

Matlalcuéyetl:

visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo

Francisco Castro Pèr
Tim M. Tucker
Coordinadores



Francisco Castro Pérez

- Doctor por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Profesor-investigador de El Colegio de Tlaxcala, A. C.
- Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel I.

Autor de diversos artículos publicados en las revistas de *Mirada Antropológica* y *Graffylia*, de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP; *Anales de la UNAM*, Instituto Mexiquense de Cultura, Instituto Tlaxcalteca de Cultura. Entre otras:

- "¿Ya no vienen las golondrinas! Cambio cultural y transformación ambiental en el municipio de Calpulpan Tlaxcala (1930-1990)?"
- "La expropiación ecológica de los territorios indios: una visión etnográfica de la política gubernamental para el manejo del Parque Nacional la Malinche."
- *Colapsos ambientales/transiciones culturales.*
- *Atlixouhquican. La tierra de los axalpascos encantados.*
- "Las montañas: locus sagrado y fábricas de agua."

Tim M. Tucker

- Licenciado en Economía y Maestro en Arqueología por la Universidad de Brigham Young.
- Director de la Mesoamerican Research Foundation, que patrocina, entre otros, los siguientes proyectos:
 - Proyecto Tetimpa, excavaciones arqueológicas (UDLA) en la ladera oriental del volcán Popocatepetl.
 - Proyecto Acatzingo-Tepeaca, recorrido y excavaciones arqueológicas (PennState).
 - El Mapa de Cuauhtinchan II, estudios de cartografía histórica y la geografía, geología, hidrología, antropología, arqueología, y astronomía posicional.
 - Proyecto Frutales en la Malintzi, con la colaboración de la Fundación Produce Puebla.

Tomo II

Matlalcuéyetl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo

Francisco Castro Pérez

Tim M. Tucker

Coordinadores



El Colegio de Tlaxcala, A. C.

CONACYT

Mesoamerican Research Foundation

552.21
C3551c

Matlalcuéytl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo/Francisco Castro Pérez; Tim M. Tucker, coords.; Tlaxcala, México.- El Colegio de Tlaxcala A. C., CONACYT, Mesoamerican Research Foundation, 2009 Tomo II
357 p.: fotografías, mapas, gráficos.

ISBN: 978-607-7673-14-9

1. Volcanes
2. Volcanes-Fauna silvestre
3. Volcanes-Organización social
4. Desarrollo local

Primera edición
© Diciembre 2009

El Colegio de Tlaxcala, A.C.
Melchor Ocampo 28
C.P. 90600, San Pablo Apetatitlán, Tlaxcala.
Tel: (01246) 46 4 58 74, 46 4 77 25, 46 4 77 26, ext. 202
Correo electrónico: el_colegio@coltlax.com.mx
<http://www.coltlax.edu.mx>

ISBN: 978-607-7673-14-9

Cuidado de la edición: El Colegio de Tlaxcala, A.C.
Diseño de portada e interiores: Elodie T.H. Aragón Gohory-Villain.
Fotografías de portada: Jorge Lezama.

Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

Tomo II

**Matlalcuéyetl: visiones plurales
sobre cultura, ambiente y desarrollo**



Mtro. Raúl Jiménez Guillén

Presidente

Dra. María de Lourdes Sánchez Gómez

Secretaría General

Dr. Daniel Hernández Hernández

Director General Académico

Mtro. Guillermo Aragón Loranca

Coordinador Editorial



Mesoamerican Research Foundation

Tim M. Tucker

Índice

Presentación	9
Introducción	13
Tomo I	
<i>Cap. 1 El medio biofísico y social en el volcán</i>	
Marco geográfico del volcán "la Matlalcueye" <i>María de Lourdes Sánchez Gómez, Elsa Marisela Domínguez Tejeda</i>	39
La historia eruptiva del volcán la Malinche <i>Renato Castro Govea, Claus Siebe</i>	75
El clima de la Matlalcuéyetl y el conocimiento tradicional <i>Maricela Hernández Vázquez y José Jiménez López</i>	109
Concesión, asignación y uso del agua en la región tlaxcalteca de la Matlalcueye <i>María de Lourdes Hernández Rodríguez</i>	135
<i>Cap. 2 Conocimiento y apropiación nativa de la biodiversidad</i>	
Conocimiento tradicional de los hongos silvestres en Altamira de Guadalupe, Huamantla, Tlaxcala <i>Adriana Montoya Esquivel, E. Cortés Sánchez, A. Kong, E.A. Torres García</i>	151
Fauna silvestre de la Malinche: importancia cultural y utilitaria <i>Graciela Gómez Álvarez, Sabel René Reyes Gómez, José León Pérez</i>	173
Etnoanatomía de los vertebrados terrestres en dos comunidades nahuas del volcán Malinche <i>José León Pérez, Graciela Gómez Álvarez, Octavio Pérez Peralta</i>	191

Los carboneros de Mazatecochco: una comunidad lingüística <i>Verónica González Sartillo</i>	213
<i>Cap. 3 Historia y arqueología de la montaña</i>	
Malintzin: sus servidumbres y sus lamentos bajo las casas de Austria y de Borbón <i>José Juan Juárez Flores</i>	235
Las faldas de la Malinche: el paisaje de las tierras templado – frías y sus pueblos <i>Alba González Jácome</i>	257
El volcán, la pirámide y los astros <i>Ismael Arturo Montero García</i>	283
La Malinche, montaña sagrada y el calendario solar <i>Tim M. Tucker</i>	305
Matlalcueye: una montaña sagrada en el valle poblano-tlaxcalteca <i>Sergio Suárez Cruz</i>	335

Tomo 2

Cap. 4 Cosmovisión y organización social en tiempos de la globalización

Percepción y representación de la Matlalcueye en el imaginario contemporáneo <i>Francisco Rivas Castro</i>	11
Espacios sagrados de la Matlalcuéyetl: diosa del agua y la fertilidad <i>Sandra Acocal Mora</i>	49
Carnaval y cosmovisión en una comunidad de la región del volcán la Malinche <i>Marco Antonio Montiel Torres</i>	73

Cultura y poder. El sistema de cargos, su vigencia en las comunidades nahuas tlaxcaltecas Oswaldo A. Romero Melgarejo	97
Migrando con la Matlalcuéyetl Marco Antonio Castillo Martínez	131
<i>Cap. 5 Economía agrícola y desarrollo social en el mundo indio-campesino</i>	
El cultivo del maíz en las faldas de la Matlalcuéyetl: entre lo tradicional y lo moderno Miguel Ángel Damián Huato, Agustín Aragón García, Benito Ramírez Valverde y Carolina Ramos Durán	147
El trueque: economía femenina, estrategia campesina y relaciones de reciprocidad Guadalupe Juárez Morales	167
Mujeres de la Malinche: importancia de los factores sociodemográficos en la prevalencia de obesidad en una comunidad otomí Estela Cuevas Romero, Senobia Rosalía Cruz Lumbreras, Celia Hernández Cortés, Raúl Jiménez Guillén, Margarita Martínez Gómez	191
Las condiciones socioterritoriales de una comunidad de origen otomí en Tlaxcala Celia Hernández Cortés	215
<i>Cap. 6 Parque Nacional Malinche: los conflictos entre conservación y desarrollo</i>	
Política de conservación de los recursos del Parque Nacional Malinche Carolina Netzáhuatl Muñoz	253
Apropiación, deterioro y conservación de los bosques de la Malinche: una visión retrospectiva Adelina Espejel Rodríguez, Noé Santacruz García, Isabel Castillo Ramos	275

Los mazahme, los mexicopa y las políticas de conservación en la Matlalcueitl

Francisco Castro Pérez

305

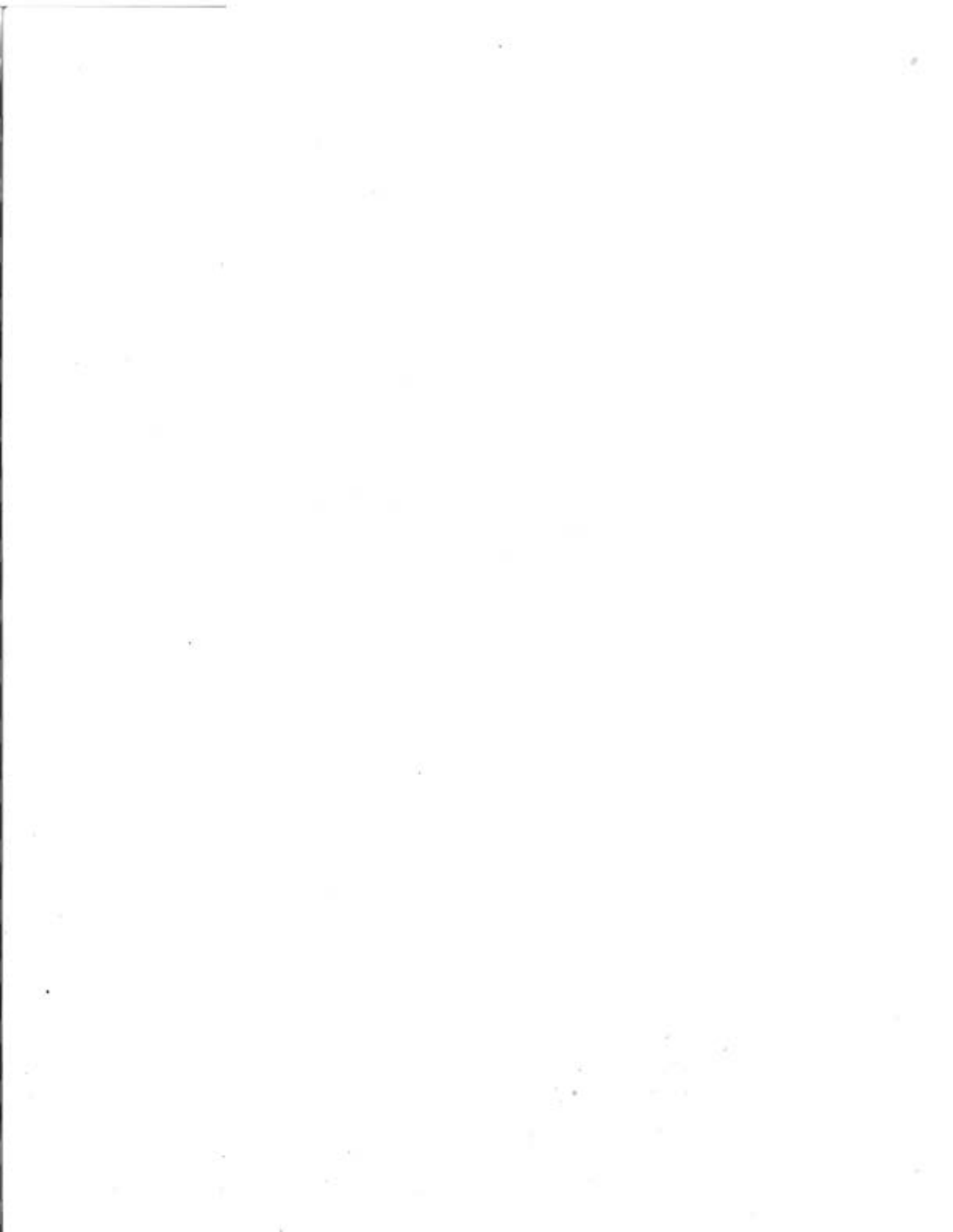
Políticas forestales en la Malinche. La captura de carbono como una alternativa de desarrollo local

Lourdes Villers-Ruiz, Ana Elisa Peña del Valle-Isla, Fabiola Rojas-García

341

**Cosmovisión y organización social en tiempos
de la globalización**





mas de orden de tradición mesoamericana, que les han permitido la permanencia como parte de la identidad de grupo, comunidad y región, lo cual ha coadyuvado a su integración al Estado-Nación. Estas estrategias les han servido para resistir de manera positiva a los embates de la modernidad y la globalización mundial.

