los temas a tratar en la reunión. La cita a esta junta general tradicionalmente se ha realizado alrededor de las 8:30 de la mañana. En el lugar se reúnen unos doscientos cincuenta o trescientos hombres en promedio, que representan generalmente entre el 50 y el 60% del total de los jefes de familia que habitan la comunidad. "Se cita a todo el pueblo, y los que de verdad tienen un espíritu de ser ciudadanos deciden que van a ver quien va a ser la próxima autoridad y quieren votar, entonces van, y los que no, no" expresó un informante.

El presidente saliente se coloca al frente de los habitantes congregados y les anuncia que su mandato al frente de la comunidad ha concluido, y que ahora ellos tienen la palabra para nombrar a los tres candidatos a ocupar el cargo para el siguiente periodo. Les otorga unos minutos a los presentes con el objeto de que piensen detenidamente sobre el candidato de su preferencia. Se comienzan a dar nombres hasta que se llega a manera de consenso a una terna que ellos consideran son los más aptos para desempeñar el puesto.

De acuerdo con uno de los informantes, los participantes a esta asamblea sueltan de viva voz algunos nombres, nunca faltan las discrepancias, pero suelen ponerse de acuerdo cuando se les hace ver que los candidatos ya han ocupado cargos y han demostrado

cooperar y trabajar por el bien de la comunidad, además ser responsables en el cumplimiento de sus funciones. Otro de los informantes expresó que anteriormente los presidentes de comunidad, llamados agentes municipales, eran elegidos principalmente por simpatía, ahora eso ha cambiado y se prefiere a aquellas personas que estén más preparadas, es decir, que tengan estudios, de ser posible universitarios, y sean más aptos para desempeñar el cargo.

Ya propuestos los tres nombres de común acuerdo, el presidente saliente los anota con gis en un pizarrón grande colocado frente y a la vista de los congregados. Se les pide a todos los presentes que se formen y ordenadamente pasan al pizarrón, uno a uno marcan una rayita al lado del nombre del candidato de su preferencia. Los asistentes a la asamblea son vigilados por los comandantes y policías de la comunidad para que no "hagan trampa" ya sea poniendo en el pizarrón más de una rayita o borrando alguna de las ya marcadas. En esta reunión está claro que todos deben votar y ninguno de los presentes se abstiene de hacerlo. Cuando todos han pasado a marcar su voto se hace un conteo de los mismos, resultando vencedor el candidato que haya obtenido más votos, aunque la diferencia sea de sólo uno. De acuerdo con los informantes, la última votación estuvo muy "cerrada" habiendo quedado un margen muy corto entre los tres candidatos. Esto de momento provocó algunas inconformidades, pero pronto se disolvieron. El candidato que obtiene el segundo lugar en la votación ocupa el cargo de suplente de la presidencia y quien tiene el tercer lugar queda eliminado.

Ya elegidos los cargos de presidente de comunidad y suplente, se procede a hacer las propuestas de los nombres de quienes lo apoyarán en el desempeño de sus funciones: el comandante, el sub comandante o segundo comandante y los diez policías. Para estas elecciones, no siempre se utiliza el pizarrón, a menudo se expresan los nombres abiertamente, y si hay unanimidad o aparente mayoría, se levantan las manos a modo de comprobar la aprobación general, y es cuando esa persona se considera ya elegida para desempeñar el

cargo correspondiente. Anteriormente se elegían en esta misma reunión los cargos de oficial del registro civil y juez de paz, pero dichos cargos han sido disueltos y han quedado bajo la responsabilidad del presidente de comunidad como se explica más adelante. Es deseable que las personas elegidas estén presentes en la mencionada asamblea, pero pudieran no estar. En algunos casos han sido nombrados ciertos ciudadanos sin encontrarse en la votación, incluso alguno de los informantes reportó haber sido elegido para el cargo de presidente habiendo estado ese día ausente del pueblo. Sin embargo, refirió que aceptó con agrado el nombramiento.

Es posible que suceda que la persona elegida se rehúse a ocupar el cargo, en tal situación debe presentar justificaciones de peso, como enfermedad, fuertes problemas económicos o de tipo familiar o personal, y en cuyo caso sería necesario realizar una nueva asamblea y una nueva votación. Sin embargo, los informantes mencionaron que esto no ocurre, los ciudadanos que son elegidos desempeñan su cargo. "No puede negarse, porque esos son los usos y costumbres".

Terminada la votación, el presidente saliente levanta el acta de la asamblea, la cual lleva al reverso las firmas de todos los asistentes avalando las elecciones y los resultados de éstas. El acta se entrega posteriormente a las autoridades municipales, quienes ya tienen conocimiento de las secciones del municipio que practican sus usos y costumbres, y proceden a legitimar los resultados de la votación. Durante la primera quincena del siguiente año se lleva a cabo la toma de posesión del nuevo presidente de comunidad. Se reúnen el presidente saliente, el nuevo presidente con su gabinete (comandante, sub comandante y los diez policías) y en el interior de las oficinas de la presidencia de comunidad se realiza el nombramiento oficial y se hace entrega del inventario general de bienes que pasan a formar parte de la nueva administración. Cuando iniciamos el trabajo de campo de la primera fase de esta investigación, el presidente de comunidad había iniciado su gestión en enero de 2002, por lo que las próximas elecciones se llevarían a cabo a fines de 2004.

Transformaciones en el nombre dado a la autoridad

El título que recibe la máxima autoridad de la comunidad ha sufrido cambios desde que San Felipe Cuauhtenco fue decretado pueblo en 1896. Inicialmente se le llamaba agente municipal constitucional y la oficina donde llevaba a cabo sus actividades al frente de la comunidad era conocida como la agencia municipal. Posteriormente, a partir de enero de 1996 hasta diciembre de 2001, la autoridad recibió el nombre de presidente municipal auxiliar, diferenciándolo del presidente municipal quien tiene la base de sus funciones en la cabecera municipal en Contla de Juan Cuamatzi. La oficina desde la que atendía a la comunidad recibió hasta diciembre de 2001 el nombre de presidencia municipal auxiliar. A partir de enero de 2002, el nombramiento pasó a ser conocido como presidente de comunidad, con el objeto de dar relevancia a la misma comunidad y a él en su carácter de autoridad local. Este nuevo título dado a las máximas autoridades civiles del Estado de Tlaxcala surgió a partir de una iniciativa del Congreso del Estado. A la actual oficina se le suele llamar "la presidencia" o incluso las personas mayores de San Felipe todavía la nombran "la agencia".

Requisitos para ser presidente de comunidad

De acuerdo a la opinión de los informantes, el único requisito indispensable para ocupar este cargo es el ser originario de San Felipe Cuauhtenco. La edad no representa un requisito a cumplir, sin embargo se espera que sea mayor de 20 años, al menos unos 22 ó 25 años como mínimo. En años anteriores se hablaba que el ser casado constituía otro requisito necesario, principalmente por el hecho de que para los usos y costumbres de esta comunidad el contar con pareja representa una especie de rito de pasaje hacia la ciudadanía, sin embargo en 2002 el entonces presidente de comunidad era soltero. Uno de los informantes refirió que este hecho provocó algunas diferencias e inconformidades, sin embargo fue la ciudadanía la que lo eligió. Es un hombre que, si bien no tiene pareja, ha desempeñado cargos y ha demostrado que trabaja para la

comunidad, o como un informante mencionó: "el ya se creó ese derecho porque ya hizo cargos".

Otro de los informantes comentó que si un joven tiene unos 30 años pero continúa refugiándose con su papá, no quiere cooperar, no quiere colaborar, no quiere hacer un cargo en la comunidad, no tiene derecho a ser presidente de comunidad, pero si trabaja para el pueblo y mantiene a sus padres, si tiene ese derecho.

Un informante mencionó que ahora para la ciudadanía es relevante el que el representante de su pueblo sea una persona preparada, para ellos este hecho resulta un requisito fundamental que les da seguridad pues consideran que "para los tiempos que estamos viviendo eso es muy importante". Los tres últimos presidentes han sido ingenieros y el electo en 2002 es enfermero.

Sin embargo, otra de las opiniones se basó en que los ciudadanos no buscan que sea una persona preparada, no importa si no tiene estudios de primaria o que tenga licenciatura, lo más importante es que sea colaborador, responsable y cuente con la simpatía de los demás. Otro señaló que el requisito más importante es que "no sea grillero", que trabaje por su comunidad y no traiga divisiones entre los vecinos del pueblo.

Los requisitos mencionados constituyen las preferencias de los ciudadanos, no están plasmados en ningún documento, sólo están en los usos y costumbres de este pueblo, y se manejan con flexibilidad de acuerdo a las circunstancias que surjan de su entorno.

Obligaciones y derechos del presidente de comunidad

El presidente de comunidad, como ya se ha mencionado, es elegido abiertamente por el propio pueblo, sin voto secreto alguno, y así son las expectativas que el pueblo construye en torno al desempeño de sus obligaciones. Los informantes mencionaron que el pueblo espera de su presidente de comunidad lo siguiente:

1. Disponibilidad completa para atender las necesidades de la ciudadanía,

2. Trabajar por el bienestar y la tranquilidad de la comunidad.
3. Vigilar el adecuado desempeño de las instituciones.
4. Coordinar que los diversos comités cumplan con sus obligaciones para que se ejecuten las obras como deben de ser y los servicios públicos funcionen adecuadamente.
5. Fungir como gestor ante las autoridades estatales para el cumplimiento y satisfacción de las necesidades de la población.
6. Atender los conflictos que surjan en la comunidad tanto de índole particular como social.
7. Estar al tanto de los programas gubernamentales de atención a zonas rurales, con el objeto de que se aprovechen oportunidades en beneficio de la comunidad.
8. Velar por la administración eficiente y equitativa del techo financiero otorgado a la comunidad.
9. Buscar otros apoyos financieros para la comunidad.
10. Realizar las tareas antes asignadas al juez de registro civil y juez de paz.

A partir de la gestión 1999 a 2001 se inició la asignación de una partida presupuestal para proporcionar un sueldo mensual al presidente. Anteriormente no percibían sueldo alguno porque se consideraba que había una obligación de prestar servicios a la comunidad, como aún sucede con otros cargos civiles y religiosos. "Ahora ya se pelean el querer ser presidentes de comunidad, pues al haber un salario resulta más atractivo, anteriormente uno tenía que descuidar su negocio y hasta salir perdiendo", comentó uno de los informantes.

Algunos piensan que el sueldo es como de once o quince mil pesos, de donde los presidentes de comunidad deben sacar para pagar sus gastos y cubrir su salario. Ellos tienen gastos administrativos como viáticos, papelería, gasolina para las patrullas que usan los policías, entre los más importantes. Uno de los últimos presidentes mencionó que su salario neto mensual era de unos \$5,000.00 pesos, el resto se destinaba para los gastos administrativos. A los informantes les parece justo que a los presidentes de comunidad se les pague un salario.

Antes, cuando se acercaban las elecciones, las personas se preocupaban pues temían quién sería la nueva autoridad pues en general los presidentes a veces perdían sus negocios y recursos económicos personales por dedicarse a sus funciones públicas. Un informante reveló que en 2002 el presidente de comunidad ya cuentaba con una secretaria y un secretario particular que le ayudaban a realizar sus funciones, pues él labora en la Secretaría de Salud del Estado y deja a estas dos personas al frente de la oficina. Mencionó que cuando él mismo era agente municipal debía trabajar mucho, su trabajo era constante, todo el día iban a buscarlo personas, ahora él está satisfecho por lo que hizo, aunque esto le valió que su negocio fuera descuidado y decayera. Los informantes comentaron que al pueblo no le importa que el presidente de comunidad tenga o no una ideología política determinada, o esté afiliado a un partido, lo importante es que cumpla con sus responsabilidades como es debido y trabaje por el progreso de la comunidad. Señalaron que de no hacerlo, el pueblo tiene el derecho de exigirselo, de presionarlo para que trabaje, y de hecho así lo hace hasta que corrige sus errores. Si sus fallas llegan a ser tan grandes, la comunidad puede quitarle el cargo. Al parecer esto ha llegado a ocurrir ya en dos ocasiones, una por finales de la década de 1940 y otra a finales de la de 1970. "Cuando alguien que nos parece que en verdad no trabaja, que no quiere colaborar por el bien común, nos parece que no sirve..." sostuvo un informante.

Los diez policías trabajan coordinados por el comandante y el sub-comandante, brindando apoyo al presidente de comunidad, salvaguardando el orden y la seguridad del pueblo, sin embargo no reciben entrenamiento. Cuentan con un uniforme, pero se menciona que no lo usan.

Los presidentes de comunidad, así como otros cargos civiles, tienen la obligación de rendir un informe de trabajo a la comunidad cuando termina su periodo, se informa sobre las actividades, los logros, los pendientes, las aportaciones por parte de la comunidad, los gastos realizados, y se entrega un inventario de bienes. De acuerdo a un informante, en 2003, el entonces presidente de

comunidad rindió por primera vez en la historia del pueblo, un informe general de las finanzas al terminar su primer año de su gobierno. Algunos opinan que esto se debe al hecho de que este funcionario ya maneja un presupuesto que le otorga el municipio, por lo que ya está obligado a rendir cuentas cada año a la comunidad. Anteriormente muchos agentes municipales no rendían cuentas, no había de qué informar pues muchas veces ellos terminaban poniendo dinero propio y sacrificaban negocios y familia por la comunidad. La reelección no está permitida en San Felipe. Ningún cargo civil puede ser ocupado dos veces por la misma persona, norma que siempre se ha cumplido.

Juez de Paz

Tradicionalmente en la misma junta general en la que era elegido el presidente, se elegía también al juez de paz quien lo apoyaba en el desempeño de sus funciones, atendiendo a la ciudadanía, supervisando todos los asuntos relacionados con los predios: deslindes, fraccionamiento, constancias de posesión, transferencias de propiedad de padres a hijos, y trabajando para la solución de todo tipo de conflictos, tanto individuales como en el ámbito comunitario. A partir de esa administración, el cargo de juez de paz fue eliminado y ahora debe desempeñarlo el propio presidente de comunidad. Se desconoce la razón por la que este cargo fue cancelado, sin embargo los informantes sostuvieron que fue decisión del Congreso, pero algunos creen que se debió a cuestiones presupuestales, al pagársele un salario al presidente se espera que éste saque el mayor provecho posible de él.

El presidente de comunidad debe entonces, a partir de enero de 2002, resolver los asuntos relacionados con los predios, además de actuar como mediador y dar solución a las contiendas y conflictos entre los individuos, del tipo que estos sean. Únicamente en aquellos casos en que la magnitud del problema o del daño ocasionado sea grande, como el caso de presencia de sangre, muerte o algún otro delito que perseguir, él debe turnar la situación al ministerio público de Santa Ana Chiautempan. Mientras el

conflicto sea verbal o las consecuencias menores, el caso se vuelve de su competencia. Él tiene la capacidad para citar a los contendientes y fungir como intermediario para la solución de la disputa y, en su caso, sancionar al culpable o culpables a través del pago de una multa que generalmente es en especie, como la donación de algunos bultos de cemento a la comunidad. Al presidente de comunidad se le libera de responsabilidades frente a conflictos mayores porque se considera que ni está capacitado ni autorizado para resolverlos.

Registro Civil

Antiguamente era común que las personas se trasladaran a Confla a realizar los trámites relacionados con el registro civil. El registro de un nacimiento, un matrimonio o el trámite de cualquier acta, todo tipo de registro debía efectuarse directamente en la cabecera municipal.

A principios de 1960, algunas autoridades comunitarias conscientes de la necesidad de facilitar a los ciudadanos la realización de estos trámites, solicitaron ante el municipio se otorgara al pueblo un registro civil auxiliar con sede en la misma comunidad. Se hicieron las gestiones necesarias hasta que finalmente se logró establecer un registro civil en San Felipe, cuya administración, desde entonces, quedó a cargo del entonces llamado agente municipal, quien pasó a desempeñar también el cargo de juez del registro civil.

Sin embargo, para el año de 1988, el entonces agente municipal saliente, al haber constatado la creciente demanda en la atención de los asuntos civiles, la gran responsabilidad que implicaba el desempeñar ambas tareas, y el deseo de dar a la ciudadanía la atención que se merecía, propuso que el día de las elecciones se nombrara también a otra persona para que fungiera, a partir del año siguiente, como oficial del registro civil y así auxiliar en esta tarea al agente municipal. Su propuesta fue aprobada por los ciudadanos del pueblo, así como por las autoridades municipales, se elaboró el acta correspondiente y a partir de entonces ambos cargos se desempeñaron desde la misma oficina comunitaria y eran nombrados

en la misma asamblea. El entonces agente municipal comentó que esta innovación tuvo el propósito de volver al registro civil una institución pública más eficiente que pudiera incluso proporcionar este servicio a otros pueblos cercanos de la misma forma como se realizaba en Contla.

Pero, a partir del año de 2002, el panorama del registro civil cambió, por diversos motivos no especificados, tal vez también por asuntos de índole presupuestal como algunos ciudadanos han sugerido, la responsabilidad del registro civil quedó nuevamente a cargo del presidente de comunidad, eliminándose por lo tanto el apoyo del oficial del registro civil, lo que ha acrecentado en gran medida las responsabilidades del presidente de comunidad. Uno de los informantes refirió que frecuentemente vienen personas de pueblos cercanos al registro civil de San Felipe para llevar a cabo trámites, en lugar de acudir a Contla o a Santa Ana Chiautempan pues afirman "aquí es más barato".

Otros cargos civiles: los comités

En San Felipe Cuauhtenco existen otros cargos civiles que apoyan de manera integral al presidente de comunidad, organizando lo relativo a los trabajos comunales o *muquitatos*, término náhuatl de origen prehispánico. Dichos cargos no son otorgados de manera simultánea a la elección del presidente de comunidad y su gabinete, sino que su elección se lleva a cabo en fechas distintas en diferentes momentos cada dos años, tal es el caso de los jefes de comités y su equipo de trabajo, constituido por presidente, secretario, tesorero y vocales.

En el pueblo encontramos ocho diferentes comités integrados por vecinos, que son variables en número de acuerdo a las necesidades, quienes tienen asignada la ejecución y supervisión de las diversas tareas comunitarias, tales como:

1) Comité de agua potable; 2) Comité del Centro de Salud; 3) Comité de la Honorable junta patriótica; 4) Comité de drenaje; 5) Comité de obras; 6) Comité de Patronato de Feria; 7) Comité de caminos; y 8) Comité comunitario.

Estos cargos son asignados por la misma comunidad durante la asamblea comunitaria que se lleva a cabo para tal efecto y en la que de manera similar a la elección del presidente de comunidad, el voto se expresa abiertamente y de manera voluntaria. Los votantes confían que los ciudadanos que ocupen los cargos, los desempeñen de manera responsable y comprometida. Un jefe de familia expresó: "Todas las comisiones que formamos aquí el pueblo es para vigilar y defender los intereses del pueblo, más no disponer de sus intereses".

No está permitida la reelección a las jefaturas de los comités, sin embargo una persona puede estar al frente de otro comité durante un nuevo periodo, pero nunca dentro del mismo, lo que permite que un número mayor de individuos desempeñen en el tiempo diferentes funciones de gobierno.

Requisitos para votar. Voto de las mujeres y los jóvenes

Generalmente son los hombres, los jefes de cada grupo doméstico, quienes asisten a las asambleas y emiten su voto. Los jóvenes, aunque hayan alcanzado los 18 años que representa por ley la mayoría de edad en nuestro país, y por lo tanto con derecho a votar, no pueden participar en las elecciones en San Felipe, a menos que estén casados o se hayan "juntado" con pareja. Lo anterior tiene su base en el hecho de que si no cuenta con mujer, todavía no es ciudadano, no coopera con la comunidad, no da aportaciones económicas ni realiza faena, todavía es hijo de familia y depende de sus padres, lo que equivale a nivel comunidad que aún no tiene voz ni voto, aunque tenga la edad que tenga. Esto representa un rasgo más de la permanencia de los usos y costumbres en San Felipe.

Las mujeres pueden acudir a las asambleas comunitarias, pueden participar, emitir sus opiniones e incluso votar, sin embargo esto no es frecuente, ellas todavía participan muy poco, aunque su presencia va paulatinamente en aumento. En la última asamblea para nombrar presidente de comunidad un informante expresó que acudieron unas 10 ó 15 mujeres. Antes del inicio de la década de

1990 nunca se vela a una mujer en una asamblea, hoy en día sí. Un informante comentó que tal vez pareciera que los hombres las menosprecian, sin embargo la realidad es que ellas prefieren no votar pues no conocen bien a los candidatos, han tenido poco trato con ellos, a diferencia de los hombres, todas se conocen entre sí y han podido constatar su forma de trabajar y de colaborar con la comunidad. Otro de los informantes expresó que esto está cambiando, que ya se ve presencia de mujeres en las juntas generales del pueblo y considera que cada vez habrá más. Otro de ellos mencionó que todavía no se toma en cuenta ni el voto ni la opinión de las mujeres sobre los asuntos de la comunidad.

Partidos políticos

De acuerdo con los informantes, no todas las comunidades del estado de Tlaxcala continúan rigiéndose por sus usos y costumbres en lo que respecta a las elecciones, como en San Felipe. Por el contrario, en algunas de ellas han surgido muchos cambios como es la aparición de partidos políticos que proponen a sus candidatos y llevan a cabo campañas electorales. Los habitantes de otras secciones ya acuden a las urnas a votar. Esto, de acuerdo a su opinión, es un reflejo de que la conciencia política está creciendo, sin embargo este fenómeno no está siendo siempre positivo pues ha propiciado la formación de facciones que en ocasiones han provocado conflictos al interior de los pueblos. Él siente que la presencia de partidos políticos confunde a los ciudadanos, pues ellos saben que los candidatos prometen muchas cosas y a la hora de que son elegidos, no cumplen con lo que han ofrecido. Las personas no ven cambios en su modo de vida. *"Los gobernantes tal vez tengan buenas intenciones pero sus colaboradores no los dejan trabajar y sacan provecho del puesto"*. Esta situación es percibida por los ciudadanos de San Felipe al interior del Gobierno del Estado.

En San Felipe, de acuerdo a este mismo informante, ya se perciben algunas afiliaciones políticas pero sin alterar la armonía del pueblo, sólo algunas inconformidades que se resuelven, sin una

transformación aparente en la actual dinámica de las elecciones, y sin ninguna interferencia en el desempeño del actual presidente. Él mencionó: "Tal vez haya facciones, como usted dice, que se reflejen en las elecciones, pero pasando éstas todo el mundo se dedica a trabajar, a realizar sus respectivas faenas, no son radicales, en ellos lo primero es la armonía y la paz, no las ideologías políticas".

En una ocasión allá por 1988 un grupo de personas partidarias de PRD (Partido de la Revolución Democrática) llegó al pueblo tratando de convencer a algunos que se propusieran candidatos y se hicieran campañas políticas, además de que se modificara la forma de elegir al presidente, pero como lo anterior representaba no respetar los usos y costumbres, el pueblo no aceptó, los ciudadanos rechazaron toda propuesta de cambio a sus tradiciones.

Otro informante manifestó que él prefería que las elecciones se hicieran como en San Felipe, que no se usen boletas electorales ni haya personas que hagan labores proselitistas que lleguen a quererlos convencer de que voten por unos u otros, a él le gusta que esto siempre haya sido así. Y expresó: "Aquí decimos que somos más democráticos porque aquí no hay de que invitamos a cierta cantidad de gente para que venga a estar de mi parte o de que venga a votar por alguien. Aquí no hay nada de eso... Yo deseo que nunca llegue eso... que no nos cambien la ideología de nuestro pueblo".

Los ciudadanos de San Felipe reconocen que son muy libres para elegir a sus autoridades, sea estas las que sean, el pueblo libre y abiertamente los elige, sin imposiciones, si la mayoría lo acepta, ese es el que gobierna: "aquí nadie trata de convencer a nadie, es la voluntad de todos".

Sin embargo, una muestra de que la mentalidad de los ciudadanos de San Felipe está cambiando se constata en lo narrado por el anterior presidente de comunidad, llamado entonces presidente municipal auxiliar, quien relató que en las últimas elecciones algunos hombres sugirieron que los tres candidatos ya propuestos pasaran al frente y explicaran sus planes de gobierno y lo que pensaban hacer si resultaban electos. El presidente saliente

les respondió que ese no era el procedimiento acostumbrado, que si lo querían hacer de esa manera lo debían expresar con anticipación para poder organizarlo de otra forma, no el mismo día de las elecciones. Este ex presidente considera que este es el inicio de un cambio en la forma en que se llevarán a cabo las elecciones próximamente. Les pidió a los asistentes que mientras el pueblo se rija por sus usos y costumbres, el desarrollo del proceso electoral seguirá como es tradición llevarlo a cabo. De otra forma, será necesario que se propongan los candidatos con anticipación y se registren ante la cabecera municipal de Juan Cuamatzi cuando sean las votaciones por el presidente municipal, entonces sí, lleven a cabo sus propias labores proselitistas y de propaganda, presenten programas y planes. Este informante estuvo de acuerdo que esto llevará en algún tiempo corto a la adhesión de partidos políticos. Aceptó que ya hay presencia de PRI (Partido Revolucionario Institucional) y PRD (Partido de la Revolución Democrática) en la comunidad, pero todavía no se elige de esa manera, aunque se perciben ya ciertos cambios. Él teme que esta adhesión provoque disputas al interior de la comunidad.

Conclusiones

Los testimonios ofrecidos por algunos habitantes de San Felipe Cuauhtenco sobre el proceso por el que ellos eligen a sus autoridades pone de relieve a una comunidad tradicional que comparte y participa de una ideología política común entre sus miembros, y en la que la elección libre, abierta, espontánea y sin intromisión externa aparente, representa el núcleo de su participación ciudadana y la vigencia de su autonomía como pueblo.

Cada uno de los elementos del proceso de elección constituye rasgos fundamentales que continuamente refuerzan y dan vida a la regla cultural de los usos y costumbres de esta comunidad de origen nahua.

Sin embargo, ninguna sociedad ni grupo social se encuentra estático ni ajeno a los cambios que experimenta su entorno, sino que sufre transformaciones producto del contacto cultural con

otros pueblos y con la sociedad mayor en la que se encuentra inmerso. Este es un proceso lento que comienza a inquietar a los vecinos de la comunidad quienes probablemente, sin siquiera percibirlo, inician sus primeros pasos hacia una transformación en su vida política, reinterpretando sus viejas formas tradicionales dentro de un nuevo esquema que sería deseable no provocara conflictos profundos.

Mientras tanto, los habitantes de este pueblo de La Malinche perviven y guardan en sus mentes los elementos culturales que han aprendido de sus padres y transmitido a sus hijos por generaciones y que les ha permitido construir una identidad de grupo conservada por sus miembros a lo largo de la historia de San Felipe.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo 1991 (1953) "Referencia Histórica". En Formas de Gobierno Indígena. Obra antropológica IV. México, FCE.
- BONFIL BATALLA, Guillermo 1987 México Profundo. México Editorial Grijalbo
- DAVINSON PACHECO, Guillermo 2002 La actividad textil en un pueblo nahua de la Malinche. CUSO
- DAVINSON PACHECO, Guillermo y María ORELLANA 2001 Reporte de Trabajo en San Felipe Cuauhtenco. Universidad Iberoamericana, México

La reciprocidad como mecanismo normativo y de control social, en un pueblo náhuatl de La Malinche del estado de Tlaxcala en México

*Julio Tereucan**

Introducción

La literatura antropológica, desde sus tempranas monografías clásicas, ha descrito variados sistemas de regulación y solución de conflictos en pueblos y culturas indígenas; algunos de estos son mecanismos explícitos que forman parte del derecho consuetudinario, incluidos a veces en legislaciones actuales, y otros son mecanismos de cohesión y coerción que se encuentran más enraizados en la cultura y en la organización social, pero que de igual forma infringen un carácter regulatorio en las dinámicas sociales, económicas y políticas. Es en éste último aspecto donde el presente artículo se centra, es decir, analizar el tema de la reciprocidad en un pueblo náhuatl de México desde dos ámbitos complementarios; por un lado, examinar los sistemas normativos como construcciones culturales y, por otro, la eficacia de la reciprocidad como mecanismo de control social y regulación social.

Es importante señalar que estudiar el concepto de reciprocidad desde la teoría antropológica social resulta de interés por dos razones fundamentales: una, porque como estrategia metodológica puede proporcionar una gran capacidad explicativa e interpretativa y, dos, porque permite el acceso a algunas implicaciones de carácter ético, moral e ideológicos presentes en la reciprocidad, permitiendo acceder a las formas materiales de organización y regulación de la vida social humana.

* Profesor del Departamento de Trabajo Social de la Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

El contexto etnográfico de estudio es el pueblo de Cuaxinca, del náhuatl *Cuaxima* —lugar donde se extrae madera—, ubicado a 2.420 m.s.n.m., perteneciente administrativamente a la tercera sección del pueblo de San Luis Teolocholco y en la organización religiosa al barrio de Contla, en el estado de Tlaxcala, México. Los componentes analíticos de discusión, son producto del trabajo de campo realizado por el autor en los años 2001 y 2002 en el pueblo de Cuaxinca como parte de la tesis de Maestría en Antropología Social.

Demográficamente, Cuaxinca está conformado por 350 personas agrupadas en 80 grupos domésticos. Sus actividades económicas principales son la agricultura de subsistencia —siendo el maíz el producto principal del cultivo, combinado con frijoles y calabazas—, trabajos como obreros en fábricas localizadas en el cordón industrial de La Malinche y una actividad menor dada por la ganadería y la crianza de aves de corral.

La organización socio-política del pueblo es una Presidencia Auxiliar Municipal, tres organizaciones vinculadas a la escuela, al agua potable y obras, además de dos clubes deportivos. En lo referente a lo religioso, territorialmente pertenecen al barrio de Contla y cuentan con dos mayordomías propias del lugar, de la Santa Cruz y de la Virgen de Guadalupe.

Contexto de expresión de la reciprocidad en Cuaxinca

Entender el tema de la reciprocidad o "ayudas" en el contexto de las familias de Cuaxinca, pasa también por examinar la dinámica de organización social existente en el pueblo, dado que influirá directamente en los mecanismos de relación de las personas y familias dentro del pueblo. A partir de los datos de campo, las características de la estructura familiar de Cuaxinca permite identificar elementos comunes descritos en la bibliografía mesoamericana y que David Robichaux (2002:19) denomina patrilinea limitada localizada, caracterizándose ésta por: la

residencia virilocal inicial de la pareja, el papel especial asignado al ultimogénito varón (*xocoyote*) en el cuidado de sus padres ancianos y en la herencia de la casa paterna, un privilegio masculino en la herencia de la tierra y la presencia de casas contiguas encabezadas preponderantemente por varones emparentados por el lazo patrilineal.

Estos elementos constituyen el marco para la materialización de los mecanismos de reciprocidad e intercambio entre los grupos domésticos, siendo necesario incorporar además dos elementos analíticos fundamentales: la estructura del pueblo y la importancia del parentesco en la dinámica de las familias. En lo primero, Cuaxinca es un pueblo en que predominan dos familias (Rodríguez y Morales) que marcan las relaciones existentes y al ser demográficamente pequeño esto adquiere una connotación especial; así también, al pertenecer a instancias territoriales y funcionales más grandes como el barrio de Contla y el Pueblo de San Luis Teolocholco, permite que las familias se inserten en una estructura de funcionamiento mucho más amplia, que conlleva "compromisos"⁴⁷ diversos a nivel de familias o de carácter comunitario.

El ámbito referido al parentesco, entendido como "las relaciones basadas o modeladas sobre una conexión culturalmente reconocida entre padres e hijos y extendida a hermanos a través de los padres o más parientes distantes" (Kissing 1975:150), adquiere un papel fundamental en la materialización de la reciprocidad en Cuaxinca, pues son éstos los que participan y deben participar en las redes de apoyo existentes; situación que es constatada en contextos de estudios diversos por autores como Good (2003: 1-12), quien señala que "... en las relaciones de parentesco y compadrazgo, los nahuas siempre distinguen entre las personas con quienes mantienen relaciones de ayuda recíprocas mencionando frases como "él es mi hermano y me quiere mucho", para señalar que dentro de la relación de parentesco o compadrazgo se brindan

⁴⁷ Término utilizado preferentemente para designar a cualquier evento familiar o comunitario donde se precisa la ayuda y apoyo de los parientes y amigos para su desarrollo.

apoyo mutuo..." Similar postura expresa Monaghan (1995) al describir las acciones de reciprocidades en la Mixteca de Oaxaca, Yan (1996) en su estudio sobre el flujo de los dones en pueblos de China y Alberti y Mayer (1974:16) en el Perú, señalando estos últimos que "el parentesco representa el sistema regulador de la organización de la reciprocidad. Dentro de él es necesario distinguir entre parientes cercanos y lejanos. Entre los primeros la reciprocidad en las relaciones de producción y distribución es generalizada, mientras que en los segundos es más específica".

El parentesco distinguible en Cuaxinca es el consanguíneo, por afinidad y ritual, los cuales en la práctica adquirirán diferentes dimensiones. Dentro del primero, está la clasificación de parientes directos o cercanos, siendo éstos en una línea ascendente a ego sus padres, los hermanos de sus padres y sus abuelos (si están vivos). En la misma generación a sus hermanos y primos y, en línea descendente a sus hijos, los hijos de sus hermanos y hermanas y nietos. Asimismo, aunque no en la misma importancia, están los parientes lejanos, con los cuales el vínculo genealógico ya no es directo y aunque se mantenga el apellido, igual se seguirá considerando socialmente distante de la familia. Lo anterior no significa que no se pueda tener una relación social estrecha con ellos, pero no serán los actores primordiales a considerar en una acción de reciprocidad e intercambio. Igual situación son los parientes y los parientes por afinidad dentro del pueblo; los primeros incluyen a ciertos individuos con los cuales existe un vínculo de descendencia, pero donde el apellido patrilateral ha desaparecido; y los segundos, son los parientes que se generan via matrimonio a través de la familia de la esposa, vale decir, suegros, cuñados, entre otros.

Es importante también considerar la configuración del pueblo, ya que al ser pocos grupos familiares los vínculos de parentesco son muchos, por ello en las redes aparecen con mayor preponderancia los parientes cercanos, pero no quiere decir que si existiera una mayor variedad de familias troncales en el pueblo la condición cambiaría, quizás sí en términos de mayor nivel de

participación de no parientes, pero considero que seguiría manifestándose la condición de que los primeros reclutados en las redes de reciprocidad serían precisamente los parientes más directos.

Un tercer ámbito del parentesco es el ritual o compadrazgo, que constituye uno de los mecanismos de establecer o afianzar relaciones sociales entre grupos domésticos, existiendo siempre la condición de "confianza" al solicitar la responsabilidad y de "respeto" para el mantenimiento de la relación dado el vínculo que los une. Al analizar la importancia del compadrazgo en las relaciones entre los grupos domésticos existen tres aspectos que son significativos en su contenido. Por un lado, está el aspecto ritual-ceremonial de lo que implican ciertos sacramentos como el bautismo, boda, confirmación y comunión. Por otro lado, el compadrazgo representa un mecanismo de establecer nuevas relaciones sociales con grupos domésticos con los cuales no se tienen vínculos de parentesco o cercanía de residencia y un tercer elemento involucrado es la utilidad del mismo, ya que el compadrazgo representa una forma de disminuir costos importantes en un compromiso, como por ejemplo, la boda. De ahí que se elijan tantos tipos de padrinos (velación, videos, música, pastel, etcétera). Este tipo de reciprocidad es diferente a las ayudas, pero no menos importante en los ámbitos económicos y culturales de los grupos domésticos de Cuaxinca.

Este componente utilitario de alguna medida es mencionado por los informantes, quienes señalan "... en Cuaxinca todos nos llamamos como compadres, ya que de esa forma podemos contar con ayuda cuando la necesitamos...". Lo anterior es claro en términos de costos de una boda, pues un conjunto de música cobrará en promedio \$15,000, un conjunto de maracas \$5,000, un pastel de boda \$4,500, etcétera. Estos costos, si no contarse con padrinos, deberán ser asumidos por los padres del novio en conjunto con el novio y sus hermanos.

En este contexto, los momentos o acontecimientos en que las relaciones de reciprocidad o de ayuda se manifiestan corresponden principalmente a eventos de orden familiar o religioso-comunitario.

Dentro de los primeros se encuentran todos aquellos referidos al ciclo de vida y sacramental de los individuos como: bautizos, confirmación, primera comunión, XV años, salidas de la escuela en distintos ciclos, boda, muerte, enfermedad. Dentro de los de carácter más religioso-comunitario se encuentran las mayordomías, sean éstas en Cuaxinca, en el barrio de Confla o en el pueblo de San Luis Teolochoico. En todos estos momentos, los individuos requerirán de dos ámbitos de colaboración, una dada por bienes determinados y otra por servicios que se traduce en determinados tiempos de trabajo a favor de quien lo requiere.

Reciprocidad como mecanismo normativo y de control y regulación de la dinámica de Cuaxinca

El argumento principal de Mauss, de acuerdo a Weinreb, Madhavan y Stern (1998), se apoya en el hecho que hay elementos simbólicos en el intercambio de dones que son al menos tan importantes en valor como en el intercambio económico. El argumento de Mauss es que el dar puede ser visto como una ceremonia social normativa que tiene significado y sustancia en la noción de comunidad. Así, una de las funciones primarias es la construcción y/o manutención de redes de relaciones sociales, y una función secundaria es dar a cada participante o grupo que está involucrado en el intercambio una moral y, en algunos casos, incentivo económico para mantener las relaciones. De hecho, la idea de que los dones, tomados como relaciones sociales, pueden ser usados para construir o mantener estas relaciones, queda bien con la noción de simbólico y otros elementos no económicos en el intercambio económico.

El postulado de Mauss se condice con lo que el Edward Ross (1908, citado por Quintero, 2005) llamó control social, definido como la influencia que surge directamente de los contactos y relaciones entre las personas y por la cual se presiona, de una manera racional o irracional, sobre los individuos, para que se comporten conforme a lo que la sociedad o el grupo espera de ellos. En este sentido, toda cultura genera un sistema de reglas y normas

de funcionamiento regulados a través de contratos sociales, leyes, actividades ritualizadas y formas de interacción social y económica que tiene como objetivo adecuar la conducta de los individuos. La reciprocidad es uno de estos sistemas culturales que de acuerdo a Gouldner (1960) genera una norma universal, en el sentido que existe en todas las culturas, aunque adquiere formas específicas en términos de funciones, pero siempre insertas dentro de un sistema de valores que la sociedad construye para regular las dinámicas sociales y establecer mecanismos de control social.

Estas pautas de control pueden ser fijadas por un colectivo mayor de personas o un número pequeño de individuos, dependiendo de la estructura organizacional existente; en el caso de Cuaxinca, esto puede ser visto desde procesos internos y desde mecanismos externos al espacio comunitario, en estos últimos se ubican las prerrogativas de las fiestas religiosas católicas, que también condicionan las formas de conducta social y su institucionalización le otorga un carácter mucho más coercitivo en el actuar de las familias, ya que necesariamente deberán pasar durante su ciclo de vida por diferentes cargos y cumplir obligaciones anuales por el hecho de formar parte de una comunidad; por lo tanto, el control social también implica formas establecidas para ser reconocido como ciudadano, término que se usa en Cuaxinca para designar a las personas que forman una pareja y por tanto adquieren derechos y obligaciones en el marco del pueblo.

De acuerdo a Quintero (2005), el control social posee dos características particulares: la primera es su naturalidad, esto es, marca su existencia en una amplia gama de mitos y relatos históricos que lo legitiman, así las reglas y normas sociales son casi inobjetables, lo cual abarca desde las formas de parentesco y filiación hasta la producción de bienes materiales. La segunda característica proviene de la primera y es la capacidad de hacerse inobjetables, pues el orden social es percibido como la forma más lógica y racional de existencia y, por tanto, las posibilidades de objetarlo son restringidas; en este sentido, las reglas tienen eficacia porque a las personas que son aplicables creen que son correctas.

A partir de ello se infiere un sentido de coerción que atraviesa al conjunto de la vida social organizada y que crea las normas sociales necesarias para armar una estructura de funcionamiento. Lo anterior no implica que no se cuestionen las prácticas, pero también es necesario señalar que existe un sistema de funcionamiento que es transmitido culturalmente desde la infancia y que instruye a los individuos a su cumplimiento, pues el no hacerlo conlleva un cierto castigo o sanción social o moral que afecta a la vida de las personas en sociedad, sobre todo en espacios como Cuaxinca donde las formas de interrelación directa son delimitadas preferentemente a los vínculos de parentesco.

Dentro de este proceso normativo de la reciprocidad, en los grupos familiares de Cuaxinca intervienen tres componentes: *Dar recibir devolver*. Este significado circular implica que para iniciar una relación de reciprocidad debe mediar una invitación a participar en un determinado evento o "compromiso". Para iniciar la relación, el grupo doméstico da o ayuda con ciertos bienes y/o servicios, lo que implica también que la otra persona contrae una deuda que deberá retribuir en algún momento para quedar saldada.

En el intermedio hay un componente importante que es el *recibir*; es decir, cuando un grupo doméstico da una determinada ayuda, ésta no puede ser rechazada, pues constituye la conducta esperada del donante. Toda ayuda en bienes y/o servicios involucra también la acción de *devolver*. El devolver implica entregar a otro grupo doméstico con el que existe una deuda, al menos la misma cantidad de bienes y/o servicios y del mismo tipo o un sustituto permitido, llevando implícito en este acto la continuidad de la relación social.

Marshall Sahlins (1977:172), analizando a Mauss, expresa que éste entendió el intercambio tal como se presenta en la experiencia, es decir, fragmentado en los actos individuales de dar, recibir y retribuir y, por ende, lo consideró en partes en vez de tomarlo como un principio unificado e integral; este punto de Sahlins es relevante, ya que la acción de reciprocidad—de acuerdo a los datos de campo en Cuaxinca— se presenta como un todo integrado que

involucra un conjunto de deberes y derechos articulados en un esquema cultural de acción que no requiere explicación, sino que se da por conocido por parte de los grupos que entran en la dinámica de las ayudas reciproca; por lo tanto, existe la confianza en que se ejecutará en el marco de dichas normas y prácticas. Sahlins (1977:175-179) también señala que el énfasis principal en el cumplimiento de la obligación en la reciprocidad reside en las sanciones sociales como ser: relaciones económicas útiles, la conservación del prestigio y del poder. Lo rescatado por Sahlins es concordante con los aspectos observados en Cuaxinca, ya que las relaciones de ayuda en el pueblo son en sí un sistema contractual entre las partes. En dicho sistema los principios de confianza y respeto son los mecanismos que regulan el cumplimiento de la reciprocidad y su trasgresión conllevaría algún tipo de sanción social, moral o económica.

La necesaria participación de los miembros de la comunidad en redes de apoyo constituye un imperativo necesario para el buen funcionamiento de la dinámica social y la liberalización de conflictos entre familias; por tanto, la reciprocidad constituye un mecanismo de regular las relaciones al actuar como un mecanismo normativo y de control social entre los grupos familiares de Cuaxinca que obliga a la personas a vincularse a redes, ya que constituye una forma de obtener seguridad social y económica, pero al mismo tiempo implica aceptar las normas asociadas a la reciprocidad. A lo anterior se agrega la manutención y el reconocimiento de las relaciones de parentesco, ya que solamente el seguir una línea consanguínea no es suficiente para el reconocerse como parientes en todo su significado, sino que debe estar inserto también en relaciones de cooperación que se manifiestan en eventos importantes de los grupos domésticos, donde no solamente importa lo material, sino también el mostrarse como familia, como en el caso de una boda, donde la participación de los parientes directos de ambas familias es relevante en el desarrollo del compromiso.

Ahora bien, del análisis situacional en el trabajo de campo surgen formas concretas de materializar la reciprocidad y cómo

actúa el marco normativo y de control social, muchas veces expresado en situaciones de cotidianidad, pero que sin duda son relevantes cuando se trata de personas y familias que conviven en un mismo espacio y que están unidos por lazos más fuertes que la residencia. En este sentido, algunos elementos del trabajo de campo que a continuación se describen permiten ilustrar tanto la expresión de las ayudas como los mecanismos normativos y de control social existente, diferenciándose esto sólo para fines descriptivos en dos ámbitos: (A) relación diádica entre grupos de parientes y (B) relación de las familias con la comunidad.

A) La dinámica de funcionamiento organizada del pueblo hace que los grupos familiares se vean obligados a ser parte de las redes de reciprocidad existentes y, por lo tanto, cumplir las normas sobre las cuales ésta se fundamenta. Lo contrario, es decir, la no participación o participación no acorde a las formas establecidas hace que éstos reciban una sanción social o moral que tienen diferentes expresiones, como se ilustran en los casos siguientes: una de las mujeres del pueblo, cuando era invitada a participar de determinados compromisos como bodas, comuniones, etcétera, siempre colaboraba con ayudas en bienes, pero nunca iba a apoyar a las familias con trabajo y rara vez asistía a estas invitaciones. Cuando se casó su hija invitó, como es costumbre, a sus parientes y amigos cercanos del pueblo, los cuales fueron a dejar sus colaboraciones para la boda, pero casi nadie fue a ayudar en los preparativos, la señora, muy afligida, debió pagar una cantidad de dinero importante a mujeres de otros pueblos para que fuesen a apoyar con el trabajo. Frente a esta situación, algunas mujeres expresaron:

... el pueblo la castigó porque ella no cumplió con las reglas que hay acá, entre nosotros tenemos que apoyarnos, porque sobre todo cuando se casan las hijas, es mucho el dinero que se necesita y hay mucho trabajo, además uno debe estar bien con la familia para que así la ayuden a uno... como ella no lo hacía, la gente le respondió de la misma forma, pero ahora ella ha cambiado y cuando la invitan va a trabajar también...