La percepción y la cognición vinculadas con el comportamiento humano aparecieron muy temprano, para resaltar elementos tales como la permanencia de objetos, resaltando su forma y tamaño que se extiende y asocia a la forma del conocimiento y reconocimiento del macro ambiente, percibido como un elemento permanente y se asocia con las características cercanas y lejanas que yacen en un sustrato plano a partir del suelo. El hombre que ve estos modelos hacia abajo, los imagina como un mapa cognitivo.

Para abordar cómo perciben y representan a la *Matlalcueye* sus habitantes en la época contemporánea, se tiene que dejar hablar a la comunidad, donde existen relatos enlazados de manera evolutiva y lineal. Un elemento fundamental, lo constituye el *Topónimo* –nombre del lugar– que proporciona datos de la naturaleza del lugar, sus espacios para el culto, su importancia como lindero territorial, y que además resalta elementos topográficos, geográficos e ideológicos (cfr. Rivas Castro, 2008). Considero que aún es posible encontrar en las diversas narraciones de la gente que vive en la periferia de la *Matlalcueye*, más elementos de la concepción y representación de la montaña. Entre las narraciones encontramos leyendas sobre el origen de los pueblos y elementos importantes del paisaje; también en estas leyendas vamos a encontrar sus actividades económicas y sus conflictos a nivel comunal. Como ya lo ha anotado Camarena:

Las narraciones describen el presente a través del pasado. Bajo tal concepción, no es extraño que indiquen reiteradamente sus conflictos por linderos, tierras, espacios para el mercado, con otras comunidades, así como la lucha por conservar la tierra desde tiempos inmemoriales (1997:41).

Siguiendo con este mismo autor:

La memoria colectiva construye una historia narrada por un individuo, y éste nos habla sobre una serie de acontecimientos y concepciones que lo identifican con un grupo de personas que vive en un mismo espacio.

No es un recuerdo estático desde su creación, sino una construcción de cada grupo social que tiene sus propias fronteras. No hay memoria colectiva cuyos límites se encuentren definidos de una vez por todas, sino que se van transformando de acuerdo

con los contextos que se va creando⁶. Por ello es necesario situar cada relato en su contexto (*op.cit*:41).

La memoria, siempre emana de construcciones grupales, se constituye por narraciones de hechos únicos grandiosos y relevantes para el grupo. Finalmente, lo que narra ese individuo puede considerarse como la *historia oficial* de la comunidad que investigamos (Camarena y Necochea, 1993). La memoria colectiva fundamenta la existencia de los pueblos a través de mitos de origen y de creación. Podemos clasificar la *memoria colectiva* como historia ideológica, pero también como cosmovisión de tradición mesoamericana, la cual les permite a las personas, describir, ordenar y explicar con base en ciertos elementos tradicionales de larga duración, el mundo y su propia existencia.

Las narraciones sobre el origen de las comunidades y su relación con elementos importantes de la naturaleza⁷, son transmitidas de generación en generación y son aceptadas por toda la comunidad, porque tienen un sustrato mesoamericano común, esto las constituye en la principal base para la permanencia y consolidación de la identidad de los pueblos nativos.

La memoria colectiva está basada en una "reconstrucción generadora" y no en una memorización mecánica; está más ligada a la dimensión narrativa y a los acontecimientos como ya lo ha propuesto Camarena (*op.cit*:43).

En este trabajo se analizan, la relación de las comunidades con su santo patrón y su topónimo nahuatl y otomí, ya que sabemos que un enclave *otomiano* de gran importancia lo fue *Huamantla*⁸ y San Juan *Ixtenco*, donde aún existen hablantes de *Nahñóh* (*otomí*); en este contexto, existen reminiscencias de costumbres de este pueblo, resignificadas en los relatos y narraciones de este lugar.

1. La percepción de la Matlalcueye en el pensamiento nativo del siglo XVI, compilado por los cronistas españoles

La percepción de la montaña quedó patente en algunas compilaciones que hicieron los cronistas que obtuvieron de los informantes nativos. Fray Juan de Torquemada, escribió:

⁶ Uno de los objetivos del curso de historia oral, es darle elementos a los participantes para la reconstrucción de su propia historia.

⁷ Aquí podemos incluir cómo perciben y representan los habitantes contemporáneos (2008 y 2009) a la *Matlalcueye*, comúnmente conocida como la Malinche.

⁸ Baste revisar el estudio de Carmen Aguilera, que hizo sobre el *Códice Huamantla* (1984), para apuntalar esta hipótesis de trabajo.

Percepción y representación de la Matlalcueye en el imaginario contemporáneo

Francisco Rivas Castro¹

Canto a Chicomecoatl

*Chicomemecuatle caonihualla
In tetequetzal yn titezoncozqui
ca onic uatqulc in no teocuiltlachiuiuh
In noteocuitlamacpa²*

*Chicomecoatl-siete serpiente-piedra-helecho,
nuestro innumerable vientre amarillo
La que ponemos en Chiquihuite de oro
En mano de oro*

*Chicomolotzin xa ya meva
Xi mizotia a ca Tonan ti tech
In cocavazqui tí ya vía mo chan
Tlalocan*

*¡Venerable Siete Mazorcas... ya levántate,
Despiértate!... ¡Ah es nuestra madre!
Tú nos dejarás huérfanos: Tú te vas a
tu casa el Tlalocan*

(Garibay, 1958)

Introducción

La cultura de los pueblos de México se ha constituido por generaciones; es producto de la relación y percepción de la naturaleza que incluye su entorno geográfico y la topografía, donde han habitado por siglos. La percepción, es parte funda-

¹Arqueólogo, Etnohistoriador y Doctor en Antropología. Investigador Titular de la Dirección de Estudios Arqueológicos del INAH.

² Invocación a Cihuacoatl que se hacía al recoger la mazorca de la milpa, Don Pedro Ponce (1892:9).

mental para la reflexión e interpretación del mundo, la cual es puesta en práctica cotidianamente. Este complejo cultural se expresa en múltiples prácticas sociales, creencias, historias, cuentos, mitos de creación, se reactualiza de manera constante en ritos, prácticas religiosas y fiestas.

La cultura se torna así en algo que se reactualiza a cada momento, para reproducirse y perdurar; ésta sobrevive gracias a la *memoria colectiva*³ de los habitantes de los pueblos, que aún conservan sus tradiciones propias, sus relatos, ceremonias, rituales, el recuerdo de un pasado mítico-histórico, que como un conjunto de acontecimientos le dan razón de ser y existir.

Los pueblos de México son herederos de una cosmovisión de muy larga duración, que se formó del sincretismo⁴ de dos tradiciones religiosas, la del los antiguos mesoamericanos y la cristiana de los invasores españoles, constituida por las tradiciones greco-latinas, árabe y judeo-cristiana. En este proceso de *sincretismo*, se configuró la religiosidad popular, la cual se permeó de la *tradición religiosa mesoamericana* (López Austin 2001:47-65) donde aún en la actualidad, encontramos elementos resignificados en el pensamiento de los habitantes contemporáneos de la periferia del volcán conocido como la Malinche (antiguamente llamada *Matlalcueye*)⁵.

Los elementos de la percepción del mundo sustentados en una reelaboración de los significados se manifiesta en la representación y uso del paisaje, la organización espacial del pueblo, el barrio, la casa, la milpa, reflejan reminiscencias de siste-

³ Como lo ha anotado Florescano: "En los albores de la vida humana, la tarea más urgente, fue atender las necesidades que aseguraban la existencia colectiva. De esta dura experiencia vital nacieron las artes dedicadas a recolectar la memoria del grupo, los procedimientos para almacenarla en medios perdurables y los artefactos para heredarla a las generaciones futuras. Cada vez que un grupo construyó una base social estable (banda, tribu, cacicazgo, reino, estado), nació el apremio de darle continuidad. La función inicial de la memoria fue afirmar la identidad del grupo y asegurar su continuidad" (1999:13). Por otro lado, también trabajaremos con la concepción de memoria colectiva propuesta por la Historia Oral con una visión antropológica y la propuesta hecha por Camarena (1997) quien nos dice que: "La memoria colectiva construye una historia narrada por un individuo, y éste nos habla sobre una serie de acontecimientos y concepciones que lo identifican con un grupo de personas que vive en un mismo espacio. No es un recuerdo estático desde su creación, sino una construcción de cada grupo social que tiene sus propias fronteras. No hay memoria colectiva cuyos límites se encuentren definidos de una vez por todas, sino que se van transformando de acuerdo con los contextos en que se va creando. Por ello es necesario situar cada relato en su contexto".

⁴ Considero el concepto de sincretismo como un conjunto de procesos de formación de un sistema religioso nuevo cuyas creencias, conceptos, formas de organización y normas éticas, son producto de la interacción dialéctica de dos sistemas religiosos o de pensamiento; se conforma con la pervivencia de determinados elementos con su misma forma y significado, así como con la pérdida total y la síntesis de otros elementos con sus similares de la otra religión o la reinterpretación de otros elementos. Conformada así implica: *persistencia, pérdida, síntesis e interpretación*, entendiendo esta última como el principio por el cual antiguos significados se adscriben a nuevos elementos, o mediante el cual, los valores cambian la significación cultural de las viejas formas.