Otra situación en este sentido fue lo observado en la celebración de una mayordomía. Al Mayordomo saliente le corresponde dar el

desayuno, pero en esta ocasión prácticamente la gente del pueblo no fue a la casa del Mayordomo. Al consultar el motivo algunas personas del pueblo señalaron que:

... la familia del mayordomo casi no participa con nosotros, solamente lo hace con algunos de sus parientes, por eso la gente no fue a su casa, y no importa que se enojen porque ellos saben porque la gente no fue al desayuno, pero es diferente a la comida que dio el Mayordomo entrante, ya que ellos si ayudan cuando los invitan, tienen hartos parientes en Cuaxinca y por eso casi no les alcanzá el mole por la gran cantidad de personas que vinieron...

Los principios señalados por Mauss (1971) de dar, recibir y devolver, son importantes en la dinámica de la reciprocidad en Cuaxinca, pero en este proceso circular también interviene otro principio normativo que es la equivalencia, es decir, lo que se da y se recibe debe ser, al menos, lo mismo en cantidad y calidad. Este principio normativo aparte de una retribución justa por lo recibido, encierra otros elementos significativos en la relación, esto es: si la persona devolvió más de lo dado, implica que el vínculo existente entre las partes continúa; si se devolvió lo mismo, se queda en situación de incertidumbre, pero las relaciones no son quebrantadas; si se recibe menos de lo que se dio, implica que la relación social se da por terminada, a no ser que medie una explicación y una reparación posterior; y de igual forma, si no se devuelve lo dado, definitivamente el lazo se rompe.

Lo anterior implica que la reciprocidad norma y controla, a través de sus reglas, la dinámica de relaciones sociales existentes en Cuaxinca, por lo tanto, las personas deben cumplir con éstas para lo cual cuando se inicia la relación, las partes dan por entendido que cada uno conoce la forma de funcionamiento, pues ello obedece a cuestiones culturales que no precisan ser explicadas, sino que las personas lo aprenden desde niños en sus casas, porque siempre se ha funcionado así.

B) Los conceptos, formas y procesos revisados forman parte de la ideología de la reciprocidad, de acuerdo a los cuales los individuos actúan y juzgan las acciones de los otros. Pero también

existen niveles más allá de la acción dual de dos grupos domésticos donde el marco de la comunidad pasará a ser uno de los ejes en el cual la reciprocidad se manifieste. Ello implica que las acciones de ayudas en bienes y/o servicios se mantienen en los planos de una relación diádica, pero el significado del alcance es más en el ámbito comunitario.

En teoría, en Cuaxinca todas las personas deben prestar un servicio en algún momento de su vida a la comunidad y quizás el primero de estos servicios es la participación en las mayordomías.⁴⁸ En dicha participación existe una escala de rangos a través de la cual deben pasar los individuos, lo cual en secuencia sería: devotado de mayordomías y Mayordomo de mayordomías en Cuaxinca, devotado y mayordomo de imágenes rotatorias que existen a nivel del barrio de Conila y San Luis Teolocholco, devotado de mayordomía del barrio de Conila, Mayordomo del barrio de Conila, Fiscalía en el ámbito de San Luis Teolocholco.

Uno de los elementos de concordancia en la participación en el sistema de cargos religiosos y la justificación del mismo con un fuerte gasto económico ha sido el prestigio que conlleva (ver Cancian 1976, Smith 1981) para la persona que desempeña el cargo. En Cuaxinca hay dos mayordomías (de la Santa Cruz y de la Virgen de Guadalupe) y dado lo reducido del número de grupos familiares, el paso como parte de ellos en las categorías de devotados o mayordomos es una condición casi ineludible. En este sentido, para algunos informantes, la organización de la mayordomía no es tan sólo cumplir una función en el pueblo, sino también el darse a conocer a nivel de pueblo de San Luis Teolocholco y, en ese sentido, la persona también adquiere prestigio y poder frente a determinadas situaciones. Por otro lado, el hecho manifestado por las personas de que *se debe hacer lo mismo que hicieron los anteriores en los cargos*, está indicando también la existencia de una reciprocidad, donde, más que el gasto a realizar, es importante la norma de servicio a la comunidad, la cual de por sí indica ciertas

⁴⁸ Fiesta realizada a un santo, siendo ellas de carácter local en un barrio y/o a nivel de pueblo en su conjunto.

pautas que se deben cumplir y que no son explícitas, pero sí conocidas por todos porque son parte de la estructura cultural.

También existen otros mecanismos comunitarios que operan en base a la reciprocidad como *ser tequitlatos* (del náhuatl *tequitl*: trabajo y *tlato*: hablar). Se trata de trabajos comunitarios donde un miembro de cada uno de los matrimonios participa en los trabajos del pueblo y su no concurrencia involucra una multa equivalente al pago de la jornada de una persona en el trabajo u otra indicada por el comandante, que es quien dirige las acciones. Así también el Mayordomo del Barrio puede citar a trabajos comunitarios, lo que se llamaba *Tequios de Barrio*, siendo también obligatorios y en reciprocidad el mayordomo debe dar la comida y el pulque a las personas.

Ahora bien, la acción de la reciprocidad en los dos ámbitos compartes, entre otras, una característica esencial, todas ellas se encuentran formalizadas a nivel del pueblo, es decir, existen como estructura de funcionamiento de los grupos familiares y, por ende, los principios de la reciprocidad los encontramos no solamente en los eventos del ciclo de vida de las personas o de los grupos familiares, sino que también forma parte de la dinámica política y económica en Cuaxinca. Esto no implica que la reciprocidad sea el motor o el eje central que hace funcionar a las familias y a la comunidad, sino que es uno de los elementos presentes en la cultura y en la tradición de las familias del pueblo que hace que adquiera un rol sustancial en la práctica de éstas, utilizando ámbitos como el parentesco, las condiciones de residencia, la historia de las familias y los vínculos externos que se generan para establecer modos de actuación. Dentro de ello, la formalización de estas prácticas es relevante para el funcionamiento del pueblo, como señala Bloch (1987, citado por Bell 2002), la formalización no sólo produce y mantiene la tradición, simultáneamente produce una forma de autoridad enraizada en el pasado y donde la eficacia de la formalización es debido al hecho que produce una forma intangible de poder; entendiéndose poder en el sentido de Foucault (1980, citado por Bell 2002), es decir, las relaciones de poder como un

modo de acción que no intenta actuar directamente sobre las personas o cosas, sino indirectamente a través de acciones. El ejercicio del poder es siempre una forma de actuar sobre una actuación de un sujeto o sujetos, pero en virtud de sus actuaciones o siendo capaz de actuar.

La reciprocidad constituye en sí un mecanismo de poder normado de los grupos familiares de Cuaxinca, por lo tanto todos los grupos domésticos deberán necesariamente vincularse a estas redes, ya que constituyen una forma de obtener seguridad social y económica, pero de igual forma conlleva aceptar y practicar sus normas, ya que lo contrario implica quedar marginado del contexto de interrelaciones y, por lo tanto, aislado socialmente en un espacio geográfico que demanda una gran interacción, pero también esto puede conllevar pérdidas importantes para la familia, al no ser considerado prioritario en la consecución de ciertos beneficios a nivel municipal o estatal.

Las redes de reciprocidad también constituyen una forma o mecanismo utilizado por ciertos grupos domésticos del pueblo, a través de las alianzas entre parientes, para acceder a instancias de toma de decisiones o cargos como la presidencia municipal auxiliar, ya que a través de éste se controlará la acción y los recursos que lleguen al pueblo, posibilitando la contratación de personas para trabajos específicos, consecución de fuentes de trabajo fuera del pueblo, mayor acceso a la administración del pueblo de San Luis Teolocholco, incorporación a programas de desarrollo local y estatal, entre otras. Lo anterior denota el hecho que la reciprocidad no solamente se expresa a un nivel utilitario económico en determinadas fiestas específicas, sino que es parte del conjunto de la vida organizada en Cuaxinca.

Si bien este hecho pareciera ser normal desde una visión de acción política, los mecanismos a través del cual se accede es lo que hace la diferencia y cómo a partir de relaciones diádicas de grupos domésticos, se puede construir un tejido social en la comunidad capaz de generar instancias de influencias directas y toma de decisiones. Por ello las acciones de ayudas no solamente

involucran el cooperar, sino también en el hecho manifiesto de compartir contigo y hacerte parte de mi grupo familiar. La acción tendrá como eje conductor a los parientes directos y también se esperará de ellos una actitud y compromiso especial, pero en la medida que ello sea insuficiente incorporaré a otros parientes, como asimismo a mis relaciones de compadrazgos, los cuales al pertenecer a otros pueblos me generarán las posibilidades de incorporarme a nuevas redes de reciprocidad.

En sí las reciprocidades conforman un mecanismo de control social importante en la dinámica de los grupos domésticos de Cuaxinca, situación que se traduce también en los tipos de bienes que se transan, es decir, son bienes que por su costo implica que todos pueden acceder a ellos. No obstante, también existen familias que no requerirían de estos aportes en lo económico para sus fiestas, pero de igual forma deben hacerlo, lo contrario involucrará inmediatamente una marginación de la dinámica social del pueblo, lo que afectará incluso en que las hijas no sean consideradas por los jóvenes como futuras esposas.

Asimismo, el poder de las familias se manifestará en la calidad de las fiestas a realizar en determinados compromisos y su prestigio en el pueblo estará dado por la cantidad de personas que le irán a ayudar con los preparativos, la cantidad de ayudas en bienes que recibirá y la asistencia al evento. Dado lo pequeño del pueblo, quien se encuentre en una situación de marginación sentirá aún más la presión social al ser su familia la única ausente permanente en los eventos y la escasa o no consideración del pueblo para determinados apoyos económicos o políticos. Incluso ello se manifestará cuando deba asumir un cargo de mayordomo o devotado, ya que la gente no asistirá a la comida, quedando en vergüenza frente a las otras autoridades del pueblo de San Luis Teolocholco que asistirán.

Finalmente, en todo ello está presente la condición de poder del pueblo en su conjunto, el que se manifestará en sanciones sociales y económicas más que en acciones punitivas, pero siempre ejerciendo un control importante en la dinámica de funcionamiento de los grupos domésticos de Cuaxinca.

Bibliografía

- ALBERTI, Giorgio y Enrique MAYER (1974) Reciprocidad anónima ayer y hoy. En Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos. Alberti y Mayer Editores, Instituto de Estudios Peruanos.
- BELL, Catherine (2002) *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press.
- CANCIAN, Frank (1990) Economía y Prestigio en una Comunidad Maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan. Instituto Nacional Indigenista CONACULTA.
- GOOD, Catherine (2003) Relaciones de intercambio en el Matrimonio Mesoamericano. Un caso Nahuas de Guerrero. En Robichaux, David. *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy Una Mirada Antropológica*. Universidad Iberoamericana, México.
- KISSING, Roger (1975) *Kin Groups and Social Structure*. Australian National University.
- MAUSS, Marcel (1971) *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos, España.
- MONAGHAN, John (1995) *The Covenant with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice and Revelation in Mixtec Society*. University Oklahoma Press.
- QUINTERO, Pablo (2005) Apuntes antropológicos para el estudio del control social. *Revista de Antropología Iberoamericana*, N° 42, España.
- ROBICHAUX, David (2002) El Sistema Familiar Mesoamericano. Testigo de una Civilización Negada. En Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (Eds). *La Antropología Sociocultural en el México del Milenio: Diáspora, Encuentros y Transiciones*. Universidad Iberoamericana, México.
- SALHINS, Marshall (1977) *Economía de la edad de piedra*. AKAL, Madrid España.
- SMITH, Waldemar (1981) *El Sistema de Fiestas y el Cambio Económico*. Fondo de Cultura Económica.
- WEINREB Alex A., Madhavan, Sangeetha y Stern, Patricia (1988) "The gift received has to be repaid." Respondents, researchers and gifting. University of Pennsylvania. Paper presented at the Annual Meeting of the Eastern Sociological Society, Philadelphia, PA.
- YAN, Yuzhang (1996) *The Flow of Gifts. Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*. Stanford University Press.

La reproducción social del espacio en los municipios de Contla de Juan Cuamatzi y San Francisco Tetlanohcan: de barrios a pueblos

*Ricardo Romano Garrido**
*Oswaldo Romero Melgarejo***

Introducción

En este trabajo discutimos la conformación política y espacial de nuevas formas de organización socio-territorial en los municipios de Contla de Juan Cuamatzi y Tetlanohcan, Tlaxcala, como procesos que determinan un tipo de autonomía⁴⁹ marcada fundamentalmente por la presencia de los sistemas de cargos, ya que éstos conforman niveles normativos y de control social del autogobierno de los pueblos. Se muestran las diferencias entre dos niveles de autonomía de acuerdo a la conformación de los espacios socio-políticos caracterizados, por un lado, por ciertos distintivos simbólicos y normas consuetudinarias, que confieren al grupo social y a su espacio habitado el rango de paraje a barrio y de barrio a pueblo, como se presenta en la cabecera de San Bernardino Contla, como una forma de distinción de autonomía de los grupos sociales que establecen diferencias con la comunidad de origen, a través de la consolidación del ejercicio político como en los sistemas de cargos que definen territorios y

* Profesor-investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias Sobre Desarrollo Regional de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala, México.

** Profesor Investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias Sobre Desarrollo Regional, Tlaxcala, México.

⁴⁹ El concepto de autonomía lo toma de Héctor Díaz-Polanco (1997: 16-17) que sostiene "el autogobierno implica sobre los espacios políticos, reclamando su redefinición y además exige una nueva distribución del poder, igualmente, supone reconocimiento de una entidad nueva y asignación a ella de ciertas facultades, que, hasta hoy, se encuentran reservadas a un gobierno central y sus arcadas expresiones locales (...) todo ello implica vastos cambios de la política, la economía y la cultura".

espacios socialmente reconocidos como pueblos. Por otro lado, una vez consolidados como pueblos, con sus distintivos simbólicos y estructuras político-territoriales tradicionales, los habitantes aluden a los deseos de autonomía para consolidarse como municipios independientes como el caso de San Francisco Tetlanohcan, donde se presentó un proceso de descentralización del poder cuando las comunidades compuestas por grupos faccionales lucharon por la separación con el municipio de Chiuatempán.

Los hacendados de pueblos. La transformación político-espacial a partir de los sistemas de cargos en Contla de Juan Cuamatzi
La definición de pueblos, como una organización consuetudinaria, es una primera condición para establecer situaciones de autonomía en Tlaxcala rural, éstos presentan diversas características que los distinguen de otras divisiones político territoriales como los parajes y los barrios, porque cuentan con un sistema de cargos, una parroquia o templo católico resguardado por un cuerpo de fiscales, que fungen como autoridades tradicionales de los pueblos de Tlaxcala rural, conservan un territorio delimitado, a la imagen del templo católico la elevan al rango de Santo Patrón por lo que se vuelve un distintivo simbólico para identificar al pueblo, cuentan con servicios públicos (drenaje, agua potable, alcantarillado y energía eléctrica) y mantienen el rango administrativo de juntas auxiliares o presidencias auxiliares, lo que demuestra hasta cierto punto, la autonomía con respecto al municipio de pertenencia.

El municipio de Contla de Juan Cuamatzi, Tlaxcala, inicialmente estaba integrado por el pueblo³⁰ cabecera de San Bernardino Contla,

³⁰ La noción de pueblo se remonta del trabajo de Jaime Bassin *Como Pueblos indios, étnicos y territorios*, ed. Colegio de México, 1999, el autor sostiene que "La república de indios, definida como una unidad jurisdiccional de pueblos es la que existe entre sistemas de tributación, con la base de la representación territorial y administrativa de las autoridades mayores y corregimientos... La corona provee a los pueblos de leyes, atributos y derechos, de ahí que después del impacto de la conquista comienzan a recuperar su fuerza organizativa y su identidad como sociedades indias". Este argumento no permite sustentar que la categoría de pueblo ha estado presente en el imaginario colectivo de las localidades de Tlaxcala para definirse como entidades autónomas, ya que es frecuente el

pero a lo largo de su historia fueron apareciendo otras divisiones político-territoriales que generaron la consolidación de nuevos pueblos al interior de la jurisdicción municipal.

El registro histórico de habitantes en el territorio que ocupa el pueblo de San Bernardino Contla se remonta a las épocas prehispánicas en el apogeo del Clásico³¹, sin embargo, dada la imposibilidad de ubicar con exactitud su origen, se podría argumentar que aparece en el año de 1556³² cuando la Corona la consideró como cabecera de segundo orden. El pueblo estaba constituido por barrios y contaba con una población integrada por indios y principales.

uno de sus palatres como los habitantes cuando se refieren a una localidad que es representada por una imagen parental, con sus respectivos cuerpos de fiscales.

³¹ En San Bernardino Contla existe una edificación militar llamada Tetepetla, que está localizada entre dos barrancos que dividen al barrio de Cuba del pueblo cabecera. Angel García Cook y Basilio Mora L. afirman que la construcción de Tetepetla se realizó durante la fase Totonaca (200-650 d.n.e.), faltaría por precisar durante qué parte de esta fase. Si sabemos que no existe una ocupación significativa durante el inicio de la fase siguiente Teotihuacan (650-1100 d.n.e.) entonces tendríamos que pensar que tanto los pozos como los aceros debieron construirse al inicio o a lo mucho durante la parte media de dicha fase, ya que no hubiera razón de construirlo hacia la parte final y ocuparlo por breves lapsos. De este modo tenemos la presencia de un pueblo fortificado en pleno apogeo del clásico (Cook y Mora, 1991:323-324). Como se aprecia, Tetepetla era una fortificación militar habitada en el periodo prehispánico del clásico, durante la fase Totonaca, esto conduce a pensar que probablemente antecesores de los actuales habitantes de Contla sean los antecesores de quienes construyeron tal fortificación.

³² Desde la continuidad a la nota anterior, existen estudios realizados por Wolfgang Taubmann sobre la reorganización territorial en la colonia temprana, en el año de 1556, en el estado de Tlaxcala, donde afirma que la reorganización territorial, después de la conquista, mantuvo inalterables algunos señoríos prehispánicos, de acuerdo al padrón de Tlaxcala de 1556 a 1557. Desde este punto de partida, Wolfgang encuentra que en el periodo prehispánico existían 14 señoríos que fueron convertidos a cabeceras de primero, segundo y tercer orden en el periodo colonial, según el número de indios que los habitaban: "de entre ellos es posible identificar al antiguo estado de San Esteban Tlaxilá, San Bernardino Contla y Santa Ana Chuatempán debido a que su estructura social correspondiente a los nobles está subdividido en las palabras en distintas unidades espaciales" (Wolfgang, 1997:838). San Bernardino Contla es considerado como cabecera de segundo orden porque el número de sus indios oscilaba entre los 113 y los 240, número que identificaban la importancia del territorio como señoríos principales en la época prehispánica (Wolfgang, 1991: 820-821). Claro evidencia el hecho, desafortunadamente su situación de señorío prehispánico sólo se ha podido documentar parcialmente (Wolfgang, 1991:821) pero es probable que, desde entonces, Contla estuviera constituido por sus diez barrios, conservados en el periodo colonial y vigentes en 1897 como barrios comunales reestructurados en un módulo de la situación para los señores de la Cofradía y la Fiscalía.

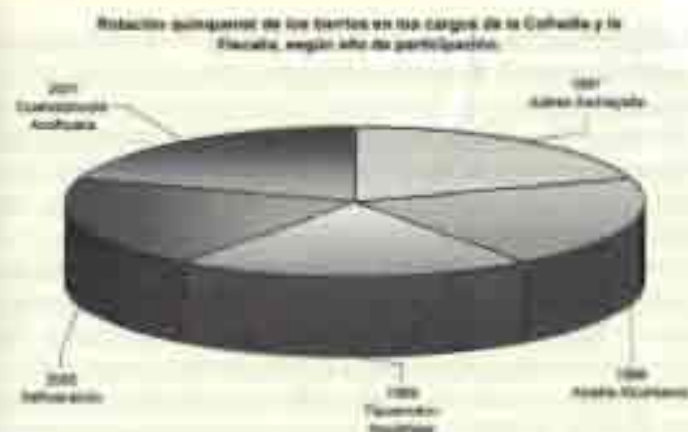
Los sistemas de cargos, heredados de la colonia, se presentan en San Bernardino Contla como el eje central del poder tradicional que le da la consistencia como pueblo. Este sistema es un modelo de rotación entre los diez barrios ceremoniales o tradicionales⁵³ que lo conforman, a continuación se muestra una tabla con el nombre de cada barrio y el año de su participación en la Cofradía:

Barrios y año de participación en la Cofradía	
Barrio	año
1) Joteva	1997
2) Azotla	1998
3) Tlacotalca	1999
4) Xaltoc	2000
5) Cuahuacmilco	2001
6) Xochayotla	2002
7) Xochitlanco	2003
8) Aquahuac	2004
9) Acam	2005
10) Axotlhuac	2006

Fuente: Trabajo de campo realizado por Ricardo Romano, 1997.

Los diez barrios integran un modelo de rotación quinquenal, donde cada año se involucran dos barrios en los cargos de la Cofradía y la Fiscalía respectivamente, como se observa en el siguiente gráfico:

53. De acuerdo con Nutini (1969) los barrios ceremoniales eran unidades puntuales y territoriales más o menos definidas. Se caracterizan por definirse parentélicamente a través de la línea patrilineal, están dispersos por todo el municipio y sólo son identificados de acuerdo a los apellidos que pertenecen a ellos; los barrios llegan a reactivarse cuando toman turno en la participación de los cargos de la Cofradía y la Fiscalía, y en menor importancia a los cargos de la Cofradía Chica (firmada por tres imágenes religiosas que representan los santos de la Semana Santa). Los barrios ceremoniales sirven un representación durante un determinado período de tiempo llamado "fiesta", que se encarga de cuidar y preservar los gastos del festejo de la imagen representativa del barrio, anuncia la proximidad de la participación del barrio en los cargos religiosos a los demás miembros del barrio y autoriza para que un miembro del barrio haga un cargo religioso en la Cofradía y la Fiscalía.



Fuente: Trabajo de campo realizado por Ricardo Romano, 1997.

La rotación entre los cargos de la Cofradía y la Fiscalía se da de manera intercalada entre los barrios participantes de modo que cuando el barrio A asume los cargos de la Cofradía, el barrio par o B tomará los cargos de la Fiscalía; a los cinco años siguientes, cuando vuelvan a participar, el barrio A tomará los cargos de la Fiscalía, mientras que el barrio par o B asumirá los cargos de la Cofradía.

La consistencia de la rotación permite un sistema de participación en el que el acceso a los cargos más altos de la jerarquía está determinada a través de los barrios; esta estructura de poder tradicional distribuye de manera más equilibrada el acceso a los cargos más altos y más representativos de la comunidad, como son el mayordomo del Santo Patrón y los fiscales, cargueros tradicionales que ostentan la representatividad del pueblo a través de las varas de mundo.

Además de la rotación barrial, San Bernardino Contla cuenta con una parroquia que está resguardada por un cuerpo de Fiscales. El templo es dedicado a San Bernardino de Sierna, cuya imagen se asume como el protector del territorio y resguarda a los habitantes de la comunidad, con cualidades supra terrenales y se presenta como

identificador epónimo, ubicado al centro de la comunidad para asegurar el enlace entre los espacios terrestres y el mundo cósmico.⁵⁴

El rango de cabecera municipal se establece desde principios del siglo XX y funciona a partir de que el Honorable Ayuntamiento Municipal y los cargos administrativos de Contla de Juan Cuamatzi se encuentran dentro del centro del pueblo.

La constitución de un pueblo cabecera con sus diez barrios y el territorio compacto del municipio de Contla de Juan Cuamatzi, se mantuvo vigente hasta los años de 1960, fecha que se caracterizó por una serie de disputas internas entre los barrios, lo que motivó la separación de tres mitades de barrios para después constituirse como pueblos independientes. Los tres barrios que lograron su independencia son Cuahutzincola, Aztatla y Xochayatlá.

Anterior a estas disputas, los diez barrios estaban divididos en mitades bajo un esquema: arriba-abajo. Su participación en el sistema cargos se alternaba, de modo que cada mitad tomaba turno en un ciclo rotativo de diez años en vez de cinco; sin embargo, las mitades denominadas "arriba" eran marginadas constantemente en el acceso a los cargos, además de que como colindaban con las tierras comunales del pueblo cabecera, sus habitantes eran utilizados como peones para trabajar las tierras que le eran conferidas a los mayordomos participantes. Tal situación de marginación política y social condujo a una serie de disputas y desacuerdos entre las mitades denominadas "arriba".

En el año de 1958, Cuahutzincola "arriba", aprovechando las disputas entre obreros y campesinos, quienes se apoderaron de los cargos civiles y de los religiosos de la cabecera respectivamente, adquirieron tierras comunales que pertenecían a los barrios de San Bernardino Contla y que le fueron vendidas por un obrero que

54 Según Jacques Gaffinet, para desparejar la idiosincrasia del culto a los dioses prehispánicos durante la Colonia, los sacerdotes permitieron que los indígenas mantuvieran en algunos casos los mismos lugares de adoración y las mismas cualidades que presentaban los antiguos ídolos, sustituyendo únicamente algunos dioses e imágenes propias de la religión católica (Gaffinet, 1986: 72-73).

desempeñaba el cargo de juez local del Ayuntamiento municipal, en ese mismo año el presidente municipal le otorgó, también, al barrio de Cuahutzincola su juzgado civil correspondiente. Tras haber ampliado su territorio con la anexión de las tierras comunales y de haber obtenido su juzgado civil, Cuahutzincola "arriba" conformó un cuerpo de fiscales al convertir su capilla en iglesia, elevando el rango de San Felipe a imagen patronal del pueblo, esta situación se combinó con la reactivación del mito de "María Angelina",⁵⁵ donde se narra la relación entre La Malinche y San Felipe Cuauhtenco y su arraigo en el territorio ocupado.

Las disputas de las tierras comunales entre los habitantes de San Bernardino Contla y San Felipe Cuahutenco fue el motivo principal para que Cuahutenco dejara de participar en el sistema de cargos de la cabecera y conformara uno propio, fue entonces que se le reconoció como un pueblo independiente con sus propias jerarquías y sus autoridades político-religiosas.

En los casos de Aztatla y Xochayatlá "arriba", decidieron dejar de participar en los cargos de la cabecera, por la misma razón que ocurrió con San Felipe, excepto que ellos no tomaron tierras comunales, lo que la gente de estos barrios quería era conformarse como pueblo independiente de San Bernardino Contla, más no separarse del municipio de Contla de Juan Cuamatzi. La lógica del

55 El mito se registró en el año de 1997: "María Angelina fue una mujer humilde que tras haber perdido a su marido, sale en su búsqueda al monte, allí se encuentra a La Malinche convertida en mujer, vestida tradicionalmente con huipil y falda de lana, ella le comenta que ya no busca más a su marido, pues sus pechos (lomos en algunas versiones) se le habían comido, pero para compensarla de la muerte de su esposo La Malinche le ofrece día por día: uno amarillo y el otro blanco, le dice que los cocinara en dos vajillas de barro y que los despareja al otro día, María Angelina así lo hizo, resultó que a la mañana siguiente los pechos se convirtieron en monedas de oro y plata, fue entonces que La Malinche volvió a aparecer y le advirtió a María Angelina que ese dinero era para que comprara lo indispensable para vivir, pero que al resto lo usaran para edificar capillas. Ella así lo hizo, y mandó construir la capilla del barrio de Cuba, la de Acobamba, e incluso se habla de que con ese dinero se construyó la parroquia de Contla, finalmente el dinero terminó cuando ella se mandó a construir una casa de dos plantas con muro de piedra y techo de imbrón", los monjes ofrecen las habitaciones, todavía existen y se encuentran los dibujos en el centro del pueblo de San Felipe Cuahutenco.

reconocimiento como pueblos consistió en el mismo procedimiento, al conformar su propio cuerpo de fiscales, elevar su capilla a parroquia y dejar de participar en los cargos del pueblo cabecera, en el caso de Xochayatlá "arriba", los pobladores convirtieron su capilla de San Miguel Arcángel en iglesia y crearon un cuerpo de fiscales como autoridades máximas que representaron a la población y decidieron entonces nombrar al pueblo San Miguel Xaltipan.

La decisión de ya no continuar participando en los cargos de la cabecera se dio en una reunión del barrio en la capilla de nombre la "Ermita", donde se resolvían los asuntos concernientes a los cargos religiosos del barrio, allí las personas de la mitad de barrio Xochayatlá "arriba" manifestaron a los miembros de la otra mitad su indisposición de seguir participando en los cargos de la Cofradía y la Fiscalía del pueblo cabecera, pues ellos contaban ya con su propia Cofradía y Fiscalía, y por consiguiente con un sistema de cargos.

Hasta la fecha en que realizamos la investigación, Cuauhtenco, Cuahutzincola, Aztatla y Xochayatlá tenían una escuela primaria, una iglesia y una presidencia auxiliar, su organización cívico religiosa se constituía bajo un sistema de cargos (representado por un cuerpo de fiscales, los mayordomos de la cofradía y las autoridades políticas de la presidencia auxiliar) que estructura las prácticas y expresiones políticas, donde se muestra la autonomía de la comunidad; un ejemplo de ello es San Felipe Cuauhtenco, donde los cargos tanto religiosos como civiles se designan en una junta comunitaria mensual, a la que acuden la mayor parte de los jefes de familia, en estas reuniones se deciden los asuntos públicos y se distribuyen los cargos según la posición social de cada miembro de la comunidad, es un espacio político donde se resuelven las diferencias y se ventilan los conflictos internos, además de que incluye a las personas jóvenes que se integran a la comunidad cuando deciden formar su propia familia, como el caso de Adrián, que tuvo su primer cargo de "policia" o topil en 1995, en la primera semana de casado, en este cargo se ocupó de la recolección de las

limosnas y de llevar los oficios de la presidencia auxiliar a las personas a quien fuera dirigido; terminado su servicio lo dejaron descansar un año y, en 1997, le asignaron el cargo de regidor de salud, cuya labor era asear y dar mantenimiento a las instalaciones del centro de salud.

El servicio comunitario en San Felipe Cuauhtenco permite que se resuelvan las necesidades inmediatas de la comunidad al mismo tiempo que los da derecho a las personas a ser consideradas para los cargos, de modo que una vez que se ha realizado el servicio comunitario, los habitantes de la comunidad tienen derecho a opinar en una asamblea, pueden imponer a otra persona en algún cargo como una forma de desquite o revancha, o si alguien discute demasiado en las asambleas y/o manifiesta constantemente su inconformidad ante las propuestas surgidas, entonces la población asistente le suele delegar un cargo civil, como lo ocurrido al presidente auxiliar de San Felipe Cuauhtenco, en 1997, quien constantemente manifestaba su inconformidad ante algunas propuestas y acuerdos de carácter organizativo, haciendo alusión a los artículos constitucionales de la República, por lo que la gente lo obligó a fungir el cargo de presidente auxiliar "ya que sabía tanto de leyes".

Otra de las características de la autonomía se refleja en las alianzas que se establecen entre San Felipe Cuauhtenco con otros pueblos de la región como San Rafael Tepatlaxco, San Pedro Muñoztlá, San Damián Tlacotalpan, San Juan Bautista, Guadalupe Tlaxco, Santa Ana Chiautempan, San Francisco Tetlanohcan y Santa María Acoxotla del Monte, quienes asisten mutuamente a sus festejos patronales.

El cambio de rango de barrios a pueblos es muy frecuente en el municipio de Consta de Juan Cuamatzi, ya que esto significa, por un lado, que se manifiesta el deseo de autonomía de diversos grupos sociales que han estado marginados en los asuntos políticos del pueblo al que pertenecen y, por otro lado, se vuelve una ventaja para que el municipio los reconozca como unidades administrativas diferentes y obtengan el rango de presidencias

auxiliares como el caso de los barrios de La Luz, Ixtlahuaca y Ocotlán Tepatlaxco que de parajes se convirtieron a barrios de los pueblos de San Felipe Cuautlaxco y San José Aztatla, respectivamente. Los cambios que se dan de parajes a barrios responde a una separación gradual que culmina cuando el barrio se eleva al rango de pueblo.

Las características que presentan los barrios es que cuentan con una presidencia auxiliar, una capilla, un territorio delimitado y un sistema de cargos, pero sin el cuerpo de fiscales. La ausencia de fiscales se interpreta como la dependencia y reconocimiento de los barrios hacia las autoridades de sus pueblos, al menos en el nivel religioso, lo que no pasa en el nivel civil, pues el municipio de Contla de Juan Cuamatzi, en el año de 1996, los anexó como secciones del municipio, delegándoles su presidencia auxiliar, lo que le ha permitido a los barrios ejercer sus propias decisiones sin que necesariamente se les impongan otras acciones devenidas del exterior.

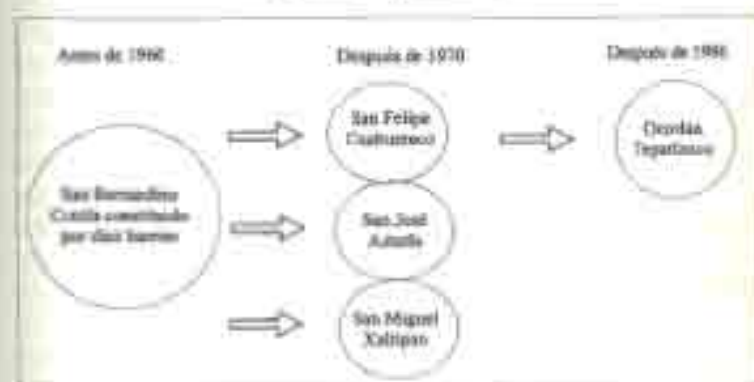
Esta situación a dado lugar a fricciones entre los barrios con el pueblo al que pertenecen, principalmente para establecer linderos territoriales o apropiarse de algún otro recurso natural como bosque o agua. Como el caso de la separación de Ocotlán Tepatlaxco con el pueblo de San José Aztatla, ocurrida en el año de 1986, cuando se dieron los conflictos entre los habitantes de esas localidades, al establecerse los límites territoriales, debido a su estrecha cercanía; muchas personas de San José Aztatla compraron terrenos a las personas de Ocotlán Tepatlaxco, reduciendo en algunas partes el lindero del barrio. Al momento que Ocotlán decidió dejar de ser barrio para convertirse en pueblo quiso establecer nuevamente su lindero anterior, pero los habitantes del pueblo de San José, que habían comprado tierras a los de Ocotlán, pelearon su propiedad y lograron reducir el lindero del barrio.

El conflicto se fue agravando debido a que las personas de Ocotlán Tepatlaxco se apropiaron del pozo de agua potable que abastece a la comunidad de San José Aztatla y que está localizado junto a la capilla de Ocotlán Tepatlaxco. Sin embargo, los

pobladores de San José Aztatla tuvieron el apoyo del municipio y, finalmente, lograron conservar el pozo de agua potable, por lo que los habitantes de Ocotlán Tepatlaxco tuvieron que construir otro más arriba sobre las faldas del Volcán La Malinche. Esta situación muestra cómo el barrio constantemente va creando sus propios espacios políticos autónomos al definir fronteras y evidenciar diferencias entre sus pueblos, con la intención de independizarse totalmente de ellos y obtener el rango de pueblos.

De acuerdo con lo expuesto podemos argumentar que los cimientos de la autonomía se encuentran en la redistribución de los espacios políticos tradicionales que se establecieron en las divisiones internas de los municipios de Tlaxcala Rural, la vía por la que inicia la autonomía es mediante escisiones de unidades político-territoriales tradicionales como los parajes y barrios, con sus comunidades de origen, para luego conformarse como pueblos independientes reconocidos con sus propios sistemas de cargos y, sus autoridades máximas como son los fiscales, el ejemplo de Contla se puede ilustrar en el siguiente esquema:

Cuadro I.
Conversión de los parajes y barrios de Contla de Juan Cuamatzi a pueblos independientes



Fuente: Trabajo de campo realizado por Ricardo Bautista Garrido en 1997

Después de este proceso y una vez que esas nuevas divisiones espaciales se han reconocido política, social y culturalmente como pueblos o comunidades diferentes, en algunos casos la fase de autonomía continúa para la consolidación del municipio independiente, es decir, el deseo de ser reconocido por el Estado como diferente al municipio al que pertenecen, reclamando su derecho al acceso más equitativo de los recursos monetarios y los programas de asistencia social que les confieren a los municipios de Tlaxcala. Este último proceso lo analizamos a continuación.

San Francisco Tetlanohcan. De pueblo a municipio

San Francisco Tetlanohcan es una población orientada al este de las faldas del Volcán La Malinche, localizada a 2420 m.s.n.m. y se le considera uno de los asentamientos más elevados que habitan en las faldas del Volcán La Malinche.

Hasta antes de 1970 los habitantes del pueblo de Tetlanohcan mantenían sus principales actividades en el mismo territorio y practicaban una economía de autoconsumo aprovechándose las materias primas que obtenían del bosque, como la madera, el carbón y la resina. El carbón se vendía en las casas que contaban con cocina de humo y sobre todo para calentar las calderas de las fábricas textiles de la región, el aguarrés que se extraía de la resina se vendía en tlapalerías del municipio de Santa Ana Chiantempan y de la ciudad de México. Y, los "morillos" o maderos rollizos se usaban para la construcción de corrales y cocinas de humo improvisadas para las fiestas patronales de las comunidades rurales de Tlaxcala.

Según Javier Rodríguez Sánchez (2000), el sistema de cargos en Tetlanohcan estaba constituido por un modelo escalafonario e intercalado entre los cargos civiles y los religiosos, situación que demostraba su relativa autonomía hacia el pueblo cabecera del municipio de Santa Ana Chiantempan, en el sentido de que elegían a sus autoridades por usos y costumbres, propias de la comunidad, así como resolvían sus problemas políticos en una asamblea comunal.

Sin embargo, a raíz del reconocimiento de Tetlanohcan como municipio, la estructura de cargos presentó una división entre los cargos civiles y los religiosos, convirtiéndose el sistema de cargos en un modelo sociorreligioso, mientras que los cargos del Ayuntamiento municipal fueron elegidos en contiendas electorales partidistas. Frente a tal escisión mostramos la representatividad de las formas de hacer política que conlleva a identificar la organización socioterritorial que caracteriza al pueblo y la que caracteriza al municipio.

El pueblo

Tetlanohcan se conforma como un pueblo independiente, que antes de 1995 pertenecía a la jurisdicción municipal de Santa Ana Chiantempan y cuyo rango de pueblo se da con el reconocimiento de un cuerpo de fiscales que resguardan la imagen patronal San Francisco de Asís, que además tiene un sistema de cargos independiente que le permite resolver sus propios asuntos de índole público, y el ejercicio público de los cargos sociorreligiosos está sujeto a un sistema de rotación entre sus tres barrios para acceder a los cargos más representativos de la comunidad, como los fiscales.

Tetlanohcan cuenta con sistema de cargos donde los tres barrios de la comunidad (Santa Cruz Matlacahuacan, Jesús Xolalapan y Dolores Aquahuac) se delegan la responsabilidad de los cargos a través de un modelo rotativo trienal, cada año un barrio asume los cargos más elevados del escalafón sociorreligioso. San Francisco Tetlanohcan celebra 20 festividades repartidas en el año, que pueden dividirse en tres niveles: mayordomías generales, mayordomías de los barrios y mayordomías del santo patrón, esta última categoría representa el nivel más alto de la jerarquía y donde se concentran las autoridades religiosas del pueblo.

Las mayordomías del santo patrón giran entorno a la imagen de San Francisco de Asís celebrada el día 4 de octubre. Los gastos y la organización corren por cuenta de los tres fiscales: fiscal primero, fiscal teniente y fiscal mayor, junto con los mayordomos y los cofrades de la cera, de "salva" (encargados de los cohetes) y de la "orquesta".

Para la celebración a San Francisco de Asís asisten otros pueblos invitados por los fiscales de Tetlanohcan; los pueblos son representados por sus imágenes patronales y por sus fiscales que asisten con sus varas de mando.

Las comunidades invitadas son aquellas que tomaron en cuenta a Tetlanohcan en sus respectivos festejos, como: San Felipe Cuauhtenco, San Rafael Tepatlaxco, San Pedro Xochitotla, San Bartolomé Cuahuixmatla, San Pedro Tlalcuapan, San Pedro Miñoztla, La Magdalena Tlaltelulco y Acxotla del Monte. El sentido de las invitaciones recíprocas supone un sistema de alianza política donde se reconoce el derecho de la autonomía a la gobernabilidad local, entre las comunidades involucradas, esto conlleva la necesidad del auto reconocimiento entre diversos pueblos de la región.

En resumen, los sistemas de cargos en Tetlanohcan rigen la mayor parte de las actividades rituales de la comunidad, además que su ejercicio responde a un sistema jerárquico donde el cuerpo de fiscales es el peldaño más alto del escalafón socio religioso; éstos son los representantes de la comunidad frente a otras comunidades y su insignia como autoridades tradicionales está representada por sus varas de mando y por el resguardo de la imagen patronal de la comunidad. Las invitaciones recíprocas demuestran una micro-región establecida por las alianzas políticas de reciprocidad que se manifiestan en el acto simbólico de las fiestas patronales entre las comunidades involucradas.

San Francisco como municipio

Javier Rodríguez (2000) sostiene que en 1994 líderes de la comunidad afiliados al Partido Demócrata Mexicano (PDM) y al Partido de la Revolución Democrática (PRD) se encargaron de gestionar los trámites de la separación del pueblo para conformarse como municipio independiente. La independencia de la comunidad del pueblo cabecera de Santa Ana Chiautempan se debió, afirman los informantes, a que los regidores de la cabecera tenían olvidada

a la comunidad y el presupuesto que le destinaban como presidencia auxiliar no era lo suficiente para cubrir la demanda de los servicios públicos que exigían los habitantes de la misma.²⁶

Una vez reconocido como municipio, la comunidad de Tetlanohcan sufrió un fuerte reajuste en sus prácticas políticas tradicionales, puesto que los cargos de la agencia auxiliar (agente municipal, juez de paz, regidor, agente preventivo y policías) dejaron de designarse en una asamblea comunal que se realizaba anualmente para nombrar a las nuevas autoridades civiles y religiosas. Además los cargos civiles y religiosos se rotaban entre los tres barrios de la comunidad, de tal modo que esta rotación permitía la participación de la mayor parte los habitantes a través de la organización barrial.

Ahora los cargos civiles son elegidos vía electoral donde los habitantes de la comunidad contienden para acceder a los cargos del cabildo a través de los partidos políticos y los grupos faccionales. Los periodos de los cargos políticos duran un trienio y, por lo tanto, se han separado del sistema de rotación barrial que fungía como mecanismo político local para acceder a los cargos del Ayuntamiento. No obstante, el sistema de rotación aún funciona para acceder a los cargos más altos de las mayordomías y el cuerpo de fiscales, considerados como las autoridades representativas y de prestigio de la comunidad, pues ellos tienen la custodia de la imagen patronal San Francisco de Asís.

El caso de San Francisco Tetlanohcan nos muestra cómo la autonomía, en relación al ejercicio del autogobierno local, fue en detrimento cuando se consolidaron como municipio independiente,

26 Al respecto, Ricardo Macías Heras sostiene que "los nuevos municipios de San Francisco Tetlanohcan y la Magdalena Chaltotlán son un índice de marginalidad más alto y mayor desigualdad relativo en el desarrollo, basaron decaídas de la tabla de Santa Ana Chiautempan (...) las condiciones sociales, sobre todo de servicios públicos, eran fuertemente deficientes, sólo explicables por la centralización de los servicios públicos en las cabeceras municipales de los municipios de dependencia anterior, lo que redujo los cumplimiento públicos en busca de mejores posiciones en la red del poder que distribuye los beneficios del desarrollo" (2002: 86-87).

ya que esto significó la ruptura de una práctica tradicional establecida por una jerarquía cívico-religiosa que regulaba las prácticas locales del gobierno, para adoptar el ejercicio político a través de contiendas electorales y a través de los partidos políticos para acceder a los cargos del Ayuntamiento municipal, de acuerdo a las reglas de los procesos electorales marcadas por el Estado.

El costo del divisionismo político fue compensado por el reconocimiento de un territorio que hoy pertenece a la comunidad (pues cuentan con una definición política e identidad étnica), así como los beneficios del desarrollo por acceder directamente a los recursos y programas de asistencia social que les llega a través del Ayuntamiento municipal.

A manera de reflexión

A partir de los casos mostramos que la autonomía que ejercen los grupos sociales al consolidarse como pueblos, ha sido una práctica constante entre las comunidades de Tlaxcala para mantener una gobernabilidad local con más independencia aunque esto signifique la fragmentación territorial. Tal autonomía se consolida por el auto-reconocimiento entre diversos pueblos de la región que se frecuentan entre sí, en sus fiestas patronales, como una forma de mantener alianzas reales y simbólicas donde se reconocen la autodeterminación de los pueblos constituidos por un sistema de cargos propio que regula las prácticas locales de los asuntos políticos que atañen a los habitantes de la comunidad. Mientras que la autonomía municipal refleja, por un lado, la descentralización de los servicios públicos que permite el acceso directo a los recursos destinados al municipio y a los programas de asistencia social, que a decir de Ricardo Macip "en Tlaxcala, la remunicipalización como estrategia de autonomía y descentralización ha ofrecido respuestas rápidas a problemas de rezago en prestación de servicios públicos con las deficiencias de la falta de experiencia en su manejo, pero ampliándolos en cobertura más eficiente y eficaz y con mayor grado de equidad, como equilibrio entre todos los

habitantes sin distinguir rango económico o posición política en su prestación" (2002: 325).

Sin embargo, la remunicipalización crea divisiones en las prácticas tradicionales del poder político, pues la comunidad asume el juego marcado por el Estado, en el sentido de establecer elecciones populares a través de los partidos políticos, lo que genera una ruptura con el ejercicio local del sistema de cargos. La situación de divisionismo puede considerarse como el costo social al que están sujetos los pueblos de Tlaxcala cuando adquieren la autonomía municipal, pues de acuerdo con Díaz-Polanco "los municipios no son estructuras adecuadas en la que los pueblos puedan desarrollar una auténtica vida autónoma ya que su autodeterminación se encuentra fuertemente restringida a favor de los poderes del estado correspondiente" (1999: 224).