⁵ La de la falda azul, como la flor de *Matlaxochitl* (cfr. Rivas Castro, 2008).

En esta sierra se arman los nublados y de aquí salen las nubes que riegan a Tlaxcallan y puertos comarcanos y la más cierta señal que tienen por aquella tierra, de que ha de llover, es ver tocada esta sierra de alguna nube y así tiene por infalible el agua. Comenzaban a cuajar las nubes (y ahora es lo mismo) al tiempo de las diez hasta medio día, y de allí a visperas comienzan a repartirse unas hacia la ciudad y otras hacia los Ángeles, que cae al mediodía; y de esta manera reparte Dios el agua por todas aquellas tierra y tan cierta es en poniéndose la nube que no hay duda.

Por esta razón los indios, antes que los españoles viniesen, tenían este lugar por deífico y hacían gran reverencia al demonio en él; porque toda la tierra a la redonda, venía aquí a demandar agua, y el año que faltaba eran muchos los sacrificios que en ella se hacían. Adoraban en esta sierra a la dios Matlalcueye, que quiere decir saya o faldellín azul; y debe de ser la razón por estar la sierra rodeada de montaña, la cual está azulando de lejos con los humos de la tierra que la cercan, y de tener descubierta la corona y pelada por no hacer en la cumbre montaña, y así la llamaron la diosa del faldellín azul; y también porque la invocaban para las lluvias y el agua es color azul o cerúlea, por eso la llamaron Matlalcueye, tomando la denominación de una flor azul, llamada matlalín (1976: 379).

Esta sierra fue en el tiempo de su gentilidad de grandísima veneración y en ella adoraban a la diosa Chalchiuhtlicue, aunque los tlaxcaltecas la llamaban Matlalcueye, que quiere decir vestida o ceñida de un faldellín o nahuas azules de color de la flor de matlalín; tiene dos leguas de subida y está cercada la montaña toda de pinos y encinas, hasta más de la mitad; luego descubre el cuello pelado de la montaña, aunque muy herboso; y en lo alto hace a manera de cabeza pelada peñascos y llamase de esta manera por que la montaña que la rodea hace vistos azules de lejos a la que la miran, y los más de los años toman nieve, la cual en pocas sierra de la Nueva España se causa por ser muy templada. En esta sierra redonda bojea más de quince leguas; por esta cause y por armarse en ella todos los aguaceros que riegan a Tlaxcalla y sus comarcas la tuvieron por lugar razón, y a Chalchiuhtlicue o Matlalcueye por diosa de ella, y por la misma razón tenían aquí los indios grande adoración e idolatría; a la cual venía gente de sus alrededores a pedir agua, cuando alguna vez les faltaba, ofreciendo grandes ofrendas y sacrificios. Llamaron a esta diosa Matlalcueye, que quiere decir encamisada de azul, y así la denominan del color de él, por esto decían a esta y al dios Tláloc señores del agua; pero en Tetzcuco y México era muy honrado Tláloc; y en Tlaxcalla, Matlalcueye (1976).

2. Acpaxapo (mujer serpiente de Xaltocan) y su relación con la Cihuacoatl (mujer serpiente de Tlaxcala)

La imagen de Cihuacoatl ha sido plenamente identificada por Carmen Aguilera, en una de las hojas del *códice de Huamantla*. Esta investigadora propuso (1984:17-18),

que se trataba de una deidad otomí. En posteriores trabajos lo ha seguido sosteniendo (2000) basada en el análisis de los contextos en que la ha estudiado. Estos trabajos reafirman las hipótesis que Carrasco publicara respecto a esta deidad de la región de Xaltocan desde 1950 (1950); Aguilera anotó en su análisis de la deidad:

En el panteón mexica la divinidad nombrada y representada como una mujer serpiente es *Cihuacoatl*, gran diosa principal y cuyo nombre quiere decir 'mujer serpiente'. El *códice Huamantla* hace claro que para los otomíes de esa región esa diosa era muy importante y, probablemente, tenía las mismas funciones que para los mexicas, como lo indica su gran tamaño y el ocupar un lugar en el documento: *en un contexto de guerra y sacrificio*⁹. Se conoce otro nombre nahuatl de la diosa serpiente venerada por los otomíes de Xaltocan (1984:17).

Respecto a la presencia de esta diosa en Xaltocan tenemos la siguiente narración en los *Anales de Cuauhtitlan*:

De nuevo persiguieron a los xaltocamecas, hasta que finalmente se detuvo la guerra de los chichimecas en el punto denominado Acapaxapocan, de donde se calmó un poco, siendo el chichimeca *Huactzin* rey de Cuauhtitlan. Al suspenderse la guerra en *Acpaxapocan*, raras veces peleaban los chichimecas y ya tampoco se atrevían a venir en su contra los xaltocamecas, porque temían a los chichimecas cuauhtitlanenses. En este *Acpaxapocan*, en cuanto había guerra, humanamente les hablaba a los xaltocamecas *su dios*, que salía del agua se les aparecía, *se llamaba Acpaxapo es una gran culebra; su rostro, de mujer; y su cabello enteramente igual al de las mujeres, así como el suave olor. Les anunciaba y decía lo que les había de acontecer: si habían de hacer presa; si habían de morir y si habían de ser cogidos prisioneros. También les decía cuando ya que tiempos iban a salir los chichimecas, para que con ellos toparan los xaltocamecas. Pero los chichimecas ya tenían entendido y a que tiempos vendrían los xaltocamecas a hacer sus sacrificios y a poner sus ofrendas los xaltocamecas a Acpaxapo; por eso a ahí los aguardaban los chichimecas, donde ya estaban y están las mojoneras*. Después cuando llegaron los colhuas, también ellos peleaban en *Acpaxapocan* al mando de los nobles *Totomatlatzin* y *Cuauhzontcaltzin*, padres de los chichimecas. Ahí cogieron los colhuas a sus cautivos, con que por primera vez hicieron la dedicación. Cogieron a tres xaltocamecas y entonces por primera vez el adoratorio de sus dioses, según se va a decir en el año 11 *acatl*, dos años antes de la muerte del rey *Huactil*, ahí se entenderá la glosa del ad-

⁹ Las cursivas son mías para resaltar la importancia del contexto de ambas deidades, una descrita en los *Anales de Cuauhtitlan* y la otra pintada en la foja 16 del *códice de Huamantla*, analizado por Carmen Aguilera.

venimiento de los diablos, diablome, con que empezó la idolatría de los chichimecas cuauhtitlanenses (1975:25, párrafo,10).

De esta narración se desprenden varias características de la deidad otomí:

- Era un personaje lacustre que emergía de la laguna de Xaltocan.
- Era como mujer serpiente (*Cihuacoatl* en el contexto de la cosmovisión nahua y otomí).
- Tenía cabello y olor a mujer.
- Era una agorera que sabía lo que iba a suceder en las batallas¹⁰.

Para dar una explicación del significado del nombre, Aguilera recurre a una traducción de Lehmann (1974:416) quién propuso que el nombre *Acpaxapo* como: *acpa* por *icpa* 'sobre' y *xapo* por 'pozo' o 'laguna' la que se traduce como: 'deidad sobre el agua del lago o pozo'.

Respecto a la especie de serpiente que representa a la *Cihuacoatl*, pintada en el *Códice de Huamantla* (Figura 1), Aguilera anota: "el tener crótalo la hace un crotárido, posiblemente *Crotalus horridus*" (op.cit:18).

3. La *Cihuacoatl* de la Matlalcueye en el *Códice Huamantla*

En una de las hojas del *códice Huamantla*, se representó precisamente rituales asociados al culto a *Cihuacoatl*, que se pintó con la forma de una serpiente de cascabel con plumas preciosas, de la cual sale una mujer de sus fauces. Motolinía, menciona que entre las deidades que se veneraban en la *Matlalcueye* fue precisamente: *Cihuacoatl*, una forma de la madre ancestral también llamada *Teteo-Inan*, y *Tonanzin* una advocación prehispánica que se sincretizó muy probablemente con *Santa Ana* en la región de *Chiautempan*. Respecto al culto de la *Cihuacoatl* en la región de la Malinche, existe una referencia muy clara de Torquemada:

En esta Nueva España tenían estos indios gentiles tres lugares, en los cuales honraban a tres dioses diversos, y les celebraban fiestas; el uno de los cuales está situado en las faldas de la sierra grande, que se llama de Tlaxcallan, y los antiguos la llamaron (y los presentes la llaman) *Matlalcueye*. En este lugar hacían fiesta a la diosa llamada *Toci*, que quiere decir nuestra abuela (1976, vol. 3:357).

¹⁰ En este sentido, existe esta misma característica de la *Cihuacoatl* otomí representada en el *códice Huamantla*, asociada con escenas de guerra y sacrificio, como ya lo ha investigado y publicado Carmen Aguilera (1984:17-18) al hacer el análisis iconográfico de este *códice* tan importante para esclarecer las costumbres otomíes en la región de Tlaxcala (ver figura 3) en este trabajo.

4. La *Cihuacoatl* y su relación con el maíz en la época prehispánica y los códices mesoamericanos

En la época prehispánica, la serpiente de cascabel, representa simbólicamente al maíz, ya que en una lápida de la cultura Mexica de procedencia desconocida, ubicada en el Museo Staatliche Preussischer Kulturbesitz für Volkerkunde, con número de inventario: IV.Ca. 3771 (Gutiérrez, 1983:66), se esculpió representando a *Chicomecoatl* 'siete serpiente', nombre calendárico del maíz maduro (Caso, 1961:84) esta serpiente tiene en lugar de su cascabel una mazorca (Figura 3).

Por otro lado, existe otra pequeña lápida de 29x71x11 cm. una representación de una serpiente de la cual emerge el rostro de un personaje (que puede ser femenino) (Figura 4) (García, 1982:40, figura 23) que también tiene el numeral siete serpientes, lo cual vincularía a *Chicomecoatl* con *Cihuacoatl*, como diosa del maíz maduro.

Existe otra escultura en la sala mexicana del Museo Nacional de Antropología e Historia, (Figura 5), que se localizó cerca del Palacio Nacional: es el cuerpo de una serpiente de la cual nacen mazorcas entre sus escamas que en muchas ocasiones representan plumas preciosas, metáforas de las hojas de la planta del maíz, que dará a los hombres su alimento. También podemos plantear que la planta del maíz nace de la tierra, la cual se pintó como una serpiente en la hoja 83 el *códice Magliabechiano* (1996) (figura 6).