Es evidente que este costo social refleja que el Estado aún no reconoce las formas de gobierno municipal a partir de usos y costumbres, ya que esta distinción no se encuentra debidamente regularizada ante la ley en el estado de Tlaxcala.

Bibliografía

- BAILÓN CUBRES, Jaime (1999) *Pueblos indios, étnicos y territorios*, ed. Colegio de México, México.
- BONFIL BAYALLA, Guillermo (1984) *Cholula, la ciudad sagrada en la era industrial*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- DEL CASTILLO V., Gustavo. *Crisis y transformación de una sociedad tradicional*, Ediciones de la Casa Chata, México.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (1997) *La rebelión zapatista y la autonomía*, ed. Siglo XXI México.
- (1999) *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, ed. Siglo XXI, México.
- DOW, James W. (1974) *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública, México.
- GALINIER, Jacques (1990) *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, México.

- MACÍP BAZÁN, Ricardo (2002) *Autonomía y descentralización de los servicios públicos. Los juegos del desarrollo en Tlaxcala en la remunicipalización de 1995*, ed. SIZA-UAT, México.
- MEDINA, Andrés (1993) "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", en "Cosmovisión, sistema de cargos y práctica religiosa", *Alteridades*, año 5, núm. 9, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Dpto. de Antropología.
- NUTINI G., Hugo. *San Bernardino Coatlá. Marriage and Family in a Tlaxcala municipio*, edit. University of Pittsburgh Press, Estados Unidos.
- RODRÍGUEZ-SÁNCHEZ, Javier (2000) *El sistema de cargos y la transformación sociocultural en San Francisco Tetlámocan, Tlaxcala*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, BUAP, México.
- ROMANO GARRIDO, Ricardo. *Los sistemas de cargos y el poder tradicional en San Bernardino Coatlá, Tlaxcala*, tesis de licenciatura de Antropología Social, BUAP, México.
- ROMERO MELGAREJO, Osvaldo (1999) *La Malinche. Poder y religión en la región del volcán*, Tlaxcala, UAT.

¿Puede el mestizaje generar organizaciones dualistas? El caso del pueblo otomí de San Juan Ixtenco

*Frédéric Saumade**

Introducción

Aunque Lévi-Strauss lo haya deconstruido en su artículo de 1958, "les organisation dualistes existentelles?", el concepto de la organización dualista sigue siendo, hoy en día, un fundamento de lo que sería el tipo ideal de la sociedad mal llamada "primitiva". El debate, regularmente reactualizado por los teóricos, es evocado en innumerables monografías que atestiguan unos modelos imaginarios en que las grandes dicotomías del reino natural varón/hembra, día/noche, animal/vegetal, etc., son la matriz de las oposiciones que orientan el espacio, el tiempo y las normas sociales. En la Mesoamérica, el modo de ordenar el mundo según un esquema binario parece que corresponde a una estructura de pensamiento de origen prehispánico (León Portilla, 1997: 176). Ésta sobrevivió al contacto colonial, aún más, el contacto la consolidó en ciertos aspectos, imponiéndose un nuevo elemento de dualismo entre las comunidades estudiadas por los antropólogos, o sea la distinción utópica entre indios y mestizos, "gentes de razón" o "ladinos" asociados con el poder político y económico.⁵⁷ Así pues, la influencia europea no siempre acaba con las cosmologías antiguas, sino que las transforma sin cambiar su naturaleza, pues bien se sabe que el universo tradicional es un sistema dualista que puede también sostener la expresión de la jerarquía social (Dumont, 1979: 80-81).

* Profesor investigador de la Universidad de Nanterre, París, Francia.

57 Sobre aquel tema véase, por ejemplo, Pitt-Rivers 1989. Un debate sobre esta misma Aguirre facilitó el proceso de aculturación.

Más allá de los acontecimientos que afectaron a las culturas autóctonas de México desde hace cinco siglos, uno podría plantearse el problema en forma de paradoja; la difusión del modelo occidental, la modernización y la adopción del hábito hispanico ¿tendría como consecuencia explícita la recreación de una cosmología de origen mesoamericano cuyo paradigma sería la estructura dualista? Para demostrar la validez de la hipótesis, sería preciso demostrarla, no en los campos de la etnografía regional más clásica, la Huasteca, Oaxaca, las sierras de Puebla, Lacandona o Tarahumara, donde se encuentran los grupos indígenas más "puros", sino entre las poblaciones renovadas por los flujos migratorios, confrontadas con las realidades urbanas, con el mundo del trabajo industrial, o sea entre la gente más mestiza.¹⁸ De ahí que el Altiplano Central nos parece la zona más idónea: allí se observa una concentración demográfica cuyos polos de atracción son el desmedido Distrito Federal y la ciudad de Puebla, mientras que en paralelo subsisten numerosas comunidades indígenas - o reivindicando el estatus indígena.

Sería el caso de los otomíes de San Juan Ixtenco, un pueblo del estado de Tlaxcala cuya fiesta patronal presenta unos particularismos que nos inspiraron la presente discusión. Empero, antes de abordar su examen etnográfico, es preciso hacer una pequeña advertencia. En el contexto fuertemente mestizado en el que llevamos la investigación, los indígenas están culturalmente influenciados —y cada vez más— por los medios de comunicación, las universidades regionales, los propios investigadores en ciencias sociales, factor que fomentan el desarrollo de una especie de conciencia étnica de segundo grado, que importa observar una cierta prudencia. Así pues, sin caer en la desesperante esterilidad de un enfoque postmodernista, convendría distinguir entre un discurso de origen culto-burgués, que exalta a la "etnicidad" y se está difundiendo entre los mismos indígenas aculturados, y el orden de las prácticas autóctonas que, al parecer, reanidan de un

¹⁸ Bascula el término como un concepto cultural tal como lo analizó Natta et al. (1989: 431-442) y no como un concepto esencialista.

Modo inconsciente con esquemas mentales supuestamente desaparecidos. En resumidas cuentas, hay que evitar amalgamar una ideología nacida de un mero proceso de aculturación, que lleva a poner el énfasis en un plan tan museográfico como comercial en el "patrimonio" con unos elementos de observación denotando más allá del discurso identitario del informante hablante, la fidelidad del indio a su modo original de organización, paradójicamente resurgido por la acción del contacto.

Territorio y dualismo

Debido a la difusión de Jacques Soustelle (1937, ed. 1993) y de Jacques Galinier (1997), el conocimiento de los otomíes ha llegado hasta el público antropológico francés. Habiendo yo trabajado mucho más en Europa que en México, tendría immoderada pretensión en querer aportar al estudio del grupo étnico una contribución al alcance general como la de los autores referidos. De hecho, serían más bien las aventuras de una investigación sobre la representación del toro y del caballo en un medio mestizo-náhuatl, las que dirigieron mis pasos hacia una comunidad otomí bastante singular. Ubicada al pie del Volcán La Malinche, San Juan Ixtenco es una "jala" n' yuhu en medio de un "mar" náhuatl hoy casi mestizo por completo. Se trata de un pueblo de unos 7000 habitantes que se encuentra a unos pocos kilómetros al norte de la frontera sureste del estado de Tlaxcala, justo antes del inicio del estado de Puebla.

¿Cómo se explica la presencia de un pueblo otomí en aquellos parajes cuando hace falta recorrer centenares de kilómetros hacia el norte para encontrar, en los estados de Hidalgo, México y Querétaro, en particular, las tierras de la familia otomí-pame? Históricamente, parece que estos grupos hubieran formado poblaciones de cazadores quienes, instalados alrededor del Golfo de México desde una época muy remota, pudieron adquirir el conocimiento de la cultura del maíz. Más tarde, los otomíes acabaron por someterse al dominio de las tribus chichimecas-

náhuatl) venidas del norte, lo que no les impidió influenciar en cierta medida a la cultura de sus amos sedentarios (Soustelle, 1993: 463-464, 546). En la época de la conquista, los cronistas multiplicaron las relaciones de los otomíes de Tlaxcala, quienes los náhuas regionales, con su complejo de superioridad, consideraban como bárbaros. En realidad, se trataba de grandes especialistas de la caza del venado (Carrasco, 1950: 66), animal cuya carne vendían en los tianguis, y también de curtidos guerreros encargados de defender las fronteras de la confederación tlaxcalteca.⁸⁹ Durante el periodo colonial, todavía se encontraban otomíes difundidos por todo el territorio de Tlaxcala aunque, progresivamente, se fueran mestizando y asimilando al mundo náhuatl. Única excepción, la comunidad de Ixtenco, cuyos eruditos afirman el origen prehispánico a pesar de que los historiadores situaron con precisión la fecha de su fundación en 1532 (Soustelle, 1993: 474); todo indica que aquella comunidad es resultado de una agrupación más tardía de familias otomíes rebeldes a la asimilación náhuatl. Sea lo que sea, hoy en día queda claro que Ixtenco está marginado tanto en lo geográfico como en lo cultural: el pueblo se sitúa en los confines del estado de Tlaxcala y, por otra parte, el origen otomí distingue a sus habitantes del entorno mestizo-náhuatl.

Tal contexto de aislamiento implica un fuerte sentimiento de resistencia hacia fuera, y en particular hacia la pequeña ciudad de Huamantla, a unos 10 kilómetros al norte. La gente de Ixtenco tacha a sus vecinos de todos los males: dicen que se adueñaron de una fuente de agua pura que baja de la Malinche cuando antaño pertenecía a sus antepasados; dicen que copiaron y se proclamaron inventores de las artes típicas de Ixtenco como son los cuadros figurativos compuestos por granos de maíz colorado y flores, o también las alfombras de aserrín con pigmentos naturales que se ostentan por las calles en tiempos de fiesta. Les acusan de haber

⁸⁹ Soustelle (op.cit. 13-14) indica que el propio término de "otomí" es de origen náhuatl, designándose los miembros de esta etnia bajo el genérico n'yuhtu n, según las regiones: *oyóhteyó, yóhté, nyóhtéó* (en San Juan Ixtenco, la pronunciación corresponde más o menos a n'yuhtu). En náhuatl, "otomí" significa "hombres que camina y caza" (ibid).

sobornado a un etnolingüista para obligarla, cuando redactaba su libro referente a Ixtenco, a localizar su campo de estudio en Huamantla, y otras tantas cosas desagradables⁹⁰ "no se fijó usted, me dijo un viejo del pueblo, que aquí todo brota, todo viene del maíz, el frijol, las frutas de toda clase e incluso la viña, mientras que en Huamantla no puede brotar nada porque nunca llueve. Ellos no tienen las clases de maíz que nosotros tenemos, todos los colores... Como hacen sus cuadros para la feria, están obligados a pintar los granos. La verdad es que los castiga Dios dando lluvia aquí y no allí. La lluvia se para aquí... Por eso nos quitaron la fuente de La Malinche".

El odio obsesivo hacia Huamantla estigmatiza el aislamiento a Ixtenco en aquella parte del estado de Tlaxcala. Más allá de un sector industrial en progreso, la actividad agrícola tradicional de la región es la crianza del ovino y del bovino de lidia en paisajes semidesérticos, marcados por la erosión que estaban controlados por las haciendas latifundistas en tiempos de Porfirio Díaz. Ahora bien, no es Ixtenco pueblo de ganadería extensiva; sus tierras, fertilizadas con fuentes de origen volcánico (y no como se pretende, por lluvia providenciales), se presta bien a la cultura del maíz; numerosas casas tienen huertos frondosos en tiempo de agua y provistos con ricos frutales. En contra de la mayoría de los pueblos circunvecinos, nunca fue Ixtenco avasallado por una hacienda, aún en los peores momentos del Porfiriato. Hasta el periodo revolucionario, para completar su producción doméstica durante la temporada seca, los campesinos trabajaban libremente hacia las tierras calientes de Veracruz para cosechar café; no intervenían en la economía de las haciendas circunvecinas sino como jornaleros temporales. En definitiva, al finalizar los años treinta, supieron sacar partido del generoso reparto otorgado por el cardenismo y, eran fértiles las tierras, se ganaron una relativa prosperidad.

Hoy en día, los de Ixtenco se enorgullecen de vivir gracias al hermoso maíz de sus milpas; pero se olvidan de hacer caso a lo que

⁹⁰ La etnóloga investigadora Yolanda Castro no trajo a sus informantes como algunos de ellos pretenden, pues su libro es bien relativo al habla otomí de Ixtenco.

constituye su principal fuente de ingresos sin la cual no podrían mantener su existencia de campesinos: los flujos monetarios procedentes del Distrito Federal o de Estados Unidos donde emigró por lo menos un familiar ansioso de escapar a la escasez de régimen de la vida campestre. Reivindican altamente su cultura otomí, aunque en realidad se esté mestizando el pueblo, desde un punto de vista tanto biológico como cultural. Siguen vigentes los casamientos entre gente del pueblo pero la migración de numerosos jóvenes, quienes regresan a Ixtenco, tras varios años trabajando para fundar un hogar impone una renovación. Los vestidos tradicionales —blusas bordadas, trajes de fiesta— siguen en uso entre las mujeres, pero ya no entre los hombres excepto los ancianos. En cuanto al idioma, algunos adultos gustan de hablar para impresionar al antropólogo pero, en realidad, cuando charlan entre ellos todos emplean el castellano. Al final nos dicen que sólo los ancianos siguen hablando corrientemente el otomí, que los jóvenes no lo entienden y que para salvaguardar el "patrimonio cultural", se ha introducido su enseñanza en escuela pública. El único problema dicen... ¡es que el mismo maestro no sabe nada de ello!

Así pues, el sentimiento étnico de los otomíes de Ixtenco se va consolidando gracias a elementos exógenos: por una parte la moda idemitaria procedente de la vulgarización mundializada de la antropología y, por otra parte, la rivalidad sostenida con los mestizos nahuas de los alrededores. Los antagonismos se focalizan en la odiada ciudad de Huamantla que es la capital regional de la tauromaquia y de la charreada, ambos espectáculos asociados con la élite criolla, con la ganadería extensiva, con el toro y el caballo emblemáticos de los españoles y de los rancheros. Entre estos últimos son los descendientes de los grandes propietarios de los siglos XIX, cuyas posesiones fueron fragmentadas pero no alineadas en su totalidad por la reforma agraria. La rivalidad mantiene vivo el recuerdo de los conflictos de la época colonial, cuando las comunidades indígenas tenían repetidos conflictos con los propietarios cuyo ganado estropeaba sus modestas plantaciones de maíz y de frijol. Aquí también la "cultura otomí

está sometida a un doble proceso: adaptación hacia fuera y retención de su propia identidad" (Galnier, op. cit. 263) lo que es claramente favorable al fomento de una estructura dualista tradicional que aparece en el plan urbanístico de Ixtenco y que se ostenta, en forma dramática, a lo largo del ciclo anual de la fiesta patronal.

Así como muchas ciudades americanas, San Juan Ixtenco está compuesto de cuadras que llevan un número par o impar y un nombre referente a la ubicación geográfica norte, sur, oriente, poniente. Mucho más original será la división de su espacio entre cinco barrios asociados a un santo patrón, siendo cuatro de ellos divididos por mitades: San Antonio Primero y segundo, San Juan Primero y segundo, San Gabriel Primero y segundo, Resurrección Primero y segundo, Santiago o "Santiaguito", paradójico o diminutivo pues se trata del único barrio "entero" del pueblo. Desde el punto de vista formal, la estructura dual de los cuatro primeros barrios (2) se opone a la estructura unitaria del quinto (1); aparentemente la comunidad se compone de nueve partes, pero también se podría reducir a unos cinco elementos o sea cuatro barrios duales y un barrio unitario. Más allá del análisis, no se podría limitar en tres elementos, a sea un principio dual: dos mitades de barrio y un principio unitario (un barrio). Pero fundamentalmente se trataría de un modelo dualista confrontando 2 con 1. Quizá hallaremos un avatar del dualismo asimétrico cuyo alcance general en el pensamiento otomí ha sido demostrado por Galnier (1997: 256 sq), trata de un tipo de dualismo no tomado en cuenta por Lévi-Strauss quien lo considera irrelevante un tipo que opone dos partes desiguales (en el caso de Ixtenco la oposición de 2 con 1). En resumidas palabras, la práctica matrimonial parece que confirma nuestra explicación pues la regla más corriente consiste en casarse entre gente de barrio o de mitades de barrio distintos, sin embargo el principio vigente es asimétrico pues no existe ninguna opción preferencial entre los barrios, ninguna relación de intercambio restringido entre dos barrios; lo que si existe, en algunos casos, es una relación de hostilidad que obliga a una cierta

adaptación de las reglas tradicionales de residencia. En efecto, el principio de residencia y de socialización es virilocal. Pues se suele recibir a la novia en la mayordomía del novio, salvo que ella viene de un barrio odiado, entonces se obliga al novio a "sacarse" y pedir que lo acepten en la mayordomía de su novia además, aunque sea minoritaria, en las cuentas del registro civil las uniones en el mismo barrio también existen. En cuanto a las bodas con individuos venidos de otros pueblos, eran muy escasas cincuenta años para atrás, pero la evolución del mestizaje aumentó notablemente su frecuencia hasta convertirlas hoy en día, en equivalente estadístico del casamiento entre gente de barrio distinto.⁶¹

Más allá de aquella tendencia a una exogamia matizada por algunas irregularidades, el culto al santo patrón del pueblo da la plena medida del carácter dualista de la organización social, la imagen de San Juan está dividida por dos, San Juan Bautista del Altar Mayor y San Juan del Bautisterio, así como la imagen de la Natividad, entre la Virgen de la Natividad y el niño Dios. El sistema de cargos religiosos que da la pauta de la fiesta patronal implica la presencia de dos mayordomías, ambas representando una mitad de barrio y una de "mitad de icono", que operan en cada una al lado de otra para ordenar la celebración del pueblo entero. El cargo festivo es alternativo de un año a otro, según el modelo de Carrasco Rivas y Hernández Rojas (1999) supieron enfatizar el rigor matemático. Al inicio de la cadena, las mayordomías de San Antonio 1ero. y 2do. van preparando la fiesta de todo el año a partir del día de San Juan. Cada día 24 de los meses siguientes ordenan una procesión antes de brindar el 24 de junio la gran celebración de todo el pueblo, luego transmiten ceremonialmente las imágenes a sus homólogos de San Juan 1ero. y 2do., que hacen la misma cosa antes de transmitir a su vez el cargo a los cofrades de San Gabriel 1ero. y 2do., quienes la transmiten al año siguiente a los de Resurrección 1ero. y 2do. Por fin, al terminar el ciclo cuadriannual, las dos imágenes se gustan en la

61. También hace falta medir con una larga muestra específica el peso y la orientación de las uniones libres y de la poliginia, muy difundidas en Mesoamérica.

mayordomía única del barrio de Santiago. Habiendo cumplido con sus obligaciones, esta última regresará los iconos a las mayordomías de San Antonio para que reempiece el ciclo festivo, véase Carrasco Rivas y Hernández Rojas (1999) referente a la explicación de la rotación de los cargos en Ixtenco.

Como si se tratara de fomentar entre los fieles una estructura dualista y rotativa inscrita en el tiempo y el espacio de la celebración del santo, las procesiones llevadas por las mayordomías de los barrios divididos por mitades siguen un recorrido estrictamente codificado. Simultáneamente las dos cofradías salen de la casa de su mayordomo llevando la imagen que les corresponde y sus respectivos pendones. Una enarboló un pendón y dos imágenes o sea una figurina de plata representando un cordero y una estatua del santo puesta en una casilla dorada realizada por cabezas de águila y una corona. La segunda mayordomía lleva dos pendones que no es la estatua original de San Juan (la deteriorada se queda en el templo), sino una miniatura montada en una bandeja de plata. Aquellas irregularidades "cojeras semánticas" expresan el carácter asimétrico de la estructura dualista que relevamos. Formando cortejo las dos mayordomías dan la vuelta a su mitad de barrio antes de reunirse en una intersección, los dos iconos se hayan un momento uno al lado del otro, realizados por tres pendones. Así se representa el movimiento de oscilación de imagen del santo entre dualidad y unidad, o sea los dos principios antagonistas que organizan el espacio del pueblo, así como las organizaciones interbarriales. Además de aquel San Juan... dividido por dos, cada barrio se reivindica también formar parte de un santo propio (San Gabriel, San Antonio...) o del Cristo (Resurrección), protectores que celebran en su momento. El asunto se complicó aún más, volviendo a formar una pequeña esquizofrenia conceptual, en el caso del barrio de San Juan cuyas dos mayordomías celebran San Juan por su cuenta en los años en que la fiesta patronal está organizada por otro barrio (o sea 4 de cada 5 años): entonces se puede observar dos celebraciones en paralelo (la San Juan del pueblo y la San Juan del barrio)

La división del trabajo en las mayordomías

La administración de cada mayordomía de Ixtenco, reservada a los adultos mayores, está encabezada por un mayordomo que es un varón casado, bastante holgado en dinero para brindar al santo un oratorio y a sus paisanos el espacio en su casa donde todos se reúnen y comparten las comidas rituales. El cargo, que cambia de manos cada 5 años, se consigue con el asentimiento de los compadres. El mayordomo está asistido por diputados (entre 6 y 10), encargados de las finanzas, el manejo de las imágenes y pendones, de la preparación de las comidas y abastecimiento de pulque y licores. Algunos otros compadres del barrio echan también la mano. La esposa del mayordomo dirige las tareas colectivas a las mujeres, o sea la cocina y el realizar las procesiones esparciendo y ofreciendo flores por las calles. Se nota que la jerarquía administrativa y ritual de la mayordomía la dominan los hombres. Sin embargo, es un principio intrínsecamente femenino el ciclo mensual que ordena la temporalidad de las celebraciones: cada día 24 de los meses que, de un año a otro, corren desde julio hasta junio, sale la procesión hacia las 8 de la mañana para reunirse en el templo, donde hay misa. Luego, a partir de las 12 hasta la noche, los habitantes del barrio (o de la mitad de barrio) están invitados a compartir la comida sagrada, el mole de matama (mayordomo), carne de toro hervida, sazonada en salsa de chile rojo, y acompañada de tortillas y tamales. Como es de costumbre, cada uno viene con su recipiente para llevarse parte del festín, además de lo que se ha comido en la mayordomía. A cambio de aquel obsequio, los invitados pagan su participación, una suma proporcional de sus capacidades económicas, cotización mensual que permitirá financiar la gran fiesta de junio. Instalados en el patio de la mayordomía, los diputados cobran y apuntan el nombre de cada uno en su cuaderno de cuentas. La lista de los contribuyentes se lee públicamente en la mañana siguiente.

Así, la gestión de la mayordomía es masculina mientras que la periodicidad mensual de sus actividades evoca una peculiaridad esencial de la naturaleza femenina. El principio de la polaridad de

los sexos es también el que define la organización del espacio de la división de las tareas. A partir del día 23 de cada mes, compadres y comadres se juntan en la casa del mayordomo para preparar las comidas del siguiente día. La parte baja de la casa constituye el espacio de las actividades, o sea el oratorio donde está el altar y la imagen del santo, el gran patio y la cocina de humo, un cuarto oscuro sin chimenea simplemente separado del patio por el almacén de maíz. Aunque no estén excluidas las mujeres, los hombres acostumbra adueñarse del oratorio donde, alrededor del mayordomo, pueden reunirse para rezar o charlar. También acaparan el patio, donde algunos de ellos se empeñan en descuartizar el cuerpo y vísceras del toro, otros mantienen un fuego muy vivo bajo las grandes calderas en las que la carne y los menudillos están hirviendo. En cuanto a las mujeres, se encuentran en la cocina donde, sentadas alrededor de lugares dispuestos en el mismo suelo, elaboran mole, tortillas, tamales y atole rojo; aisladas en un rinconcito dos de ellas lavan los platos. Empero, aquella división sexuada del espacio no se limita a la preparación de la comida, persiste a la hora de comer por lo más corriente los hombres se instalan en una mesa puesta en el patio mientras que las mujeres se sientan alrededor de los lugares en la cocina de humo. Consumidos sin moderación, el pulque y el brandy con coca cola son las sustancias embriagantes que hacen la ligazón entre ambos sexos.

El proceso de división del trabajo nos revela la asociación de la carne del toro con los varones y el espacio abierto del patio; el nombre del mole de matama, preparado por las mujeres para acompañar la carne, liga simbólicamente esta comida fuerte con la jerarquía masculina de la mayordomía. Por contraste, las preparaciones de las mujeres, confinadas en un lugar cerrado en el que no-iniciado difícilmente puede soportar a la saturación del humo en el aire, son esencialmente de tipo vegetal, imperando el maíz y el chile. Único elemento de origen animal en aquella cocina femenina: la manteca incorporada a la masa de los tamales, o sea la grasa del animal de carne blanca, el cerdo, criado, como las aves, en

el mismo círculo doméstico de las familias. De ahí que la manteca y su aspecto lechoso se oponen a la carne roja del toro, animal emblemático del mundo externo, de las haciendas rodeantes y, sobre todo, de la ciudad rival de Huamantla, capital regional de la ganadería brava y de la charrería.

Nuestro análisis de carácter sexuado de los manjares y, por extensión, de las especies animales y vegetales que permitieron su preparación, se consolidan a la luz de otros elementos de observación. En ocasión de la fiesta de San Juan, ya no se trata de cocinar sólo para la mitad del barrio sino para el pueblo entero. Al toro habitual, se le añade otro (se compra siempre en los ranchos de afuera), mientras que un cochino y un centenar de aves, pollos y guajolotes, brindados por la gente del barrio, están preparados en mole poblano clásico. Tal multiplicación de las carnes implica una ampliación del espacio de cocina, extendido a las 2 casas que enmarcan la del mayordomo: en una de ellas, unos hombres cuecen la carne del toro suplementario, en la otra, mujeres preparan el mole negro con el caldo de aves y de cochino.

Acerca de estas dos últimas especies animales, un pequeño comentario será necesario. Entre las aves está por supuesto el guajolote, el animal doméstico de los tiempos prehispánicos, que ha permanecido como elemento básico del corral mexicano, su cloquear puntuando en intervalos regulares el fondo sonoro de la vida cotidiana de los pueblos, se trata de una especie ritualmente valorada, que es materia de sacrificios entre los otomíes de la Huasteca (Galinier, op. cit.) o, en el altiplano de una danza matrimonial que se observa por toda la zona náhuatl, aunque los mestizos urbanizados la vean como el signo burlesco de una mente atrazada. Aquella danza, nunca evocada por los monjes cronistas de la Conquista ni por el historiador mestizo del siglo XVI, Diego Muñoz Camargo, en sus respectivas descripciones de la bodas precortesianas, es probable que no apareciera sino a partir de la época colonia y, por tanto, que resultara de una reacción de la cultura autóctona frente a la imposición de la civilización hispana en Mesoamérica, un proceso simbólico que ya analizamos en otro

trabajo (Saumade, 2001). A hora bien, si entre los otomíes «clásicos», estudiados por Galinier o Soustelle, la danza del guajolote parece que no existe, si la adoptaron los otomíes de Ixtenco, probablemente por la influencia náhuatl. Ahora bien en Ixtenco, la danza se diferencia netamente del modelo canónico averiguado en las comunidades náhuatl de La Malinche. Ordinariamente, el padrino de boda abre el baile recibiendo una canasta que lleva un jamón crudo, licores y un guajolote cocido con el cual baila agarrándolo por arriba del hombro y de la cabeza; luego, cambia el ave por otra viva con la cual baila con el mismo estilo, antes de transmitir el animal a un compadre que sigue bailando un momento con el guajolote hasta que lo trasmite su turno a otro compadre. Aquella coreografía colectiva parece que augure la fertilidad de una boda celebrada bajo el signo de tareas domésticas: como bailan los hombres con el guajolote, la mujeres les acompañan bailando con utensilios de cocina o macetas. En Ixtenco, según me explicó un informante, el padrino recibe un guajolote cocido en su olla y la madrina un guajolote vivo que mantiene en su barriga como si se tratase de un bebé. Así bailan los dos, con su "bulto" hasta el final; el rito no tiene el rito colectivo de su homólogo náhuatl del cual se puede decir que es un contra punto simétrico y opuesto. No obstante, el sentido propiciatorio parece evidente, la gran diferencia entre ambas variantes del rito estriba en la restricción de la pareja, padrino-madrina en la versión otomí, por consiguiente, en una intensificación de la expresión dualista. Aquí, el varón está asociado con el guajolote cocido en su olla y su mujer con el animal vivo, el primer ensamble simbólico procede de la cultura en un doble nivel "cocido-continente" y el segundo de la naturaleza, también en nivel doble (crudo-vivo).

En lo concerniente al pollo y al cerdo, también se trata de animales mediadores importados por los españoles, el primero lo asimilaron al guajolote los nahuas del siglo XVI, quienes lo llamaban caxtilanhuexolotl, el segundo, emblemático de dieta católica profana por contraste con las prohibiciones de la religiones semíticas (Febre-vassaa, 1994), siendo perfectamente integrado en

la economía doméstica y en la comida festiva de los indígenas mexicanos. Así pues, en el altiplano la casa rural típica se compone de una milpa de maíz, de un corral de aves, guajolote y gallinas mezclados, y de un cerdo que se debe de matar en ocasión de una fiesta importante. Ahora bien, la carne de cochino, como la del pollo, de la gallina y, por supuesto, de guajolotes de los tiempos prehispánicos, se preparan en mole negro. Asociados en la cocina festiva y los ritos de bodas, las tres categorías de animales se asimilan en un tipo único de carne blanca sazonada con salsa negra, lo que, entre los alimentos consagrados de la fiesta patronal de Ixtenco, sería el pendiente de la carne roja del toro subrayada por el rojo del mole de matama, como lo femenino se opone a lo masculino y lo vegetal a lo animal. Apuntamos, desde una perspectiva cromática, el carácter asimétrico de aquel dualismo: blanco y negro por una parte (mole negro), rojo unido por otra parte (mole de matama). Conseguimos el siguiente sistema de oposiciones.

Hombres	Mujeres
Omnívoro y pollo.	Cocina de humo.
Espacio externo, corte y cocción del animal, un toro, o una, un tipo de ganado mayor.	Espacio interno, preparación vegetal (maíz, chile, tomate), cocción de animales de tipo ganado menor.
Toro = carne roja, animal de origen hispano asociado con los afanes del pueblo y con la gran propiedad mestiza escrita.	Guajolote, pollo, cerdo = carne blanca, animal prehispánico y animal europeo asociados en la cultura indígena, asociados con la casa, la vida familiar y la posesión doméstica.

La fiesta de San Juan, inversión y principio de rivalidad

En Europa, la fiesta de San Juan corresponde con el solsticio de verano, con el pasaje temporal simbolizado por el juego ritualmente atravesado por los jóvenes. En el altiplano, ese período está marcado por la primeras lluvias del año y el retorno de la vegetación; es crucial para los campesinos como los otomíes de Ixtenco, tanto más que se encuentra en la articulación de un fenómeno climático que debe de tener su importancia en el arraigo del pensamiento dualístico en Mesoamérica: la alternancia brutal de las temporadas seca y húmeda celebrando el fértil cambio

cíclico de las condiciones meteorológicas, la fiesta implica lógicamente una inversión, o por lo menos una interpretación bien aflojada del orden habitual en la prácticas de la mayordomía. Así pues el comensalismo estrictamente limitado por las distinciones de sexo en ocasión de la reuniones mensuales que puntúan todo el año, se vuelve más libre: el patio, antes dominado por la presencia masculina, ya está invadido por un gentío que confunde los géneros y las edades. Hombres y mujeres, jóvenes afanosos de ligar una relación amorosa, todos comen y se emborrachan juntos.

Aquel cariz carnavalesco ya aparece en el desfile inicial de la fiesta, en la mañana del día 23, sucesivamente, las dos mayordomías forman su grupo respectivo, cada uno en las dos extremidades del pueblo, en la carretera a Huamantla, al norte, en la de Puebla, al sur. Acompañado por la lujosa banda de música contratada para animar la fiesta, el primer cortejo, procedido por dos toritos y una mojiganga de papel pintado, se pone en marcha. La mojiganga se llama "matachina", tiene cara de güera y se la llevan las mujeres como si fuera un traje, alternando entre ellas como suele hacer en la danza del torito. En lo concerniente a toritos, uno es llevado por un hombre adulto y el otro, de pequeño tamaño, por un niño; en su flanco, los animales de papel llevan inscrito un nombre irrisorio, por ejemplo "el buey" o "el torayo" (el negrito de la canción, nacido entre los hermanos güeros, un mulato, o sea la antítesis del indígena: así se subraya el carácter extraño del bovino, animal asociado con las fiestas del pueblo y con las poblaciones mestizas). Indudablemente, el estatuto de la matachina, por su gran tamaño, y la alegría desbordante que ostentan las mujeres que se la llevan parece ser primordial. Sueltas por la calle, liberadas de su empeño alimenticio, del universo interno de la cocina de humo, de su humilde postura en las graves procesiones del santo, las mujeres grandes asumen el protagonismo del desfile, dan palmadas para marcar la cadencia, se dedican a proferir bromas libidinosas. Excepto el que lleva el torito grande y baila entre las mujeres, los varones, en esta vez, observan una actitud humilde: o bien cierran el paso con los músicos o bien se

quedan en las márgenes del cortejo. Éste, venido desde las afueras del pueblo, ridiculizando los símbolos machos (el torito) y hembra (la matachina) del mundo externo, representa a las fuerzas extranjeras que atraviesan Ixtenco de parte en parte como si atravesaran el tiempo de fiesta, terminando en la noche de San Juan con la quema pirotécnica de los maniques ante un público, en el cual abundan los visitantes venidos de los pueblos circunvecinos. Aquellas potencias amenazadoras, evocando el proceso de mestizaje que se impone en Ixtenco, están tratadas por el rito y "amansadas" por las mujeres.

Llegados al parque del pueblo, los miembros de la mayordomía ostentan la bonita música que les acompaña, entreteniendo con la mayordomía de la otra mitad del barrio una competencia que alcanzara su cumbre en la noche del día siguiente, con el concurso de orquestas organizado por la presidencia municipal; el premio otorgado subraya la superioridad de la selección artística (es decir de derroche) realizada por la feliz mayordomía. El cortejo llega hasta el atrio del templo donde se baila un poquito más. Luego, se deja la matachina y los toritos, y se penetra en la iglesia donde la banda de música, pasando virtuosamente a un repertorio mucho más clásico (y puramente occidental), ameniza una celebración sin cura, pero sí plétórica de una inmensa emoción manifestada por los compadres y comadres de la mayordomía. Afuera, se disparan cohetes que puntúan los instantes de silencio y plegaria; al terminar, el templo se libera para que penetre la mayordomía competidora cuando acabe de su propio desfile alegre y que, ella también, haga tocar la bella música en honor al santo.

A la hora de la comida, se instala la orquesta en una tarima puesta en la calle, justo enfrente de la casa del mayordomo; interpreta pasos dobles que recuerdan el mundo de los toros. Entre pausas, un indio rellena el silencio tocando el teponaztle metálico. Su ritmo entretenido es muy primario y el sonido ruidoso; por lo visto, no se trata de una exhibición de fina técnica de percusión, sino más bien de la muestra de una sólida capacidad a absorber

pulque! Evidente, el contraste con la exquisita música europea de la orquesta realiza el dualismo entre el mestizo y lo autóctono. Hay que añadir, por información, que aquel teponaztle, llevado en bandolera, acompaña a todas las procesiones del santo.

Después de que cada uno ha comido y tomado en cantidad, se forma un nuevo cortejo procedido por los maniques de papel. Esta vez se trata, con la ayuda de una furgoneta, de dar la vuelta a la mitad del pueblo correspondiente a cada mayordomía y ofrecer bebidas a todas las personas que se encuentran en el recorrido (o sea a casi todos los habitantes); aquel grato aperitivo se sirve en vasos de plástico, pero las mujeres adultas tienen el derecho de disfrutar su pulque en una ollita de barro que lleva inscrito "recuerdo de resurrección 2do" (el medio barrio donde pertenecía yo). En un cruce de vías, las dos mayordomías se encuentran a propósito, se aplaude, se intercambia pulque y se baila entre jóvenes, toritos y matachina entremezclados. El encuentro se repite cuando cada cortejo cumpla la vuelta a su mitad de pueblo; los espíritus vueltos más alegres por el jugo fermentado de maguey, uno festeja con una porra, como se puede hacer en las fiestas de familia, sin embargo esa aparente fraternidad no debe de engañarnos: en su propósito, los miembros de cada mayordomía, llevados con el espíritu competitivo, trata de valorar, frente a los demás habitantes del pueblo, la superioridad presumida de su surtidor de pulque así como la de su grupo musical.

La vuelta a la mitad del pueblo está repetida en formación restringida a partir de las nueve de la noche. Esta vez, se trata de regalar botellas de licor y de Coca-Cola a los artesanos a quienes en la caizada de las calles donde va a pasar la gran procesión nocturna de las dos imágenes de San Juan, se dedican a un trabajo extraordinario: hacer alfombras de aserrín con pigmento colorados y flores frescas. Se trata de una auténtica exaltación del pueblo y de sus barrios, un embanderamiento del espacio comunitario en honor al patrón de los últimos otomíes de Tlaxcala.

Son los mismo vecinos que tienen iniciativa de aquellas obras de arte popular cuyo carácter efímero es aún más conmovedor: ya

en el alba siguiente, el peso del tanto las barre a medias; apenas si les queda algo de la gracia melancólica de las flores marchitadas, mientras esperan que la lluvia del día les confiera el triste aspecto de un maquillaje de vieja estrella de cine descompuesto por la luz artificial y algún escenario de rodaje. A lo largo de la precedente noche, las dos imágenes del santo recorrieron las calles del pueblo, los fieles pisando las alfombras al ritmo del teponaztle, en un ambiente de extrema piedad, en la madrugada, los cortejos de las respectivas mayordomías, se reunieron en el templo católico para entregar los iconos consagrados, piadosamente instalados alrededor de la estatua de San Juan, la que nunca sale, erguida en la entrada del templo por arriba de un altar realizado por un arco decorado con granos de maíz de distintos colores. Esta última técnica artística, base de la decoración interna del templo, es costumbre de toda la región del Huamantla, aunque, como se sabe, la gente de Ixtenco afirma que les pertenece. Sin embargo, existen dos tipos en aquel género de obra. Algunos cuadros expuestos afuera en el atrio se presentan horizontalmente, pues están hechos de granos de maíz y frijol sueltos, no pegados, pigmentos y flores frescas; después de la fiesta, la bonita obra se deshace. Otros cuadros se hacen de granos pegados, están expuestos de modo clásico, verticalmente alrededor de la puerta o dentro del templo católico donde se pueden quedar varios años. Aquellas maneras estéticas se refieren una vez más a la oposición de la verticalidad y de la horizontalidad del interior y del exterior, de lo duradero y de lo efímero, del grano y de la flor, de lo seco y lo húmedo, del fecundante y del fecundado.

En la mañana del día 24 se da la misa de San Juan con la presencia de muchachas y muchachos confirmados, los primeros vestidos con camisa, pantalón y botines blancos, con pañuelo y sombrero de palma, según el estilo tradicional; las segundas, llevan trajes blancos cuyo patrón se acerca al de novia occidental, además de un delantal y faja de algodón decorada con motivos animales (ciervo y guajolote en particular), obras de las afamadas bordadoras de Ixtenco. Aquellos adolescentes listos para casarse llevan el estigma vestimentario del mestizaje. Dicha la misa, los

habitantes vienen a rezar frente a las imágenes del santo antes de que se transporten en procesión hasta la mayordomía respectiva, donde, nuevamente, las personas, que llevan dos días sin dormir y que no tienen la intención de dormir en la noche que viene, se comen unos bien merecidos tacos.

La última noche reserva otros momentos grandes que están seguidos por un considerable gentío, mezclando a personas del pueblo y de los pueblos circunvecinos. El concurso de música en el que, una vez más impera la "bella música" europea, el baile brindado por el municipio y, sobre todo, la quema de castillos de toritos y matachinas. Puesto en escena en el atrio del templo, aquel final resulta ser un derroche suntuario. Se nos dice que un castillo vale alrededor de cincuenta mil pesos y las excelentes orquestas, especialmente venidas del Distrito Federal, son todavía más caras y si a ello se le añaden las misas, procesiones, comidas y bebidas, uno puede legítimamente preguntarse ¿cómo es posible que una cotización entre modestos cultivadores de maíz equilibre un gran presupuesto (estimado a una ciento veinte mil pesos por un diputado de mayordomía)?⁶² Por supuesto, en un rótulo puesto en el patio del mayordomo, no se olvida mencionar el nombre de los generosos contribuyentes originarios del pueblo, quienes tienen su negocio en el Distrito Federal. Su peso es importante, pero es dudoso que sea suficiente. En aquel asunto, la falta de información nos impide ir más lejos.⁶³ Sea lo que sea, el derroche, simbolizado por los impresionantes juegos artificiales, está articulado, una vez más, por el principio de la rivalidad entre las dos mitades de barrio, pues el masivo público puede estimar la magnificencia de unos y otros de caridad de la representación con respecto a los años pasados, etc.

62 Llevando una encuesta en Ixtenco por los años sesenta, Galimé (1979:150) se impresionó por el presupuesto festivo cuya altura atribuía a la participación entre "indios trabajando en las fábricas textiles de la región, cuyos sueldos sobrepasan de mucho los de los campesinos locales". En aquel entonces la emigración hacia el Distrito Federal o Estados Unidos no era tan difundida como ahora lo es.

63 Así como lo hace Renato Melgar (2000), a propósito de un pueblo náhuatl de la Malinche en el que la invitación de actividades ilegales —como la trata de blancas— parece ser el principal apoyo de la fiesta.

Bajo la influencia del mundo del ocio, que también se impone a los otomiles, el tiempo de fiesta se extiende hasta la mañana después de San Juan. Tras las mañanitas, los miembros de la mayordomías toman el último desayuno con tamales y atole, y se atienden de quien desea comer y tomar los restos del mole y del pulque. Por la tarde, los mayordomos entregan con solemnidad las imágenes del santo a sus homólogos del barrio vecino para que ya puedan empezar con un nuevo ciclo festivo que se extiende hasta el año que viene. El ambiente está declinado, sin embargo, al medio día, está repentinamente reanimado por una nueva atracción, un juego que nada tiene de tradicional, pero que sí podría volver a serlo, por la riqueza semántica que tiene. Una suelta de vaquillas por las calles. En pleno centro del pueblo, el recorrido rodea una cuadra cuyas bocas calles están tapadas con vallat. La vía principal no es sino la carretera de Huamantla, o sea, el camino seguido por uno de aquellos desfiles irrisorios que abrieron la fiesta, con sus toritos y matachina. La corrida es libremente protagonizada por muchachos del pueblo o de alrededores, animados por espectadores que están instalados en las vallat, halcones y en el techo de las casas. En medio de la aparente anarquía de la gestual colectiva de los participantes, sobresale una meta: conseguir inmovilizar y montar a una de la vaquillas como se suele hacer en el jarpeo ranchero o, en tono menor en la charreada. En México, la monta del toro es una forma irrisoria de equitación nacida en las haciendas de la época colonial; los peones indígenas se burlaban así simbólicamente de la prohibición de montar a caballo, como si fuera signo de inferioridad. Hoy en día espectacularizada se trata del principio fundamental de una suerte de tauromaquia, al revés de la cual aparecen las jerarquías étnicas de la sociedad global, dominada por una burguesía blanca que se adueñó del imaginario ecuestre ibérico (Saumade, 2001). En Ixtenco, la alegre provocación que se le hace al bovino — e indirectamente al caballo con quien el juego lo asimila — está rolevida por la relación de hostilidad que se mantiene en Huamantla y su relación taurocuestre.

Pues en realidad, lo que los organizadores municipales "Ixtencada" es una versión menor de la "Huamantlada" que es una

suelta de toros de lidia (desechados en el proceso de selección). Considerado como el plato fuerte de la feria de Huamantla, el juego también es un espectáculo popular muy apreciado, las reses se quedan por la calle por algunas horas para que se diviertan los muchachos que tiene el valor y la borrachera necesaria para enfrentarlas. Esta vez difícilmente se podría acusar a aquellos vecinos odiados de haber robado la idea a los de Ixtenco, quienes como bien se sabe no tienen ninguna afinidad tauromaca. Sin embargo, la propia huamantlada es una copia caricaturesca de la famosa "Pamplonada", en el encierro de Pamplona que atrae en la capital de Navarra hasta turistas gringos deseosos de enfrentarse a auténticos toros de lidia (Saumade, 1998). Iniciado en los años 60, por un ganadero de toros de lidia criollo, también organizador de corridas, el sucedáneo de encierro que se da en Huamantla ha vuelto a ser una versión paródica del original. Su aspecto tragicoómico es característico del complejo identitario del México mestizo hacia España, un país tan admirado porque difundió el modelo de la excelencia social, como odiado porque el sentimiento nacional se hilvanó en su contra. En aquel contexto la "Ixtencada", parodia de una parodia, podría ser vista como un elemento ritual en proceso de formación que, la comunidad otomi se está mestizando, estigmatizaría el viejo disgusto hacia un vecino sometido al orden criollo ya hace mucho tiempo, un vecino considerado como el símbolo de la sociedad mestiza, que se integraría así en la estructura dualista tradicional como componente de lo que sería una cosmogonía modernizada del pueblo.

Las sorpresas de la historia local o la relatividad de la "tradicción otomi"

Por ser un evento festivo, aún muy reciente en el momento de la investigación (2000), iniciando sólo dos años antes del reemplazo de un espectáculo de charreada que se trató, sin mucho éxito, de introducir en el programa, la ixtencada es posible interpretarlo, como acabamos de sugerir, como parte del complejo ritual de la

fiesta patronal? ¿es científicamente válido un análisis cuyo sentido sería meramente prospectivo? ¿si no deberíamos, al contrario, ignorar por "impuro" todo lo que parece desviar la fiesta de un cauce arcaico del cual el principio dualista parece ser el paradigma? Si nos conformáramos a aquellas objeciones, perderíamos de vista las dinámicas institucionales más vigorosas que nunca en ése *melting pot*, extraño a cualquiera "esencia indígena", que es San Juan Ixtenco. En efecto, el formalismo que analizamos en los ritos de las mayordomías, tan llamativo y etnográficamente interesante como el que sería observado en la celebración de una comunidad de Chiapas o del Istmo de Tehuantepec, ¿podemos imaginar que apenas tiene un siglo de antigüedad?