5. El significado de la *Cihuacoatl* en la época mexicana

Cihuacoatl significa literalmente: mujer serpiente, es uno de los nombres relacionados con la diosa de la tierra, que se adoraban en la época del Posclásico (1200-1521 d.n.e.) en el altiplano central de México. A *Cihuacoatl* también se le conocía como *Teteo-Inan* "nuestra madre"; *Toci*, "nuestra abuela", *Tlazolteotl* "diosa que limpia de basura", y con *Ilamatecuhtli* "señora-anciana". Como *Toci*, era la diosa patrona de los temazcales (antiguos baños de vapor), también llamada *Temazcalteci*. En su iconografía tiene un aspecto guerrero, lleva escudo y como arma el *tzotzopaztle* (machete de madera para apretar el tejido). En escultura se le representó con cabeza y brazos de serpiente y garras de águila (*Coatlícue*) o tal vez de jaguar. Como parturienta, representaba a la guerrera que daba a luz a su primer hijo. Como ser descarnado, representaba a las *Tzitzimime*, mujeres que asediaban a los hombres en los cruces de caminos, para seducirlos y después matarlos. También se equipara con *Xochiquetzal* "flor-quetzal", una mujer joven y diosa bella. También se asocia con *Quilaztli* "Señora de los quelites", patrona de Xochimilco.

De acuerdo con el canto de *Cihuacoatl* compilado por Sahagún, ella era la protectora de los Chalmecas (Sacerdotes de la región de Chalco); también fue patrona de Culhuacan. *Cihuacoatl* también fue el título del segundo gobernante en la capital tenochca. Era el consejero del *Huey Tlatoani* "gran señor"; el encargado de

los asuntos internos de la gran ciudad de los mexicas. En el siglo XV, Tlacaélel sirvió como *Cihuacoatl*, bajo el gobierno del rey Moctecohuzuma, este título perduró durante los gobiernos de Axayacatl, Tizoc y Ahuizotl. El *Cihuacoatl* comandaba a los ejércitos y los sacrificios directos, siempre sirvió como consejero al supremo gobernante. En el título del *Cihuacoatl*, se encarnaba la dualidad mujer/hombre que impregnaba toda la cosmovisión mexica; otro concepto que implicaba era el de interno/externo (Miller y Taube, 1993:60-61).

6. La Matlalcueye en el imaginario de tradición oral contemporánea

Existe un mito de creación relacionado con la *Matlalcueye*, compilado y publicado por Glockner (1996: 20-21):

Don Lucio, un curandero tlaxcalteca que nació a principios del siglo, me relató lo siguiente:

La Malinche es la mujer del Pico de Orizaba; él la fue a traer de más abajo, pero nunca estaban contentos. Siempre ella hacía amores con Gregorio Popocatepetl. Un día, el Popocatepetl se dispuso a robar a la Malinche, entonces la cargó y se la llevó, pero allí en ese llano donde ora está, la Malinche lo engañó. Le dice: ¡oye tú! bájame porque ya me anda-¿Ya te anda de qué?-me anda de orinar, ¡bájame aquí! Se lo dijo en un lugar donde está una fuente, la fuente de Tlaxcala, porque ahí abajo está un túnel y está una campana de oro. El caso es que se baja y se sienta, porque no está parada, está sentada. Entonces le dice Gregorio: Ya párate, vámonos. No dice, ya no, ya no voy contigo: Aquí me gusta mucho y aquí me quedo. Tú ya tienes tu mujer. Entonces ahí se sentó, porque ahí está Lorenzo Cuatlapanga, que es ese cerrito chaparrito que está cerca de la Malinche, nada más que de un lado tiene una rajada y ahora es el marido de la Malinche. Ellos tuvieron dos hijas, están allá, por la carretera de Veracruz, por allá, por Grajales, por Oriental, por allá están esos dos cerros, una es más chaparrita y la otra es más delgada y alta.

Entonces vino el tiempo en que quería el Popocatepetl a fuerza robársela: Entonces le dijo la Malinche en una ocasión. Bueno, vamos a hacer una apuesta. Si atajas mi orín me voy contigo. Bueno, órale -dice Gregorio, y vino el agua en un río que bajaba por una barranca ancha y honda, vino el agua y no la pudo atajar. Entonces el Popocatepetl que se va, ya se fue, se conformó con la Iztaccihuatl.

El relato prosigue:

Pasó el tiempo y entonces comenzó a enojarse el Popocatepetl. Al comenzar a enojarse le hizo guerra a Lorenzo Cuatlapanga. Cuatlapanga no quedó conforme. Le avisó a la Malinche y tampoco quedó conforme, entonces se agarraron a guerra. El solito,

Gregorio Popocatepetl, les pegaba a los dos. Por eso, en 1922 hubo una gran guerra de rayos y centellas. Entonces fue en donde le quitaron el sombrero al volcán, por que antes no tenía cráter. Le digo a usted que la guerra comenzó como a las seis de la tarde, hasta las diez de la noche, ¡Cuantos toros murieron! Cuanta gente murió, cuantas casas se encendieron! porque eran rayos y centellas que se arrastraban, se levantan y le pegaban al volcán. *Era una mujer parada y echando fuego*, con carrilleras aquí, con carrilleras acá, cruzadas en el pecho, y otro hombre. Salían de allí unos como cañonzos, rebotaban contra el *Popocatepetl*, por eso le doblaron la cabeza, la tapadera, que está tirada del otro lado.

Acabó la guerra, como a los tres meses comenzó a arder. Salía la lumbre como de un kilómetro arriba y se caía de nuevo en su boquete. Nosotros por allá, en ese pueblo donde yo nací rezaban mucho, porque decían que nos íbamos a perder. Cuando vino la guerra me encontró como de siete años. Yo nací en 1915, en *San Bernardino Contla*, allí fue donde yo vi, no me lo cuentan, yo vi como estuvo la guerra. Muchos animales se electrizaron con el rayo. Gente que vino al mercado a Santa Ana *Chiautempan* y regresaron para su pueblo, los agarró en el llano, en la barranca ancha, murieron chichinados.

En mayo de 2009, compilé esta historia en San Bernardino Contla:

Me acuerdo que cuando yo era niño, veía cómo del volcán de la *Malinche* botaban llamaradas de fuego, lanzaba lumbre y rayos. Lorenzo (*Cuatlapanga*) peleaba con el *Popocatepetl*, por el amor de la *Malinche*. El *Popo* le partió la cabeza en dos (Entrevista al Sr. Abel Romero de 93 años, 13 de mayo de 2009).

En esta narración vemos cómo aún existen hechos extraordinarios en la memoria de los habitantes más antiguos de la periferia de la *Matlalcueye*, respecto a los mitos que sirven para explicar la naturaleza topográfica de las montañas o volcanes.

7. La *Cihuacoatl* como dueña del maíz y la riqueza

En una narración contemporánea compilada por Fagetti (1998:187-190), se narra este ancestral simbolismo de la serpiente con el maíz, relacionada con la *Matlalcueye*:

Dicen que estaba un muchachón, era huérfano, estaba de boyero con un rico y siempre lo mandaba arrear los toros. Ya iba para jovencito. Yo creo que estaba ahí diario, le gustó la mujer, la *Malinche*, bien que le gustó. Después dicen que se escondieron los toros, no los encontraba y le dijo su patrón: Si no los encuentras los toros, ya no vengas, ya no te voy a pagar. Y él se espantaba, se andaba desesperando, no los encontraba, y entonces dice que se encuentra una señorita: ¿Dónde andas joven?, ando buscando

los toros de mi patrón ¿Verdad que te dijo tu patrón que ya no te va a consentir?, no, ya no, pero no los puedo ver; dice: los toros ahí están, están echados ¿A dónde? Ahí están echados. Y que lo lleva, si están echados los toros. ¿Ya ves?, llévalos y de nuevo mañana vienes.

De nuevo los vengo a dejar, de por sí aquí comen. A la hora que lo encontré, de nuevo al otro día lo volvió a encontrar. Ay muchachón de nuevo andas sufriendo, andas hasta sin comer, comes ya tarde, ¡Ven a echar taco! Hasta trae su canastón¹¹, le trajo tacos, le trajo carne, le trajo su refresco y él comió, el chamaco aquél.

Ahora sí –dice– ya acabando de comer, ya vete. Y le dijo: no vayas a contar a ninguno que te dí de comer...y a ninguno contó.

De nuevo al otro día lo volvió a encontrar y dice: ¿Ya viniste con los animales? Sí –dice– ya los vine a traer. Y ¿sabes? Para que te quites de pobre te voy a dar un elote, este elote lo llevas tu casa, primero consigues un báulo¹², el báulo aquel lo ocultas, pero que no vea ninguno de tus hermanos ni tus hermanas ni tu mamá. –Pero ahí están...dijo el muchacho. Sí pero tú lo vas a tener oculto, no lo va ver ninguno, por ahí, en un rinconcito, y mañana te doy un elote y te quitas del patrón, te quitas de pobre, ya no vas a andar sufriendo sed, hambre y nos casamos, yo contigo.

Como que no quería el chamaco aquel, pero después ya lo animó, ya le dijo que sí: me lo voy a llevar.

Pero mucho cuidado no dejes entrar a ninguno, solo tú vas a entrar allí donde tienes esa cosa. Llegas y metes el elote en el báulo. Dicen que ya no venía para su casa, entonces dice que se le ocurrió abrirlo el elote, si ya estaba macizo, estaba tierno, él eso pensaba, y así, al romperlo, se cae abajo y ya no le pudo agarrar, ya no, mejor se fue.

11 En una narración que compilé en mayo de 2009, también se hace énfasis en que la Malinche baja todos los miércoles al mercado de San Juan Ixtenco, y que trae una canasta para sus compras. Al registrar con fotografías a los santos y vírgenes de la Iglesia de San Juan, encontré una imagen de bulto vestida con los colores azul cielo y blanco, atavíos propios de la virgen de la Asunción y la Purísima Concepción, con una canasta en su mano (Figura 7) Este elemento vincula simbólicamente a la Matlalxueye con la virgen María, bajo la advocación de la virgen del Rayo y del Monte, como aparece en algunos pueblos periféricos de la montaña en la parte noreste y poniente.

12 Respecto a este elemento, tenemos referencia prehispánica del baúl o caja de ofrenda en el contexto mexica (nahua), se trata de una caja de tezontle estucada y pintada. En su tapa se pintaron los cuatro Tlalques y en el centro un chalchihuite. Al centro de la caja se depositó una figurilla pequeña de jade que representa precisamente a la diosa del maíz (Figura 8).