Me indicó la vía un otomí centenario, una memoria viva del pueblo que tuvo la suerte de entrevistar unos meses antes de que falleciera. En tiempos de su juventud de aquel señor, la fiesta no se daba el día de San Juan sino a mediados de febrero, cuando los campesinos regresaban de la cosecha del café en el estado de Veracruz con unas ganancias en los bolsillos que les permitían estar de parranda. Por lo visto, la fiesta del santo patrón se inauguró en los años de 1940, o sea tras la reforma cardenista. Los de Ixtenco recibieron buenas tierras y ya no tenían la obligación de emigrar en tiempos de cosechas de café ni tampoco de trabajar como jornaleros en las haciendas, lo que antes hacía la mayoría de ellos por las fechas del 24 de junio. El viejo indio, cuya información fue confirmada por otros, ni siquiera añoraba lo que era la fiesta antaño, en sus inicios: "hoy hay más entusiasmo, más cosas que ver... la música es más bonita que antes, cuando tocaban los músicos del pueblo... eso no tenía el ambiente de hoy". Nuestro informante se atrevía pues a referir las lujosas orquestas tipo europeo a las modestas chirimías y teponaztle que acompañaban su juventud: entre los otomíes de Ixtenco ¡la nostalgia ya no es lo que fue!

Si es de origen reciente la fecha de la actual fiesta, lo será también su modelo temporal basado en una periodicidad mensual y en un ciclo de rotación de los cargos inscrito en el tan peculiar sistema de los barrios. Por consiguiente, nos parece legítimo

interrogarnos acerca de la profundidad histórica del dualismo especial que caracteriza el pueblo ¿sería también aquel principio dualista un avatar moderno? Una consulta del libro de matrimonios del registro civil de Ixtenco parece confirmar tan asombrosa hipótesis. Efectivamente, anotamos que al final del siglo XIX, el secretario municipal apenas si hace mención del barrio de origen de cada contrayente y nada dice de las divisiones internas de los barrios. Las bodas ligan, por lo más frecuente, a gente de un mismo vecindario. La tendencia a la exogamia interbarrial no aparece sino a partir de los años de 1910 y se empieza a mencionar las mitades de barrio sólo en los años 20. Para examinar los registros de entre los años 40 hasta los 70 del siglo XX la percepción etnográfica pues los barrios no estaban citados; la residencia de los novios y de sus padres respectivos están indicadas con nombres de calles distintos de los de hoy y que los más grandes informantes tienen dificultad para situar con precisión. Por aquellas fechas, parece que la historia local atravesó un periodo de turbulencias en la organización del espacio, un desorden momentáneo que desembocaría a principio de los años de 1960, en el plan de calles numeradas y geográficamente orientadas. Ahora bien, también se trata del momento histórico en que se consolida una práctica matrimonial con coloración exogámica: por una parte, la tendencia exogámica entre barrios y mitades de barrios apenas visible a principios de siglo, ya se ha vuelto estructural, por otra parte, aparece marginalmente algunas uniones entre muchachos y muchachas de Ixtenco y gente de fuera. Este último tipo de bodas, acordado con el auge del mestizaje en Ixtenco como en cualquier parte del Altiplano, es casi el tipo dominante hoy en día. El siguiente cuadro proporciona unos datos relativos a aquella evolución:

Año	Bodas en el mismo barrio	Bodas entre personas originarias de dos barrios o mitades de barrio distintos	Bodas con una persona originaria de otro pueblo	Otros (1 persona no originaria de Ixtenco, por pueblo con fuera)	Total
1911	11	0	0	0	11
1912	19	0	0	0	19
1913	8	0	0	0	8
1914	0	0	10	0	10
1915	4	0	22	0	26

Fuente: Registro civil de matrimonios de San Juan Ixtenco, Oaxaca.

El cuadro resume una tendencia cuyo carácter seguido a lo largo del siglo hemos podido comprobar. El desarrollo de la exogamia interbarrial, históricamente conjunto al proceso de consolidación de una organización espacial dualista a partir de la cual se determinó la ritualidad festiva, anuncia el auge de la nupcialidad mestiza, o sea, una exogamia intercomunal que era casi impermable a principio de siglo, cuando la fiesta de San Juan aún no existía en Ixtenco. De aquel cambio en la reproducción demográfica local, se puede subrayar la presencia dominante de personas originarias del Distrito Federal (por ejemplo 8 en 1983, otros tantos en 1991, 11 en 1997), lo que no es sorprendente dada la realidad socioeconómica contemporánea de un pueblo afectado por la emigración hacia la capital de ciudadanos que, sin embargo, se quedan con sus raíces locales así como lo sugieren sus generosos donativos a las mayordomías. En cuanto a la ciudad rival de Huamantla, ésta representa a un nivel más modesto (3 casos en 1979, 4 en 1991, 4 en 1998), pero en un modo bastante regular para descartar la existencia de un tipo de "casamiento prohibitivo". En los años que vienen sería preciso observar detenidamente la tendencia y, a la vez, de comprobar las capacidades de arrigo del juego de la ixtencada, la suelta de vaquillas al estilo de Huamantla nuevamente introducida para clausurar la fiesta de San Juan, cuyo recorrido sigue parte del camino que lleva a la ciudad enemiga. Si, como lo sugiere nuestra institución, no se trata de una moda superficial sino de un fenómeno con propiedades estructurantes, significando el proceso de mestizaje a partir de la ritualización de un odio secular hacia un vecino aculturado por los criollos, aquella muestra pseudotaurómaca puede que sea el estigma de una futura apertura exogámica entre Ixtenco y Huamantla. Si eso fuera el caso, tendríamos una organización dualista definitivamente ampliada por el mundo externo cuyo parangón es la villa vecina. Tal principio estructural implicaría el desarrollo de una red exogámica relevando, en el proceso de recomposición demográfica de Ixtenco, la exogamia interbarrial iniciada en la primera mitad del siglo XX.

Al concluir en nuestro pequeño ensayo ¿hay que compartir el pesimismo de Lévi-Strauss (1958) cuando veía en la organización dualista una forma sociológica en proceso de desintegración? O más bien ¿debemos de admitir que México, formidable laboratorio del mestizaje apartado, por ello mismo, de las preocupaciones del fundador de la antropología estructural y de su obra maestra mitológica en particular, constituye una tierra de elección del dualismo hoy? Abordando el tema, quizás lleguemos a tocar una de las piedras angulares del sistema filosófico Lévi-straussiano, espléndida búsqueda del nada acabada con la célebre conclusión del hombre desnudo: aquella negrura en consideración de la humanidad cuyas obras, destinadas al empobrecimiento semántico, serían vanas, proceder de la inhabitable decepción de un pensador dirigido por el rigor de un idealismo sin falta y el gusto a los modelos puros, perdidos ineluctablemente. Admitiendo, a través de los ejemplos etnográficos de sociedades tan "preservadas" como los son supuestamente los Bororo, Winnebago o Timbira, que el dualismo diametral, simétrico, tiende a cambiarse en la realidad empírica con un dualismo concéntrico, asimétrico, desembocando en una forma terciaria, Lévi-Strauss confiesa su escepticismo en cuanto a la pertinencia del concepto. El problema, dice, reside en que el dualismo concéntrico se opone necesariamente a un "más allá" integrante: "se trata de un sistema que no abastese a sí mismo y que siempre debe referirse al medio ambiente" (op. cit. 176) ahora bien, así como el paso del intercambio restringido al intercambio generalizado, el paso del dualismo simétrico al dualismo asimétrico significa la implicación empírica de la organización social, es decir, subconfrontación a la historia y, por tanto, su adaptación a las precisiones del mundo externo. Aquel desvío con respecto a un modelo rigurosamente dualista supone tantas anomalías al considerar a la teoría clásica que Lévi-Strauss sugiere de "renunciar a ésta para tratar las formas aparentemente dualistas como distorsiones superficiales de unas estructuras cuyo índole real es otro y mucho más complicado" (*ibid.*: 187). Inevitables en una situación de contacto entre poblaciones,

las irregularidades formales de los sistemas dualistas si tendrían un gran interés heurístico, pero ellas significarían el distanciamiento definitivo de una humanidad cada vez más mezclada con un universo primordial regido por un binarismo elemental, característico de la naturaleza simétrica del hombre.

No cabe duda, es admirable la lección de intransigencia teórica por Lévi-Strauss, y el lector se habrá dado cuenta hasta qué punto nuestro trabajo estriba en el método estructural del maestro francés. Sin embargo creemos en la validez de la noción, por él rechazada, de dualismo asimétrico. Ésta permite abarcar casos entre la estructura binaria fundamental donde se manifiesta la red de la dinámica social, última dimensión a la que, por su propio apego a la utopía Rousseriana, Lévi-Strauss nunca hizo mucho caso. Ahora bien, aquella relación entre dualismo y reproducción social es muy pertinente para dar cuenta de la situación de los otomíes, un grupo étnico que, como lo demostró Galinier, ha sido regularmente bamboleado imaginado por las olas guerreras e imperialistas de antes y después de la conquista, y, por tanto, supo combinar su fidelidad mental al binarismo con las fuerzas de la historia. De ahí que el mestizaje no debe de ser considerado como una fatalidad escatológica. Así pues, la etnografía de la fiesta de San Juan Ixtenco da ejemplo de cómo el contacto entre universos culturales (tradicción/modernidad, indio/criollo, etc.), relevando el antagonismo de la identidad y de la alteridad, puede constituir el principio de un resurgimiento del pensamiento dualista. Empero, para comprender la pertinencia de tamaña paradoja es preciso reconocer la coherencia formal del dualismo asimétrico, lo que implica seguir un recorrido lógico contrario al de Lévi-Strauss, o sea, reducir la estructura terciaria en la que la simetría aparentemente se articula, en una estructura binaria que opone a términos desiguales. Nuestro análisis de la configuración espacial del pueblo, con sus subdivisiones y sus propiedades asociadas con el principio de rotación de los cargos festivos entre barrios y mitades de barrios puede ser considerada como un intento al respecto. Se desprende de ello una organización dualista

desequilibrada, nacida de la participación de las culturas locales a la historia global que da sentido a las dinámicas de las sociedades indígenas enfrentadas al mestizaje. De ahí que la evolución en la historia no significa necesariamente la pérdida del particularismo identitario ni la mera aculturación o fusión de un modo de vida homogéneo, pues un paradigma estructural como es el dualismo asimétrico atrae el movimiento y permite a la sociedad cultural reproducir su propio concepto midiendo sus fuerzas con el mundo externo.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo, Formas de gobierno indígena. Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana, México, 1991.
- CARRASCO, Pedro, 1950, Los otomíes, México, UNAM, IANAH.
- CARRASCO RIVAS, Guillermo; Cornelio HERNÁNDEZ RÍDAS, 1999, "Modelos de rotación e interacción interbarrial de los mayordomos de San Juan Bautista y de la Virgen de la Natividad en una comunidad de origen Otomí, Tlaxcala", Coloquio internacional sobre otomíes, homenaje a Ramón Piña Chan, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- DUMONT, Louis, 1979, Hombrierarchieus. Le systeme des castes et ses implications. Paris, Gallimard.
- FAHRE-VASSAS, Claudine, 1994, la fête singulière. Les jeux. Les rituels et le coctos. Paris, Gallimard.
- GALINIER, Jacques, 1979, N'yuba, les Indiens otomíes, Hiérarchie sociale et tradition dans le sud de la Huasteca, México, Mission archéologique française du Mexique.
- LEÓN PORTILLA, Miguel, 1997, La filosofía Nahuatl, México, UNAM.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1958, "Les organisations dualistes existant-elles?" en Anthropologie structurale, Paris, Plon/Coll. Agona, pp. 154-189.
- NUTINI, Hugo y Barry L. ISAAC, 1989, Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla. Edición INI (CNCIA), México.
- PITT-RIVERS, Julian, 1980, "Palabras y hechos: los ladinos" in N. Mc-Quinn & J. Pitt-Rivers (ed.) Ensayos de Antropología en la zona Central de Chiapas, México, Instituto Nacional Indigenista, (pp. 21-42).
- ROMERO MELGAREJO, Osvaldo Arturo, 2000, Tlaxcala Indígena. La jerarquía socio-religiosa como forma de poder de los nahuatl de la región del Valle de La Matzuc, Tlaxcala. Tesis de "Posgrado en Antropología" Universidad Iberoamericana.

- SAUMADE, FRÉDÉRIC. 1998. Les iurumochies européennes. La forme et l'histoire, une approche anthropologique. Paris, CTHS.
- . 2001. "Du iurumu au dindon ou la domestication du message dans le Nouveau-Monde mexicain", *Études rurales*, 157-158: 107-140.
- SOUSTELLE, Jacques. 1993. La familia otomí-pame del México central. México, Fondo de Cultura Económica (Primera Edición: Paris, Institut d'ethnologie, 1937).

Las jerarquías cívico-religiosas. Un concepto a discusión

*Oswaldo A. Romero Melgarejo**
Ricardo Romano Garrido
Javier Rodríguez Sánchez

Introducción

En este trabajo nos interesamos en discutir básicamente el desarrollo de los estudios de la jerarquías cívico-religiosas, también llamadas conceptualmente sistemas de cargos o mayordomías, con el interés de mostrar algunos problemas teóricos formulados por los diferentes investigadores en antropología, que han construido modelos a partir de sus investigación etnográficas, abordadas desde diferentes perspectivas de análisis. Sin embargo, en cada modelo desarrollado se generó un proceso de unificación conceptual sobre la jerarquía civil-religiosa, de tal manera que actualmente no ha habido un nuevo planteamiento que discuta la pertinencia del uso indiscriminado de esa teoría, debido a que las realidades abordadas difieren sustancialmente, quedándose la sensación de un inmovilismo teórico y/o acritico en torno a ello.

Hacia una propuesta

En la antropología mesoamericana sobre las jerarquías cívico-religiosas campea, en torno a la conceptualización del fenómeno, una posición opuesta a la señalada por Wolf (1980: Ortner, 1993: 7-8), donde la antropología ha ido separando y creando una nueva especie de subcampos que buscan continuamente sus especializados intereses, perdiendo contacto entre ellos y el conjunto.

* Los tres investigadores del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México.

Así en el desarrollo de los trabajos de la jerarquía cívico-religiosa ha habido: 1) una continuidad de las problemáticas abordadas al grado que creó ciertos campos delimitados con ciertas líneas de investigación en las que se debatieron continuamente problemáticas adyacentes, pero no por ello menos importantes, 2) discusiones y replanteamientos de líneas de investigación ya abordadas y nuevas propuestas que generaron contradicciones con las anteriores. Sin embargo en casi todos los modelos que se fueron sucediendo unos a otros hubo diferencias en la conceptualización de la jerarquía civil-religiosa o sistemas de cargos, debido a ello consideramos que es factible hacer un replanteamiento del reificado concepto de jerarquía cívico religiosa, del sistema de cargos, mayordomía o ayuntamiento religioso, como una manera de proponer investigaciones que amplíen el horizonte de comprensión de un concepto que sigue acotado a las relaciones civiles y religiosas o que siguen analizándose separado en los universos de dominio (sistemas de cargos, ayuntamiento religioso) y que poco se transforma conceptualmente a pesar de que las relaciones sociales, políticas y económicas en el interior y exterior comunitario se amplían e inciden en su transformación intrínseca.

Es posible, actualmente, que no en todas las religiones de los grupos étnicos de Mesoamérica, lo que un día conceptualmente se llamó en la literatura antropológica jerarquía cívico-religiosa, exista con las características que la conceptualiza Pedro Carrasco: 1) conformadas por puestos de periodo corto en orden ascendente, involucrándose un amplio sector o totalidad de población; 2) donde el carguero pagaba con sus bienes las obligaciones contraídas con el cargo (Carrasco, 1940: 308). El concepto definido por Pedro Carrasco de inicio establece una verdad inapelable de la organización sociopolítica: que la jerarquía se escala, pero no indica que este tipo de organizaciones constituyen sistemas contradictorios y conflictivos por la naturaleza de la disputa del poder que se establece entre los participantes, al tratar de alcanzar el prestigio y el poder comunitario; la idea teórica de un sistema político visto como una forma de organización social prevaleció de

manera dominante y hegemónica en los modelos de análisis antropológico, al grado que el desarrollo del concepto y la teoría de los cargos han conducido a una visión esencialista, acrítica y ahistórica en la ciencia antropológica. Derivado de querer observar y comprender la sociedad como un sistema de organización social, la conceptualización esencialista de jerarquía atribuyó en su definición una caracterización de jerarquía social, donde los miembros subían socialmente y de status en la escala, pero no de posición política y menos de ejercicio de poder; asimismo incluyó en la definición la variable demográfica que incidía en la participación de los miembros en el sistema de jerarquía a partir de un mayor o menor número de población comunitaria, cuando quiso mostrarse una relación de causalidad entre jerarquía y cargos; por último, la inclusión de un análisis económico del gasto del dinero en el cargo constituyó otro aspecto en la definición de un sistema substancialmente político, que dada su naturaleza de poder en la comunidad, puesto que atraviesa el conjunto de la cultura local, y se volvió el vehículo del control político, social y religioso. Nuestro presupuesto es que el sistema de jerarquía cívico-religiosa actúa como un sistema de poder y control comunitario, y dada su naturaleza política debe también ser sujeto de análisis sociopolítico.

Los presupuestos incluidos en la teoría y los conceptos de Pedro Carrasco, donde se incluyen variables detectadas como gasto económico, periodo del tiempo y jerarquización social, suelen delimitar en las investigaciones empíricas una constante en diferentes comunidades mesoamericanas, que casi suenan consustanciales a esas formas de poder; sin embargo, esa teoría no considera particularidades como que la temporalidad en un cargo puede ser modificada por condiciones de pobreza, falta de dinero y trabajo como por procesos de migración, ya que los cargueros suelen abandonar el cargo como ocurrió en Acxotla del Monte, Tlaxcala. El punto de su argumento que tiene mayor dificultad para sostenerse radica básicamente en la participación de casi o la totalidad de población en el sistema de cargos, pero algunos

hombres que desean acceder al sistema no lo logran porque los grupos de poder comunitario no permiten que cualquier actor acceda sin pertenecer a su facción o grupo familiar como se dio en San Dionisio Yauhquemecan, Tlaxcala, o por el contrario como dice Juan Pedro Viqueira para Chamula hacen de un contrincante próspero un carguero de mayor gasto para volverlo pobre (Viqueira, 1992: 9-10) y que no entre en la competición por el poder y el prestigio. Algunos impedimentos más para la participación de la comunidad suele estar en la esfera económica como la falta de recursos económicos, la constante migración a las urbes o el extranjero (aunque también la propia migración genera recursos altos para una mayor participación de hombres en los cargos a distancia), o de carácter religioso, cuando los conversos niegan el culto a los santos y el poder de los viejos principales (fiscales, mayordomos) y de formas ideológicas no generalizadas en el universo de la comunidad, como los hombres que prostituyen mujeres indígenas y chocan con el patrón cultural religioso de la comunidad.

En los argumentos de Pedro Carrasco referidos a los gastos onerosos del cargo que debían pagarse, en la actualidad la transformación de la economía de comunidades como Aexotla del Monte ha realizado la creación de cargos religiosos que no implican gasto conspicuo, puesto que sólo se veneran las imágenes o se van creando comités (de salud, agua, venta de arena) donde el carguero tiene gastos menores. En otros casos, el carguero no asume directamente los gastos, puesto que sus hijas que se prostituyen en las ciudades fronterizas del norte como Tijuana, costean los gastos de la festividad del santo; eso constituye una forma excepcional en ciertas comunidades del Volcán de la Malinche en Tlaxcala. En la historia de las comunidades campesinas que eran únicamente productoras de carbón vegetal y otros productos derivados del bosque, mantenían los cargos y los rituales partir de la venta de esos productos, pero al volverse en gran medida migrantes en las zonas urbanas y el extranjero, el gasto ritualizado proviene de su desempeño laboral, por lo que ha hecho que quien es carguero, sufragante que manda dólares, casi nunca esté físicamente en la

comunidad y, es mayormente, su padre quien lo sustituye; sin embargo, la población reconoce que la comida y la bebida ritualizada casi siempre será de mayor gasto y calidad cuando ha sido financiada por un hombre en el extranjero.

Así el retomar una de las preocupaciones del presente trabajo, podemos sostener que ha habido cambios sumamente drásticos en muchos de los órdenes de la vida social comunitaria y regional, que suelen ser de cambios económicos y políticos. Por ejemplo, la introducción del Estado nacional en las comunidades indígenas del Volcán La Malinche donde el agente municipal, un cargo de la jerarquía civil-religiosa, han sido descentrado de su matriz político-cultural al articularlo a la estructura administrativa y legal, cuyo acceso actual es a través de la vía electoral con la participación de partidos políticos. Según Luis Vázquez León (1987) las instituciones tradicionales pueden asumir una variedad de funciones del Estado nacional en sus diversos niveles; mas aún, el funcionamiento de éstas requiere en ciertos casos de su engranaje con aquéllas.

Hoy tratar las jerarquías cívico-religiosas desvinculadas de los procesos de cambio social interno y externo, resulta una comprensión del fenómeno sumamente acotado. No obstante muchos de los investigadores consideraron múltiples factores alrededor de la jerarquía o el sistema de cargos sin poner en duda la propia conceptualización. Pasemos a las investigaciones.

Modelos explicativos de las jerarquías cívico-religiosas en Mesoamérica

Hemos considerado que debido a la amplia aportación etnográfica y conceptual de las jerarquías en Mesoamérica, era necesario agrupar las interpretaciones en modelos y centrar la discusión en el representante teórico de mayor impacto de la antropología mesoamericana. Estas interpretaciones teóricas que analizamos son: del nivelamiento, estratificación, redistribución, impactos

El modelo de nivelamiento

A partir de la pesquisa de Sol Tax se abre la discusión sobre el nivelamiento de la riqueza por la imposición de los cargos de mayor gasto a los hombres ricos, lo que hace que se igualen las diferencias entre las familias de la comunidad (Dow, 1974: 18). El mayor impacto en la antropología mesoamericana de esta posición fue dada por Eric Wolf, quien también señala a la jerarquía como el nivelado de la riqueza en la comunidad. Dow considera que Wolf fue más adelante que Tax, al postular un valor de supervivencia. La nivelación de la riqueza, que consiste en que ésta obliga a expresar las diferencias de riqueza de manera no capitalista, rechaza la intromisión de instituciones capitalistas (Dow, 1974: 19). Es evidente que el modelo ubica a la organización social como un sistema estabilizador, donde no existen actores que irumpan la sociedad que debe tener un justo equilibrio social, al grado de admitir que no se introducen las instituciones capitalistas. El punto crítico de esta posición es que en su argumento no logra explicar por qué sigue habiendo ricos (comerciantes, caciques) cuando han hecho gastos cuantiosos que los dejen en pobreza; esto para ellos una respuesta sea la salida inadecuada de que los cargos onerosos convalidan la riqueza, pero no la acaban.