Al otro día de nuevo vino a arrejuntar los animales, era su quehacer, y que lo encuentra de nuevo, ahí lo estaba esperando. Dice: ¿Por qué no te llevaste el regalo que te di? No yo lo iba a ver si estaba macizo el elote. – Eres malo, dice porque me metiste mi rasguñón ¡A lo contrario que me abrazaras, me rasguñaste!

Pues sí, jera la Malinche, no era mujer de esta vida, era mujer del cerro, la mujer encantada. Entonces dice: Ahora de nuevo, llévate el regalo, pero lo abrazas, es como si me abrazaras también, llegas y lo metes en tu baúl. Así lo hizo el muchacho, llegó y lo metió en su baúl y lo dejó cerrado. Al otro día antes que se fuera pa'l cerro, lo fue a ver: ¡hasta está regándose el baúl de tanto dinero!, ya encumbró de la tapadera que tiene, está hasta razadito ¡puro dinero! Entonces se fue pa'l cerro, lo dejó tapado y se fue.

Ahora sí ya me guardaste, ahora búscate unos albañiles y baja varilla, baja cemento y hazle su casa al baúl, por que no quiero que esté allí, entrantes hermanitos.

Y una niña, dicen, se atrevió, entró a ver, se metió allí de que lo ve su hermano, pero no lo vio el baúl, vio un montón de víborón y se espantó la niña.

Ya después él no fue a arrendar los toros, fue a buscar los albañiles, ya en ocho días terminó la casa y allí ya guardó el dinero. Pero ya se apoderó la mujer del chamaco. Ya comió su comida, ya platicaron, ya lo guardó en su casa, ya es su mujer, allí la tiene guardada.

Ansina fue de ese chamaco que se lo agarró la Malinche. Después ya era el rico, pero el dinero era de la mujer, nomás se veían cuando iba al monte, no aquí en su casa. No, porque sus hermanitos, todos sus familiares, ahora sí que son cristianos de esta vida, están benditos, están bautizados y ella es mujer del cerro, su corazón del cerro, por eso no se prestaba que lo vean. De repente, no tardó tantos días, de repente se murió y el dinero se fue y el muchacho se fue p'al cerro, allí lo agarró la Malinche (op.cit:187-189).

En esta historia, resaltan las características más relevantes de la Malinche: es una mujer que seduce al muchacho que cuida a los animales, lo invita a comer, se "hecha un taco" estas palabras pueden ser una metáfora de cohabitar. Otro aspecto que resalta de esta narración es que la Malinche se ofrece a sí misma en forma de mazorca de maíz, le pide al cuidador que la coloque en un baúl para que le proporcione riqueza. Este hecho nos remite a la antigua práctica donde se colocaba en caja de tezontle policromado a una imagen de *Chicomecoatl*, que incluso era de jade, un objeto que denotaba lo precioso (Figura 8). Existe un ejemplo de estas cajas donde se pintó a cuatro tlaloques (dioses del agua) en los cinco rumbos del universo, en el centro de esta caja se colocó una imagen pequeña de la diosa del maíz. Esta práctica tiene su convergencia con el simbolismo contemporáneo de la riqueza, que originalmente es el maíz, que se reproduce y se desborda del baúl en

que pide ser colocada; sólo que después se transforma, primero en monedas de oro y posteriormente, cuando lo ven sus hermanos, en serpientes; una vez más el simbolismo de la mujer serpiente-maíz-oro. El hecho de la transgresión (el haber hecho su mujer a la Malinche) propicia la rápida muerte del muchacho.

Nutini compiló un dato etnográfico interesante relacionado con los rituales que le hacen los *Nahñöh* de San Pablito Pahuatlan al maíz, y donde se menciona a la *Malinche* como diosa del maíz que va a ser sembrado:

Los otomíes de San Pablito Pahuatlan celebran un complicado ritual antes de la siembra, ya sea una sola familia para sus propias tierras, o el pueblo entero. Dentro de un carrizo hueco se colocan algunas de las semillas que se van a sembrar junto con un chile rojo y otro verde, y una rebanada de naranja. Se coloca el carrizo al centro de la parcela o en un punto que representa todas las tierras de la comunidad y se baila de 36 a 40 horas alrededor del carrizo. Después de bailar recorren los campos en procesión que encabeza una jovencita que representa a la Malinche. Lleva un *quechquemiti* rojo, *guiraldas de cempaxúchitl*, un bastón adornado con flores y una corona de flores llamada *mexochitl*, la acompaña un brujo¹³ que no deja de incensar (1984: 245).

Al respecto, existe una representación de una diosa del maíz con estas características en el *códice Magliabechiano* (Figura 9).

8. La *Cihuacoatl* en el imaginario contemporáneo de los pueblos de Huamantla, San Juan Ixtenco y San Bernardino Contla, Tlaxcala

Mi abuela me contaba que la Malinche era una mujer bonita, que bajaba a donde hay mucho agua, en donde están los manantiales y los ríos. Ella es muy bonita, pues se vestía con vestidos vistosos y siempre de color blanco con una *camisa de color azul*. Siempre le gustaba arreglarse el cabello y peinarse a la orilla de donde había agua. Ella es muy bonita. Cuentan que antes de las lluvias bajaba de la montaña y se convertía en serpiente, una serpiente grande y gruesa, como una serpiente de cascabel *jasí de gorda*, que traía la lluvia.

Sra. Amalia Rodríguez, Huamantla, Tlaxcala, 15 de mayo de 2009. 50 años.

¹³ Habría que aclarar que más bien se trata de un ofrendador que sahúma con copal para ir limpiando el lugar donde se celebra la ceremonia.

En esta breve historia, se nos describe la naturaleza de la *Cihuacoatl*, "mujer serpiente", vinculada con la "mujer bonita"¹⁴, que se embellece a la orilla de un cuerpo de agua; al igual que la *Iztaccihuatl* "mujer blanca", que se menciona en una historia que compilé en San Miguel Tianguistenco, Puebla. En este sentido, ambas, la *Iztaccihuatl* y la *Matlalcueye*, tienen características que las asocian a deidades vinculadas con el agua de manantiales o lagos que se localizan en los volcanes. Existen referencias de que estos espejos de agua se forman como parte del deshielo y las bajadas de agua de lluvia. La diosa de las aguas de los manantiales, ríos subterráneos y lagos, fue Chalchiuhtlicue, "falda preciosa" que fue pintada por el *tlacuilo* del *códice Borbónico* de un color azul intenso. La serpiente que se menciona en esta narración es de cascabel, metáfora del tiempo cíclico asociado con la lluvia que es necesaria para el cultivo el maíz de temporal. Otro aspecto relacionado con la serpiente de cascabel en el contexto del *Códice Huamantla*, es la asociación de la *Cihuacoatl* con escenas de guerra, concretamente con el flechamiento de hombres; un aspecto de la doble fiesta prehispánica dedicada a *Xipe-Totec* "nuestro señor desollado", en *Tlacaxipehualiztli*. En el caso del flechamiento de hombres se denominaba, *Tlascalalitzli*. Este sacrificio tenía como objetivo obtener sangre del hombre flechado para que la tierra bebiera y activara su potencial genésico, sobre todo asociado a la producción agrícola y de animales para la caza. El culto a *Xipe-Totec*¹⁵, asociado a la *Matlalcueye* ya lo he resaltado en un trabajo anterior (cfr. Rivas Castro, 2008).

Se cuenta que había un leñero muy guapo y fornido, entonces subió al monte (*Matlalcueye*) a traer su carga de leña y que ahí se encontró una mujer muy guapa, que se enamoró de él y que le dijo: vamos yo te invito a mi casa, y que se lo lleva; cuenta la leyenda que según era la *Malinche*, su espíritu o lo que sea, que se lo llevó a su casa, que era una cueva llena de objetos de oro. Se lo llevó y le mostró su riqueza, y que él le dijo, pero oye, yo soy casado, y que le dijo la *Malinche*, eso a mí no me interesa, ella lo que quería era hacerle el amor. Cuentan que ella bajaba del monte a la ciudad y que se llevaba a los jóvenes, a los donceles, guapos y todo, allá los seducía y los desbarrancaba; los asesinaba, tenía esa manía, pero se enamoró de este leñero, y ya le perdonó la vida, la *Malinche* le dijo que estaba agradecida y le dijo: lo que quieras de aquí llévatelo, mira hay cosas de oro, y lo que te guste llévatelo; entonces, él llevaba sus jumentos, y ya iba saliendo, encontró dos guardias que le preguntaron: ¿A dónde llevas eso?, me lo regaló la dueña del monte, que le dicen ¡no!, si sacas todo sí te lo puedes llevar pero

¹⁴ En este sentido, la "mujer bonita" se asocia con *Xochiquetzal*, "flor-preciosa", que tiene por otro nombre: "flor de pluma de quetzal", tal vez asociada con la planta de maíz que florece, que tenía como nombre "Xilonen" la que está en jilote; el jilote es la flor de la planta de maíz joven.

¹⁵ *Xipe-Totec* "Señor desollado", representaba el cambio de piel de la superficie de la tierra, esto es el cambio de la temporada de secas a la de lluvias. Se le considera como el numen de la primavera.

si no, no te puedes llevar nada, así que por lo tanto, devuelvo todo, y si no nosotros te vamos a quitar la vida, entonces el leñero se espantó y regresó la riqueza, y ya cuando llegó a su casa, le platicó a su esposa, y que le contó lo que le había pasado, y su mujer se burló de él y se dijo, ya mi marido se volvió loco, cómo es posible que una mujer y que el tesoro, y que le dijo: a ver, mañana me llevas pues la quiero conocer, y si la llevó, ya llegaron a la cueva y entraron, no estaban los guardias y entraron y que va viendo la mujer y se deslumbró de ver tantas cosas de oro y objetos y dijo, no mi marido no está loco, sí me dijo la verdad, y su marido le dijo: fíjate que el problema es que me dijeron que me tengo que llevar todo o nada, que deje yo todo si nada más me quiero llevar una parte, y ¿cómo me lo voy a llevar?, entonces su mujer (que es más astuta) le dijo, mira viejo, vamos a hacer unos hoyos grandes, y aprovechando que aquí hay topos y vamos a guardar monedas y todo, la mayor parte, lo que podamos, nos lo llevamos, ¡sí!, órale que enterraron todo y que cargan los burros y van para afuera, y que los guardias los paran ¿a dónde van?, a ver, se llevan todo, ¡sí!, no puede ser, nos están engañando, ¿cómo es posible? Y a ver, vamos, no, sí es posible dice la mujer, bueno, creo que nos ganaron, y cuenta la leyenda que se bajaron al pueblo a comprarse sus propiedades y vivieron muy felices con aquello que encontraron.