El modelo de estratificación

Si bien como hemos visto, algunos de los autores se inclinan por el modelo de nivelación, aunque también admitan la estratificación. La interpretación central del modelo de estratificación es que se pone énfasis sobre las diferencias sociales que resultan de la acción de la jerarquía.

Las aportaciones de Frank Cancian sobre la discusión de si la jerarquía nivela o no a la comunidad, son importantes por que sus aportaciones se dirigen a mostrar más un modelo de estratificación que de nivelamiento.

Cancian pone en duda las posiciones de Tax, Wolf, Nash y Carrasco, que comparten el nivelamiento de la comunidad porque

los hombres ricos gastan más dinero que los pobres en la jerarquía, quedando en igualdad, al grado de no diferenciarse en el nivel de la riqueza (Cancian, 1989: 174, 301). Para Cancian, los esquemas de conducta observados en Zinacantan, la interpretación de la estratificación tiene mucho más sentido que el de nivelación. Sostiene que si ésta fuera apropiada, la estratificación económica que hay en Zinacantan tendría como resultado un desmembramiento considerable de la comunidad, pero que actualmente no se ha presentado tal conflicto interno. El autor considera que no ocurre porque el servicio en el sistema de cargos legitima las diferencias de riqueza que existen, y así impide la envidia disgregadora (Cancian, 1989: 176-177). Sin duda que el enfoque del modelo de estratificación fundado bajo una perspectiva de una sociedad homogénea y en equilibrio, tampoco cuenta con explicación de por qué de la persistencia de la riqueza de unos hombres y del conflicto que ocurre al interior comunitario.

El modelo de redistribución

Se da importancia en reconocer que la riqueza que se gasta para reproducir la jerarquía sirve para mantener el sistema de reciprocidad e intercambio redistributivo. Según James Greenberg (1987: 23) tanto Fernando Cámara Barbachano como Eric Wolf mencionan los aspectos retributivos del complejo de fiestas, pero su atención la centran en el énfasis histórico de la jerarquía como instrumento colonial, excluyendo su consideración como un sistema indígena de intercambio redistributivo.

En esta línea se ubica Gonzalo Aguirre Beltrán, quien considera que la función redistributiva actúa como un mecanismo central al canalizar el uso de los excedentes conforme a patrones de ostentación socialmente controlados; obliga a las familias a consumir sus recursos y sus ingresos en actos ceremoniales que benefician a la colectividad y, al hacerlo, alejan la posibilidad que una familia pueda acumular dinero o propiedades con fines de formación de capital. La riqueza, si se hereda o adquiere, debe

transformarse con prestigio por medio de la redistribución. La función redistributiva va de igual manera que ordena las reciprocidades, es una función integradora de la comunidad (Aguirre, 1966:554-555). En esta línea está James W. Dow (1974: 263) que dice que los excedentes se reparten ceremonialmente en beneficio de todo el grupo.

El punto de vista del modelo redistributivo empeñado en convertir a la jerarquía en el núcleo central de la comunidad, al articular el gasto suntuario al proceso redistributivo de la fiesta para adquirir prestigio, no logra dar cuenta de la persistencia de la riqueza interna de los hombres. El grado más alto de esta posición teórica tiene lugar cuando Aguirre Beltrán asume filosóficamente que todo lo heredado o acumulado debe ser destinado para la ostentación.

El modelo de los impactos externos

Se analizan las influencias y la modificación que provocan los factores externos en la jerarquía y, sobre todo, se puntualizan en la historia económica y política regionales como los factores más importantes de dicho proceso de transformación. En esta línea de investigación están Jan Rus y Robert Wasserstrom (1987, 1988) con sus investigaciones en el estado de Chiapas, así como también Waldemar R. Smith (1987) con su investigación en San Marcos, Guatemala. En Wasserstrom el sistema de cargos se ubica en los cambios económicos regionales y en la historia de la meseta central chapinca, donde los indígenas se han negado desde la Colonia a someterse al dominio del ladino y llegar al grado máximo de transculturación (Wasserstrom, 1989: 287). Para Wasserstrom la persistencia del sistema de cargos continúa aun ante los embates externos derivados de los cambios sociales y económicos sin sacrificar lo que considera más sagrado y querido (Wasserstrom, 1978: 209; 1989: 287).

A diferencia de Cancian, que considera el sistema de cargos esenciales para el sistema de la comunidad, Wasserstrom dice que persiste aun a los embates externos derivados de los cambios

sociales y económicos que se dan en la región. Para Smith, los sistemas de cargos son susceptibles de rápida desaparición, tan pronto como las comunidades indias comienzan a expresar cambios económicos importantes (Smith, 1981: 14). Tal parece que uno de los problemas no resueltos a nivel empírico en el modelo de los impactos externos, constituye el hecho de no mostrar dónde la economía ha destruido completamente las jerarquías cívico-religiosas.

El modelo de modernización

El modelo muestra que el sistema de cargos no es exclusivo de sociedades campesinas como era evidente en las investigaciones que explican la nivelación de la riqueza entre los grupos domésticos campesinos. Concretamente, el modelo constituye una contestación sobre cómo ciertas formas o instituciones tradicionales persistentes aun en la dinámica interna de sociedades capitalistas y urbanizadas. En tal sentido se hace una diferenciación de los modelos cuya discusión considera a la comunidad como un ente cerrado que no genera cambios internos, y únicamente ocurren en la medida que proviene del exterior. El modelo de la modernización ubica el sistema de cargos en una sociedad urbana e industrial, abierta a las transformaciones externas e internas. El representante de esta posición teórica es Guillermo Bonfil Batalla (1988: 7-9), quien investiga Cholula, Puebla, una provincia incorporada al trabajo industrial, participante en una economía capitalista y con una relación constante con formas modernas de cultura urbana, sin impedimento para mantener una parte sustancial de sus modos de vida tradicionales, arraigados en la historia milenaria de la ciudad.

El modelo de modernización y secularización

A diferencia del anterior modelo que analizan la persistencia del sistema de cargos en una sociedad industrial y presta atención a los factores como forma de vida agraria, el crecimiento poblacional y

la economía, el modelo de modernización y de secularización ubica el sistema de cargos en las comunidades campesinas de habla náhuatl formando parte de un gran proceso de transformación, y hace hincapié en cuanto a que las modificaciones de las comunidades conllevan cambios a las jerarquías cívico-religiosas. En este modelo los representantes son Hugo G. Nutini y Barry L. Isaac (1989: 3-4) que abordan la cultura de tradición náhuatl y el sistema de cargos de las comunidades de la región del Volcán La Malinche, en el estado de Tlaxcala. Quienes ven en la estructuras tradicionales o escalafón socio-religioso funciones como mecanismos de control social, político y religioso. También consideran al sistema de cargos como una forma de gobierno relativamente independiente de la organización municipal moderna (Nutini e Isaac, 1989: 325).

El modelo teórico de Nutini e Isaac ubica al sistema de cargos en un continuo etnocultural, donde las comunidades de Tlaxcala están en un proceso constante de transición hacia al extremo mestizo del *continuo* o propiamente de la cultura nacional. El modelo propuesto se basa en dos procesos: el de modernización y el de secularización. El primero considera los cambios de la cultura material producido por el trabajo migratorio dentro y fuera del medio poblano-tlaxcalteca. En el segundo, la secularización es, de hecho, una especie de desacralización del poder, al asumir la estructura civil el papel del poder que antes desempeñaba el ayuntamiento eclesiástico y donde ocurre una influencia creciente de elementos sociales, económicos y religiosos de origen urbano-mestizo (Nutini e Isaac, 1989: 431-442).

La crítica más certera al modelo de modernización-secularización fue realizada por David Robichaux, al decir que aunque se da un rápido proceso de la pérdida de la lengua vernácula desde los años sesentas del siglo XX, aún es difícil constatar que el proceso de secularización se dé como una sustitución, es decir, que no se puede afirmar que las comunidades del polo más indio se hayan transformado definitivamente en comunidades mestizas en términos de su organización social. Pero lo que sí se puede constatar es que se ha acelerado el proceso de modernización: se

han construido nuevos caminos y se han pavimentado los ya existentes, el mercado de trabajo se ha diversificado, la escolaridad ha aumentado, los parámetros de salubridad han mejorado y la cultura material se acerca cada vez más a los niveles observados en los medios urbanos. Sin embargo, la separación entre lo civil y lo religioso en el sistema tradicional parece más aparente que real. Es más, en lugar de debilitarse los sistemas de cargos de las comunidades de la región no parecen perder su vigor ya que las fuentes de empleo, a raíz de la migración semanal hacia el Distrito Federal y la progresiva industrialización local, han permitido en algunos casos una expansión del número de cargos, lo que demuestra que la forma tradicional de organización sigue vigente (Robichaux, 1997: 3).

El modelo histórico

En este modelo se discute brevemente el origen de los sistemas de cargos, encontrándose posturas que la ubican en el periodo colonial o en el siglo XIX y quienes discuten orígenes prehispánicos y españoles. Para Pedro Carrasco (1990: 324), la jerarquía surge como consecuencia de un proceso donde se encuentran antecedentes de instituciones prehispánicas y españolas, y que se forman en las condiciones de la sociedad colonial, que se conformaron no sólo por elementos de procedencia hispánica o aborigen exclusiva, sino que son producto de la aculturación, es decir, reinterpretaciones de patrones indígenas en el marco de los patrones españoles (Aguirre, 1952; 1991: 50).

A manera de reflexión

Todo parece indicar que el fin del concepto de jerarquía civil-religiosa está cercano, porque los procesos socioeconómicos y políticos comunitarios, regionales y suprarregionales están jugando un papel importante en la transformación del ritual mesoamericano. El empeño de los antropólogos por reconocer que existía la jerarquía marcó las subsecuentes investigaciones y determinó, de

alguna forma, que posteriores pesquisas siguiesen convalidando su producción en la comunidad. Más tarde se enfrascaron en dar cuenta si la jerarquía nivelaba económicamente la comunidad, sin lograr una explicación fehaciente de por qué seguían existiendo los ricos o los comerciantes. Tampoco hubo una propuesta clara a que si la jerarquía cohesionaba la comunidad o ésta tenía unos mecanismos cohesionadores distintos a la jerarquía. El mismo procedimiento siguió cuando los investigadores centraron sus preguntas en saber si la jerarquía lograba la estratificación o ésta de por sí era una manifestación distinta de otros factores. Luego, las investigaciones regionales mostraron que los impactos económicos no socavaban totalmente el sistema, pues seguía existiendo bajo formas distintas. Y así, infinitamente en la vasta literatura etnográfica persistió, pero sin más cuestionamiento a ella.

En las diferentes posiciones desde las cuales se aborda la jerarquía cívico-religiosa existe la constante de continuar una línea de investigación ya trazada o abrir nuevas pesquisas, aunque poco o casi nada, se cuestione el por qué continuar investigando empíricamente una institución que pareciese conceptualmente inmutable. En algunas de las investigaciones, la jerarquía aparece como un sustento básico que les permite la continuidad a la propia comunidad, como si tal institución conformara toda la estructura de relaciones de su sociedad. Además que se conformara como un mecanismo que no permite la introducción de agentes de fuera, por lo que supuestamente no se dan los embates externos ni las propias transformaciones.

Al indicar que la jerarquía conforma el todo de relaciones sociales o evita los embates externos, se pretende señalar la gran consistencia de una jerarquía. Sin embargo, ésta poco a poco se reduce a ciertos espacios de dominio comunitario, puesto que existen otras formas de ejercicio de poder hegemónicas que han ido ganando espacios y han logrado que las jerarquías tradicionales no puedan manipular los faccionalismos políticos, los procesos electorales, la autoridad de los cacicazgos agrarios y obreros y, el ejercicio del poder devenido del Estado nacional. El papel de la

jerarquía que accionaba el poder y desparramaba prestigio, ha quedado en franca competencia con otros agentes que ejercitan el poder en la comunidad y la región, de tal manera que su campo de acción se ha reducido porque el entramado social se volvió complejo y los diferentes factores han incidido directamente sobre la organización y estructura de la sociedad.

Abrir la antropología mesoamericana de las jerarquías cívico-religiosas implica, sobre todo, observarlas a sí mismas desde el presente como un ejercicio de poder que establece sus propias reglas, normas, metáforas, rituales y símbolos para competir en el escenario del conflicto comunitario. Desde ahí sopesar los alcances que manifiesta con respecto a otras formas de dominio, y repensar cómo los procesos económicos-políticos le permiten un mayor o menor ejercicio de poder por sobre otras manifestaciones locales o regionales, sobre todo para conocer si la jerarquía mantiene un poder sobresaliente que la ubica como hegemónica o sólo se está hablando de un dominio menor donde ha perdido todo su poder. Indudablemente que la complejidad de relaciones sociales donde está inmersa la jerarquía nos pueden ayudar a reflexionar en la persistencia de su propia conceptualización. Y quizás otras vías de pesquisa que puedan ayudar a poner en duda su poder sea relacionándola con fenómenos empíricos como los ilícitos (prostitución, narcotráfico, proxenetismo, etc.) para conocer cómo éstos usan aquella o tienen un mayor control y poder sobre ella y cómo se enfrentan dos poderes; quizás otras pesquisas deban orientarse a comprender de manera general la institución para conocer el poder que ocupan las mujeres y sus implicaciones participativas.

Al abordar la jerarquía cívico-religiosa no debemos tomarla como el centro del análisis de la comunidad, puesto que actualmente ha perdido espacios de poder y prestigio frente a otras formas de dominio, principalmente ante las del nivel regional o nacional. Las investigaciones sobre la jerarquía ya no pueden estar dirigidas única y exclusivamente a analizarla desde su interior o del espacio de poder que ocupan en la comunidad, ya que

complejización de las relaciones sociales y los impactos del desarrollo económico están innovando al interior comunitario. De tal manera que la propia sociedad campesina indígena se ha transformado a un ritmo vertiginoso como consecuencia de la complejización y donde la jerarquía no ha quedado al margen de ese proceso.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo 1966 "Las funciones del poder en la comunidad indígena" en *la Palabra y el hombre*, no. 40, segunda época, octubre-diciembre, pp. 547-562.
- . 1991 *Formas de gobierno indígena*. México, FCE, Univ. Veracruzana, Gob. del Estado de Veracruz, INI, 164 p.
- BONFIL BATALLA, Guillermo 1988 *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*. Puebla, UAP, 296 p.
- CANCIAN, Frank 1989 *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan*. México, CCCA-INI, 317 p.
- CARRASCO, Pedro 1990 "Sobre el origen histórico de la jerarquía políptico-ceremonial de las comunidades indígenas" en *Universidad Iberoamericana (comp.) Historia, antropología y política. Homnajes a Angel Palerm I.*, México, Alianza Editorial, 306-326 p.
- DÍAZ CRUZ, Rodrigo 1991 "Los hacedores de los mapas: antropología y epistemología. Una introducción" en *Alteridades*, 1(1) p. 3-12.
- DOW, James 1974 *Santos y supervivencias*. México, SEP, INI.
- GREENBERG, James B. s/f *Religión y economía de los chatinos*. México, INI, 309 p. Colección INE 77.
- NUTINI, Hugo G. y Barry L. 1989 *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México, CNCA-DNI, 465 p.
- ORTNER, Sherry B. 1993 "La teoría antropológica desde los años setenta" en *Rubén Puez (coord.) de Cuadernos de Antropología*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, p. 5-67.
- ROBICHAUX HAYDEL, David Lukem 1985 *Estructura, organización y economía del grupo doméstico en una comunidad de Tlaxcala: un enfoque diacrónico*. México, Tesis de maestría UIA, 314 p.
- . 1994 "Clase, percepción étnica y transformación regional: unos ejemplos tlaxcaltecos" en *Boletín de Antropología Americana*, no. 30, Diciembre, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, p. 143-158.
- SMITH, Waldemar R. 1981 *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México, F.C.E. 228 p.

- VÁZQUEZ LEÓN, Luis 1987 "Gobierno indígena y estructura de poder municipal en dos jurisdicciones de Michoacán en El municipio en México", *Heigite Boellm de Lameiras (coord.) El Colegio de Michoacán*.
- VIQUEIRA, Juan Pedro 1992 "Las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones". Ponencia presentada en la Audiencia pública convocada por el Honorable Congreso del Estado de Chiapas, el 22 y 23 de abril, 10 p.
- WASSERSTRÖM, Robert 1978 "The exchange of Saints in Zinacantan: The socio-economic bases of religious change in southern México" en *Ethnology*, Volumen 17, enero, p. 197-210.
- . 1989 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*. México, FCE, 310 p.
- . 1989 "Étnicidad y migración cultural en Chiapas: la rebelión Tzeltal de 1712" en *Suzana B.C. De Ville (comp.) La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de estado*. México, El Colegio de México, pp. 233-258.

Acerca de los autores

David Robichaux Haydel

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI II) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), realizó estudios de historia en la Universidad de Nueva Orleans y Ohio Northern University, donde obtuvo el título de Bachelor of Arts. Cursó la maestría en antropología social en la Universidad Iberoamericana, de donde es actualmente profesor-investigador. Obtuvo el grado de doctor en etnología en la Universidad de París X. Es experto en el tema de familia y parentesco, y ha trabajado desde 1974 en el estado de Tlaxcala. Cuenta con una vasta producción académica de libros y artículos sobre el tema. Actualmente, es el coordinador del grupo de trabajo "Familia e infancia" del Comité Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Osvaldo Arturo Romero Melgarejo

Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (SNI I) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), es doctor en antropología social por el Centro de Investigaciones en Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Profesor investigador de tiempo completo del CIISDER de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Actualmente se desempeña como Coordinador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional y la Maestría en Análisis Regional de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Ha publicado los libros "La Malinche. Poder y religión en la región del volcán" y "La violencia como fenómeno social. Linchamiento en San Miguel Camoa, Puebla", así como diversos artículos sobre el tema. Por ser especialista en temas de poder y violencia ha dirigido y coordinado varios proyectos de investigación y fortalecimiento académico.

Guillermo Davinson Pacheco

Es maestro en antropología social por la Universidad Iberoamericana y Profesor de Tiempo Parcial de la Facultad de Educación y Humanidades del Departamento de Trabajo Social de la Universidad de la Frontera en Chile. Sus líneas de investigación son desarrollo indígena y transformación económica en ámbitos rurales. Como autor ha publicado los libros: "La actividad textil en un pueblo nahua de La Malinche", "Herramientas de Investigación Social: Guía Práctica del uso del Método Genealógico", y cuatro más en coautoría con otros investigadores.

Frédéric Saumade

Es doctor en antropología y Profesor de la Universidad de Montpellier IIDEMEC-CNRS Aix-en-Provence (Francia). Ha publicado los libros "Les tauromachies européennes. La forme et l'histoire, une approche anthropologique", "El toro entre los rancheros huicholes y mestizos del municipio de Mezquitic, Jalisco: raya fronteriza e intercambios económicos y lúdicos", así como diversos artículos sobre el tema. En México ha dictado conferencias magistrales sobre la violencia simbólica y la tauromaquia. El tema de interés que domina es la violencia simbólica, además es miembro de la Fundación de Estudios Taurominos y ha participado en varios proyectos de investigación y fortalecimiento académico tanto en México como en Francia.

Julio Tereucán Angulo

Estudió la maestría en antropología social en la Universidad Iberoamericana, donde obtuvo el título de maestro en antropología social y actualmente estudia el doctorado en antropología social. Su línea de investigación es reciprocidad y parentesco. Ha publicado dos libros en coautoría. Es profesor de tiempo completo de la Facultad de Educación y Humanidades del Departamento de

Trabajo Social de la Universidad de la Frontera en Chile y es director del proyecto "Reciprocidad, parentesco y ritual: Organización social en familias y comunidades mapuches del sur de Chile".

María Orellana Carrasco

Realizó estudios de antropología social en la Universidad Iberoamericana, donde obtuvo el título de maestra en antropología social. Trabaja como profesora de asignatura en esta misma universidad. Su línea de investigación es antropología de género e instituciones en lo relativo a sexualidad femenina y aborto. Actualmente realiza estudios en el programa de doctorado en antropología social de la Universidad Iberoamericana.

María Magdalena Sam Bautista

Es maestra en antropología social por la Universidad Iberoamericana. Profesora investigadora de tiempo completo del CIISDER de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Ha publicado el libro "Mujer y gobierno municipal. Factores que ayudan o dificultan la participación femenina en los ayuntamientos de Tlaxcala 1999-2001" y otro más en coautoría, así como diversos artículos sobre el tema. Actualmente estudia el doctorado en antropología social y dirige el proyecto "Autonomía y cooperación en San Miguel del Milagro: Un estudio sobre sistemas socio-jurídicos en el suroeste de Tlaxcala".

Ricardo Romano Garrido

Es maestro en análisis regional por la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Profesor investigador de tiempo completo del CIISDER de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Ha publicado artículos "El Señor del Monte. El espacio simbólico y la microregión", "La

participación de las mujeres en el sistema de cargos en Contla de Juan Cuamatzi, Tlaxcala". Participa en el Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio: Proyecto regional La Malinche, Tlaxcala, financiado por el INAH-CONACYT. Actualmente estudia el doctorado en antropología social en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y desarrolla una investigación sobre "La reproducción social de la violencia simbólica en tres comunidades nahuas de la región del Volcán La Malinche".

Javier González Corona

Es antropólogo social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Fue encargado del área de Culturas Populares del Instituto Tlaxcalteca de la Cultura e investigador del centro INAH-Tlaxcala. Sus publicaciones son sobre "El Patrimonio Industrial de Tlaxcala" y "La jerarquía civil-religiosa como sistema de poder local". Además ha participado en proyectos de investigación sobre la industria textil y la construcción del espacio simbólico en comunidades tlaxcaltecas.

Javier Rodríguez Sánchez

Es maestro en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de Tlaxcala y Profesor de Tiempo Parcial de la Maestría en Análisis Regional de la Universidad de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Sus investigaciones etnográficas son sistemas de cargos, conflictos intercomunitarios y linchamientos en la región del Volcán La Malinche, Tlaxcala. Ha presentado ponencias sobre "Flores y rituales familiares en la nupcialidades en las comunidades nahuas de Tlaxcala", "Las fiscalías como sistemas de identidad socioterritorial en Tlaxcala", entre otras más. También ha participado en proyectos de investigación sobre temas de violencia en Tlaxcala. Actualmente realiza estudios de doctorado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

Cultura, poder y reproducción social en Tlaxcala, México
se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2007, en Sierra Ediciones,
Calle Jade 4305, Colonia Villa Posadas, 72000, Puebla, Pue., México.
Se emplearon tipos Tinos New Roman de 8, 9, 10, 11, 12, 14 y 16 puntos. El
cuidado de la edición estuvo a cargo de Socorro Ruano, Javier Rodríguez y
Osvaldo Romero Melgarejo. Diseño de Portada
Guillermo Romero Arreola.
Se tiraron 1000 ejemplares.