Melchor de la Vega, 60 años, informante de Huamantla, Tlaxcala, mayo de 2009.

En esta narración destacan los aspectos más recurrentes de la Malinche en el imaginario contemporáneo: es una mujer muy bella y seductora, características que nos llevan al pensamiento prehispánico vinculado con dos deidades prehispánicas numinosas: *Tlazolteotl* y *Xochiquetzal*, la primera patrona de las tejedoras de algodón, la sexualidad y la limpieza de basura humana. Una de las principales acciones de limpieza consistía en practicar ayuno, lo que implica quitarse la "pesadez" y volver a adquirir la ligereza, los conceptos de pesado y ligero tienen connotaciones opuestas, en la antigüedad y en relatos contemporáneos la pesadez es característica de las deidades telúricas (relacionadas con la tierra).

El concepto de pesado se relaciona con la enfermedad y la muerte, pero también con temas de inicio o fin de una época, como ya lo ha anotado Castellón (2000: 97). Otra característica que se menciona en este relato es que después de cohabitar con un hombre, lo invita a su casa, que es una cueva llena de objetos de oro, el principal componente de la riqueza contemporánea, que al querérselo llevar tiene que ser "todo o nada". El seducido cuenta lo que le pasó en la montaña a su mujer y la convence de ir al lugar encantado (con esta acción al decir la verdad a su mujer se quita la pesadez que implica el pecado del adulterio). Ambos van y sacan toda la riqueza que existe en la casa de la Malinche. Los guardias aparecen en este relato, como los que vigilan la entrada a la *cueva-casa repleta de riquezas*, idea que nos remite a una resignificación reformulada de la cueva como entrada al *Tlalocan*, en la dimensión del imaginario del presente. El ancestral *Tlalocan*, era la casa de las deidades acuáticas que proporcionaban la abundancia de alimento

y mantenimiento de los hombres, que es finalmente en la época prehispánica el maíz. El oro es amarillo al igual que el color del maravilloso grano, del cual alguna vez se hizo la carne del hombre según los mitos ancestrales. La Malinche es un ser sobrenatural, indudablemente, que al encontrarse en el interior de la montaña, es un ser telúrico, relacionada con el complejo: *Luna-mujer serpiente-seductora fatal-sexo-muerte*, como ya lo ha planteado Felix Báez Jorge (1989:120-130). Como volcana y devoradora de hombres es la "vagina dentada", que tiene la capacidad de emascular a los hombres que transgreden su territorio; por ello les extrae toda su energía y finalmente los mata y desecha. En este contexto, la muerte es sólo el tránsito a la resurrección de los hombres y las plantas comestibles, el caso más presente en las narraciones es el maíz.

Había en aquel tiempo un bandido que se llamaba Rutilio Caloca, que se refugiaba en *las faldas de la Malinche*; ahí tenía su cuartel con varios forajidos, entonces cuando vino la época del general Díaz, hubo mucha persecución; el general se dedicó a perseguir bandoleros para terminar con la rapiña, pero este individuo tenía una amante en el centro de Huamantla, la dama se llamaba Altagracia Mendoza y dicen que este individuo le trajo muchas cosas de sus raterías que hacía, y la amante, le acumulaba toda la riqueza; entonces, se llegó el momento en que se volvió loco y lo que usted guste y mande, entonces cuando supo que Porfirio Díaz le había regalado a la virgen de la Caridad, una corona de oro, un sable de oro, puras piedras preciosas y piedrería fina, *él en su locura, quiso saquear a la virgen y venía a robarla, y dicen que se le nubló todo, que ya no pudo entrar a Huamantla*¹⁶, y se arrepintió y se regresó; entonces que va a dar por allá con su banda de ladrones, por Libres, por Grajales, y dizque de regreso, entonces se sube al tren y ya cuando venía para acá, dicen que se vistió de mujer y que venía un individuo de aquí de Huamantla, que se llamaba don Ramón Bretón, que lo conoció, y que le avisa al jefe de escoltas que traía el ferrocarril; a los soldados y les dijo que venía disfrazado de mujer, y lo aprendieron, lo fusilaron en la estación del ferrocarril, y lo colgaron, para el escarmiento de los bandidos y gente de esa época. Dicen que se momificó; ahí en el Calvario había un panteón, a donde los enterraban, entonces ahí lo enterraron, ahí se momificó. Actualmente, el cronista de la ciudad, José Hernández Castillo, encontró la momia y la tiene en el museo de la ciudad, ahí están varios documentos de Rutilio Caloca, nada más que él no lo consigna bien, pues tiene varios datos falsos. Como dice que Porfirio Díaz perdonó a varios en 1912, y yo digo, ¿cómo

¹⁶ En este sentido, existe la participación de la virgen de la Caridad de Huamantla, que no permite que la roben obrando el milagro de hacer invisible a la ciudad nublando todo. Esta virgen tiene atributos de la Asunción, que se venera el 15 de agosto en Huamantla (Figura 10). A ella se le dedican los tapetes de flores que se hacen para su fiesta. Esta virgen se sincretizó durante el siglo XIX con los atributos de la *Matlacueye*, que en varias narraciones de los pueblos de la periferia de la montaña se tiene memoria de que se viste de blanco con azul. Tenemos referencias de este sincretismo en la región de Milpa Alta en la Cuenca de México, donde se relaciona la aparición de la virgen asociada a un lugar de siete cuevas con siete manantiales.

es posible?, si salió huyendo de este país en 1910, dos años después, ¿por telepatía?, no, no, no, ahí es donde hay controversia de datos, ¿verdad?

Melchor de la Vega, 60 años, informante de Huamantla, Tlaxcala, mayo de 2009.
(Relación de la Malinche con la virgen de la Caridad)

Bueno, pues lo que yo sé es que según hace muchos años, que la Malinche que es una mujer, que baja en las noches aquí a la ciudad de Huamantla, pero la cuestión es que nadie la vea; de hecho *ella tiene una cueva en el bosque, y dicen que, en esa cueva nadie puede entrar*, y aquí en Huamantla realizan viajes para ir a acampar allá a la Malinche para ir de día de campo, y luego a veces familias que quieren subir a la cima de lo que es montaña, pero dicen que ella es muy celosa y que ella quiere que nada más suban los hombres, los varones, los hombres para que ella se sienta regocijada, como que es un placer que se suban en sus faldas, de lo que es el bosque, los árboles, su naturaleza propia de ella misma. Bueno, las mujeres no pueden subir *porque ella se siente celosa, entonces ella viene a ver a todos los hombres solteros de aquí de Huamantla*, porque dicen que hace mucho tiempo ella tuvo un amor, aquí en Huamantla, recién que la fundaron, pero que era un amor imposible y ella siempre trata de buscar la imagen de ese amor que nunca tuvo, y del que siempre estuvo enamorada, y entonces, esa es la idea de que ella siempre baja con la ilusión de encontrarlo, pero que nunca pasa el que lo encuentre, y ya cuando va amaneciendo, ella va llegando a lo que son las primeras parcelas de lo que es el pueblo, a la hora de que ya se va a meter a la cueva, ahí es donde deja, bueno a mí me contaron, que ahí deja *unos pañuelos, pero bordados*, por si dice que por ahí pasa él, el día que ella vea aquella persona o apariencia de hombre del que estuvo enamorado, pues que, lo encuentre ese pañuelo, como quien dice, *sepa a dónde está su cueva*, y pues bueno, esa es la corta historia que yo me sé.

Esta historia se la contó un campesino como de 76 años.

David Briones Hernández, originario de Huamantla, 27 años, mayo de 2009.

En el anterior relato, nuevamente se hace énfasis de la naturaleza seductora y celosa de la Malinche, que baja de noche para encontrarse con los hombres solteros de Huamantla. En esta historia, se hace énfasis en una actividad muy propia de las mujeres de Huamantla y San Juan Ixtenco: el bordado, del cual se sigue conservando la tradición Yahmu (Ñahñö) en los vestidos tradicionales de esta parte de Tlaxcala (aunque también encontramos esta actividad en los pueblos de tradición nahua de la región de San Bernardino *Contla* y Santa Ana *Chiautempan* e incluso de Apízco). El hecho de que deje un camino señalado por pañuelos bordados puede ser una metáfora del cambio de piel de la serpiente preciosa, que deja esa señal para que su amado la vuelva a encontrar en su casa-cueva ubicada en el interior de la montaña.

Otro aspecto que encontramos en los relatos contemporáneos respecto a la Malinche es la explicación de la topografía y accidentes geológicos a partir de la percepción del cuerpo y su proyección en el paisaje

Dicen que antes la Malinche se iba a casar con el volcán (Pico de Orizaba), y no se casó porque éste (señalando al cerro el Pinal), se metió y se enojó el volcán y le mojó la cabeza, por allá la fue a dejar, por donde está un pueblito que se llama Altamira adelante en Zompantepetl, por allá está un cerro que tiene una cabeza y se ve la forma de la nariz, que dicen que hasta por allá fue a dar, y ya no se casó la Malinche, se quedó así, soltera; dicen que, por ejemplo, si se hubiese casado la Malinche con el volcán, pues podría ser posible que lo que hay en Veracruz, por ejemplo, platanales, naranjas, pudiera estar aquí todo esto, pero como no se casó se quedó allá en Veracruz.

Aquel pico que se ve ¿Cómo se llama? Si es una como forma de teta de la Malinche, por que allá a un lado tiene una, del otro lado, nomás que no se ve orita por las nubes que la tapan (Figura 11).

Sr. José Gustavo Sánchez Flores, campesino de San Juan Ixtenco, edad, 79 años, mayo de 2009.

Existe otra narración en otomí, compilada por Yolanda Lastra en el año de 1991, que tiene que ver con la anterior:

Lo que hizo el cerro de nombre Malinche, también el cerro de Orizaba. El cerro que tiene el nombre de Malinche, dice el cuento, ya tiene tiempo; el Citlaltépetl se quiso casar con la Malinche. Cuando supo el cerro Pinal, regañó a la Malinche porque pensaba casarse (él con ella). Su muina era con la Malinche, porque pensaba casarse, su muina era con la Malinche. La Malinche estaba tejiendo su rebozo de lana; con su muina sacó el palo, le cortó la cabeza, el Pinal a la Malinche, está junto (la cabeza); es lo que vemos. Dicen que este cerro que está aquí, se iba a casar, iba a haber naranjas, plátanos como en tierra caliente (1997:179-180).

Citlaltépetl: (El cuento del volcán y la Malinche) David Alonso, 16/5/91, compilado por Yolanda Lastra.

En este relato se menciona un objeto muy importante para la labor del tejido, se trata del instrumento que se llama en náhuatl *Tzotzopaztli*. Este objeto sirve aún en la actualidad para apretar el tejido en el telar de cintura. En la época antigua, se asociaba a la diosa *Cihuacoatl* que lo traía como arma en la fiesta de *Tititl*. En una de las hojas del *códice Borbónico*, se pintó a *Cihuacoatl* como un ser descarnado y con un machete para apretar el tejido como arma. Este mismo objeto; el *Tzotzopaztli*, se esculpió en la piedra de *Tizoc* y la *Moctezuma I*, en las escenas de

conquista de los lugares de *Culhuacan* y *Xochimilco*, ahí las guerreras-gobernantes eran mujeres que portaban como arma el machete para apretar el tejido. En el relato que compiló Lastra (*op.cit*), el *tzotzopaztle*, es el arma, le corta la cabeza el cerro el Pinal a la Malinche, cuando se da cuenta que esta última tenía amoríos con el volcán *Citlaltépetl* (Pico de Orizaba).

Según una historia que me platicaron mis agüelitos, pues que la Malinche es una mujer, que bajaba a comprar, ora sí que los días miércoles a Huamantla, con su canasta, pero, hay hombres que lo perseguían, como lo veían bonita, lo perseguían, pero llegando a la orilla del monte, se perdía, ya no lo encontraba. Era una aparición, y una vez, este, otra ocasión, lo siguió un hombre, según que lo iba siguiendo y que llegó allá, ora sí en el monte, que vio así un jardín, que tenía naranjas, manzanas, bueno frutas, así árboles, pero que la mujer se desapareció también. Según tenía dos leones en la entrada.

Sr. Vicente Díaz Mexicano, originario de San Juan Ixtenco
Tlaxcala, 16 de mayo de 2009. 56 años.

En este breve relato se narra cómo la Malinche baja de la montaña el día del mercado a Huamantla (miércoles) con una canasta. Este elemento iconográfico lo encontré en una imagen de la virgen de la Asunción de María en uno de los altares del templo cristiano de San Juan Ixtenco (Figura 7). Hasta el momento de este trabajo, jamás había encontrado una imagen de la virgen con una canasta. Este elemento, me trae a la memoria la escena donde precisamente la *Cihuacoatl*, deja en el mercado de Tlatelolco, dentro de una cuna a su hijo, que al ser destapada, es un navajón para los sacrificios humanos; otro elemento iconográfico relacionado con la parafernalia de la mujer serpiente.

Respecto a los dos "leones que resguardan la entrada de su casa", se trata de felinos que más bien son jaguares, grandes felinos que eran nahuales (alter ego del *Tepeyolotl* –el corazón del Monte– tan presente en el culto al sagrado corazón de Jesús y los corazones sangrantes de las Santas cruces veneradas en todos los pueblos de tradición *Nahñöh* (Figura 8). Finalmente, la descripción de la casa de la Malinche es una metáfora del *Tlalocan*, que se imagina como un "jardín" donde abundan frutas naranjas, manzanas y buenas frutas.

Lo que le platicué le pasó al finado de mi abuelo, es el mismo cuento.
Iba al monte temprano, antes iba a traer astillas de ocote para ir a Tepeaca para vender.
Una mañana iba subiendo al monte, se metió al monte.
De momento vio en la cañería, ya vio que estaba lavando una señora.
Había extendido la ropa que había lavado.
Llegó a donde estaba, le dijo: ¿Dónde vas hijo? ¿Dónde vas?
"Voy al monte, doña señora, voy a hacer mi carga".

"Espérame, espérame, voy a juntar mi ropa, se la cargas a tu burro y nos vamos.

"Sí dijo mi abuelo:

Juntó su ropa, hizo su envoltorio, lo apretó. "¡Cárgale un poco a tu animal!" -dijo.

Le cargó al burro la ropa, mancuernó los buítos, ya caminaron lejos.

Dijo- ¡Cárgame un poco, no seas malo!, le dijo.

"No te voy a aguantar pesas mucho".

No, pero la señora se montó, se pegó a la espalda de mi abuelo.

La cargó y se fue.

Antes que llegue, donde se iba a bajar, divisó mi abuelo lo que iba cargando.

Cuando vio era la cabeza de una víbora.

Le dice: "no tengas miedo, no tengas miedo, no pasa nada, aquí me bajo, ya llegamos donde me voy a quedar".

Llegó a donde se va a quedar, donde le llaman Canoa grande.

No muy lejos de donde la dejó, vio un zaguán que se abría una puerta.

Adentro vio plátanos, naranjas, fruta.

La señora se bajó, levantó su ropa y se metió.

Se fue mi abuelo, volteó, agarró su camino, divisó mi abuelo, nada de puerta, sólo piedra y monte.

¿Cuándo vamos maestra? (1997:216-218).

La aparición (El cuento del hombre que cargó al cerro de la Malinche) David Alonso
5/94, compilado en otomí y transcrito al español por Yolanda Lastra.

En este relato se resalta la naturaleza de la Malinche como un ser que no es de este mundo, además, como una entidad "pesada", que la vincula con las señoras telúricas relacionadas con la tierra. Ella es serpiente-tierra, la dueña del monte y su casa es el mismísimo *Tlalocan*, que se cierra cuando el anciano voltea a ver. Dentro de su casa existen frutas y árboles de frutas tales como naranjas y plátanos. Otro elemento de importancia en este relato es la ropa que lava la Malinche. De nuevo, se hace alusión a los textiles y su limpieza, ella lava la ropa para quitarle lo sucio, esto es un atributo de la diosa prehispánica de la luna: *Tlazolteotl*, la señora que quitaba la "basura" de las personas; en este contexto, la "basura" implica la "pesadez" de las personas; esto es, la falta de ligereza.

Se cuenta que la Malinche bajó al mercado y que un hombre la siguió, pues lo pareció muy bonita, tanto la asedió que ella quiso platicar con este hombre y le dijo: si tanto quieres, me tienes que llevar cargando en tus hombros hasta mi casa, para que la conozcas, el hombre dijo, pero debes pesar mucho, ella le respondió que sólo así le haría caso. El Hombre la cargó en sus hombros y caminó hasta donde le dijo la mujer. Llegaron a la orilla del monte y le dijo la mujer: aquí bájame, esta es mi casa, pero te voy a pedir que no voltees a verme cuando me bajes por que no te va a gustar lo que vas a ver, el hombre le dijo que sí. Ella bajó y caminó al monte, pero el hombre que la había

cargado, volteó a verla y se dio cuenta que se había transformado en una serpiente grande que subía por la montaña.

Sr. Vicente Díaz Mexicano, originario de San Juan Ixtenco,
Tlaxcala, grabada el 16 de mayo de 2009. 56 años.

En este relato que compilé en mayo de 2009, sigue apareciendo la naturaleza de pesadez de la *Malinche-Cihuacoatl*, que le pide ser cargada al hombre que requiere de sus favores amorosos. Una vez más, se reafirma su naturaleza telúrica que la asocia con la tierra, con la seducción, con la fertilidad y la muerte. En este sentido, también existe una convergencia con la naturaleza mortal de las *Tzitzimies*, mujeres descarnadas que acechaban en los cruces de caminos a los hombres mujeriegos para seducirlos y matarlos cuando cohabitaban con ellas.

9. La *Cihuacoatl* –mujer serpiente– como dueña del agua en Tlaxcalacingo, Puebla

Existen datos etnográficos de finales de los años sesenta, compilados por Mercedes Olivera (1967) en la localidad de *Tlaxcalacingo*, Puebla, que nos muestran claros ejemplos de cómo las personas vinculan a la *Cihuapipiltin* con el agua, vital líquido en la región periférica de San Andrés Cholula:

De ese pueblo es mi compadre Guadalupe Coyotl, uno de cuyos relatos transcribo a continuación, a manera de reflejos de un mundo espiritual en donde se mezclan las nuevas dudas y deseos con las antiguas creencias indígenas.

Todavía era yo chamaco, comadrita, tenía no más de 8 o 9 años y me gustaba llevar los animales de mi papá y mi tío cerca del cerrito que nombran de *Axocotzin*, porque de allí salía un agua que formaba un charco grande, donde bebían los animales cuando los atacaba la sed. Pero la gente no ocupaba esa agua para nada, pues nuestros papás nos decían que era agua agria y fría. Ora, que yo, por chingón, la bebía cuando se me olvidaba llevar agua "tibía de mi casa".

Mi tata nos ha platicado que más antes ese charco era muy grande, casi llegaba a las orillas de la iglesia y formaba un arroyo que llegaba hasta el río *Atoyac*. Yo ya no conocí arroyo, sólo el charco, pero ora ya ni ese existe y las tierra donde estaba se usan para el cultivo.

A nosotros, los más muchachos, se nos hizo raro que el *Axocotzin* se secara, pero los abuelitos nos dijeron que así era porque unos caminantes de *Atlixco* se llevaron el agua desde hace tiempo. Que los que la robaron eran hombres con "poderes" que estaban en relaciones con el agua. Eran de esos que en mexicano les llamamos "quiápehque". Se

llevaron el agua lejos cerca de Atlixco, hasta un pueblo que se llama Axocopan y el agua se fue con ellos, porque en Tlaxcalacingo ninguno la quería ocupar y con grande tristeza se iba retirando el río.

Los cabrones de Axocopan se llevaron su corazón que tenía forma de pescado¹⁷ y lo pusieron prisionero en el jagüey de Axocopan que desde entonces empezó a crecer, a crecer y crecer, dándoles bastantísima agua, tanta que alcanzó para que desde allá regaran sus campos y levantaran dos o tres cosechas al año. En cambio en el jagüey de Axoco, aquí en Tlaxcalacingo poco a poco se secó hasta que desapareció.

La verdad es que ni se apuraron, pues dicen que antes llovía mucho en nuestro pueblo y no se necesitaba el agua del jagüey, pero ahora ya ve usted, comadrita, que los tiempos son malos y el agua se escasea y creará usted, como si fuera un castigo, muchos de nosotros hemos empezado a soñar y a tener visiones con el agua.

Yo mismo, hace poco soñé que iba caminando a San Andrés y que cerca de una laguna estaba una mujer rete bonita, que empezó a mirarme y a mirarme y luego me llamó haciéndome señas para que me acercara. Yo sentía mucho miedo y mejor me fui para el otro lado, pero apenas había yo dado la vuelta, cuando siento que me abraza fuertísimo por atrás, con su cara junto a la mía y sus brazos alrededor de mi cuerpo. Además mire una cosa muy rara entre mis piernas y cuando me agache para ver que era, vi la cola de la mujer. Entonces me di cuenta que era la *Cihuatl-pipil*¹⁸. Así se llama en lengua antigua y tiene cara de mujer y cola de víbora. Muy asustado empecé a gritar y a tratar de zafarme. Y entonces mi mujer, su comadrita de usted, me despertó porque estaba gritando dormido. Al otro día me fui a confesar a Puebla y ya no la he vuelto a soñar.

Otros también la han soñado y hasta dicen que también la han visto despiertos, el más chingado es Hilario, el hijo del finado Don Luis Chantes. Yo la verdad no me explico cómo le han sucedido tantas cosas, ni nade en el pueblo sabe que lo que platica es cierto o pura invención. Dice que una tardecita de septiembre pasaba por el Axoxco y

¹⁷ Tal vez se refiera a una escultura prehispánica, que existía en el interior del jagüey que se describe. Existen otros ejemplos que explican que cuando se extrae o se roban esculturas que se encuentran en el interior de cuerpos de agua, se secan, porque ellos son los corazones del agua. Un ejemplo tácito es el de la Laguna de Coatetelco, recopilado por Maldonado Jiménez (2005: 48-49).

¹⁸ *Cihuatl-pipil*, significa señora, dueña, es la dueña del agua; esta tradición y nombre debió estar relacionada con las diosas llamadas *Cihuapipiltin*-mujeres principales. Estas mujeres se deificaban cuando morían en el primer parto, también se relacionaban con la *Cihuacoatl*, que como la llorona había muerto al dar a luz a un par de gemelos. Este elemento simbólico, está presente en la iconografía del templo cristiano de San Juan Ixtenco, donde localicé una imagen de Jesús de Nazaret, flanqueado por unos gemelos dentro de su nicho (Figura 13).

que estaba muy cansado porque venía de sus terrenos de *Chapulco*, entonces se sentó un rato a la orilla del cerrito, y cuando menos lo pensaba se le apreció la "*Cihuatl-pipil*" y así, sin más ni más, le propuso casamiento. Hilario, todo espantado, sólo le pudo contestar: No puedo porque tengo a mi señora y a mis hijos. Quiso salir corriendo, pero ella lo detuvo y le siguió diciendo que eso ya lo sabía, pero que tenía gusto y voluntad de que fuera su marido y, como para convencerlo, le ofreció que después del casamiento lo haría Mayordomo del agua de *Axocotzin*, como queriéndole decir que si aceptaba, él sería el encargado de repartir el agua entre todos los vecinos del pueblo. Hace muchos años que el *Axocotzin* no tiene agua ¿Cómo pues me vas a hacer Mayordomo? Le respondió Hilario.

Eres muy descreído le dijo la mujer serpiente, debes saber que estoy regresando de *Axocopan*. Yo soy nativa de aquí de *Tlaxcalacingo*, tú no me conoces porque eres muy joven, pero ésta es mi casa y, al decirselo, le señaló a Hilario el cerrito¹⁹, que se vela como una casa grande y fuerte repleta de agua que se quería desbordar de allí²⁰.

Hace tiempo me fui a *Atlixco*, le dijo la "*Cihua-pipil*", pero ahora estoy aquí y quiero casarme contigo, no tengas miedo, díselo a los Fiscales, a los Mayordomos y al Presidente, para que todos los del pueblo te ayuden a abrir una zanja aquí mismo, al pie del cerrito. Y enseguida desapareció... [Hilario les platicó su aparición a los viejos; sólo a ellos les dijo todos los detalles y como ellos saben muchas historias antiguas, pues luego luego reconocieron a la dueña del agua de *Axocotzin*, la *hija de la Malinche*²¹, que fue robada hace muchos años por los de *Axocopan*].

Por estos rumbos, comadrita, el que más, el que menos, sabe que la *Malinche* junto con los volcanes son los dueños del agua de por aquí. *La Malinche tiene varios hijos repartidos en la llanura, que viven en cerritos chicas, como el Axocotzin y el Xochihuehuetzin, de los que sale agua, el Xochihuehuetzin es el más travieso de sus hijos y seguido provoca calamidades* (Olivera, 1967:87-88).

¹⁹ Se está refiriendo a un montículo prehispánico, de los cuales existen frecuentemente en los pueblos, así sucede en los de la región periférica a la gran pirámide de Cholula (*Tlachihualtepetl*), aledaña al pueblo nahua de *Tlaxcalacingo*, Puebla.

²⁰ Esta idea de una "casa repleta de agua", aparece frecuentemente asociada a pirámides que contienen en su interior, como los cerros, grandes cantidades de agua. En la época prehispánica se creía que el *Tlachihualtepetl* (pirámide de Cholula), tenía mucha agua. Cuando llegaron los invasores españoles a Cholula, uno de los *Tlachca* mando "destapar" su contenido para que ahogara a los españoles, pero no surtió efecto su deseo.

²¹ La hija de la *Malinche* es una *cihua-pipiltir*; una mujer/serpiente, dueña de un manantial de agua agria, pero muy útil para la producción agrícola de ambos pueblos: *Tlaxcalacingo* y *Axocopan*, Puebla.

En las narraciones que compiló Olivera, también se menciona que los *Quapehque* (graniceros; los que trabajan con el tiempo) también reciben instrucciones de la Malinche:

Esa noche el *Quiapehque* recibió una señal de la Malinche para que fuera a visitarla. Llegó hasta su corazón dentro de una cueva del volcán²², pues él, como todos los que tienen que ver con el agua, es como un hijo o mejor dicho como un ahijado de ella. Ella les ha dado poderes sobre el agua. Cuando ésta es mala y trae granizo pueden encajonarla y mandarla muy lejos, a donde no lastime los cultivos; cuando es muy abundante puede mandarla al desierto. Pero también puede traerla para castigar a los descreídos que dudan de sus poderes. Aquí cuando yo era chico había un *Quapehque* en cada barrio, pero ahora sólo hay uno, pero ya ni trabaja porque está muy viejito. Todos los vecinos de cada barrio le pagamos al *Quiapehque* para que nos protegiera las milpas de las granizadas (op.cit:89).

La *mujer serpiente* describe en estos relatos cómo es su padre que vive en su casa, en una especie de pozo profundo y oscuro:

Ahí en el fondo había como un animal muy raro con unos ojotes redondos y como verde o negro, como con unos colmillos²³. Cuando salieron la mujer dijo. Ora sí, ya te reconocí mi padre, ya me dijo que está de acuerdo en que nos casemos. Y que la boda sea el 20 de febrero entrante, pero la condición es que laves a los tres jóvenes (op.cit: 89).

10. La serpiente y su asociación con el agua en San Juan Ixtenco, Tlaxcala

*La cañería*²⁴, David Alonso (narrado en otomí) compilado por Yolanda Lastra, 1992.

Maestra, le voy a platicar del principio de la cañería de este pueblo.
Cuando principió el año de 1885, puso la primera piedra Próspero Cahuatzi, gobernador de Tlaxcala, el que vino desde el monte.
Puso la primera piedra cuando principió.
Trabajó el pueblo, hizo su cañería, todos los días trabajó.
Le voy a platicar.
Se apareció el monte en forma de mujer.

²² El elemento casa-cueva es relacionado con el corazón del monte femenino, en este caso la *Matlalcueye*. En las creencias antiguas y contemporáneas todos los cerros y montes tienen corazón, generalmente el varón es *Tepeyolotl*—corazón del monte— dueño de todos los animales y recursos del bosque.

²³ Estas características corresponden a *Tlaloc*, el ancestral dios de la lluvia.

²⁴ Se refiere a un canal por donde se conduce el agua al pueblo de San Juan Ixtenco.

Cuando se apareció la señora, tiene puesta su ropa, *está bordada*.
 Le llega hasta los carcañales.
 Le voy a decir maestra, hace algún tiempo, cuando hicieron la cañería
 Ahora ya lo dejaron. Dice el pueblo que ya no sirve, cuando lo hicieron hubo trabaja-
 dores, y allá se quedaban cuando se hacía tarde, haciendo lo que llamaban el tramo.
 Hubo una tarde que vieron una señora, venía bajando con falda negra, puesta una
 camisa de guardas, y el cabello le llegaba hasta los carcañales.
 También los perritos los traía, diez o quince perritos con ella.
 Cuando los hombres estaban calentando sus tortillas, les preguntó qué estaban ha-
 ciendo.
 Contestaron los hombres que estaban calentando tortillas, "estamos haciendo nuestra
 cañería".
 "Está bien dice la señora, trabajen, trabajen".
 Les voy a hacer una pregunta ¿Dónde está el camino para Puebla?
 Respondieron los hombres: "no hay camino", "no hay camino hasta allá abajo".
 Contestó la señora: "Entonces también aquí hay, apúrense, apúrense".
 "Me voy a Puebla, ya es tarde"; se vio que se metió en una cañada
 Llamada tierra colorada. *Se fue con sus perritos*.
 A esa hora ya era tarde, como las siete de la noche. Se acabó ahí. (*op.cit*:186-189).

En esta narración se menciona que la Malinche se presenta acompañada por varios perrillos. El significado de los perros en el México prehispánico es muy profundo. *Xolotl* era una deidad que adoptaba la forma de un perro con las orejas recortadas. Era un concepto que se utilizaba para designar al doble de Quetzalcoatl; en otras palabras, era el nahual de Quetzalcoatl. En este sentido, recordemos que precisamente la *Cihuacoatl*, se pintó en una de las hojas del códice Huamantla como una Quetzalcoatl; una serpiente con plumas de Quetzal, bajo una advocación femenina. Es probable que la relación del perro con la *Matlalcueye* sea ésta. *Xolotl*, es además, la planta de maíz que tiene doble tallo, en este sentido es un gemelo divino, que personificó el aspecto vespertino de Venus, el cual baja al mundo de los muertos a llevarles la luz del sol nocturno; él es el encargado de iluminar el mundo de los muertos.

Yolanda Lastra llega a las siguientes conclusiones:

La víbora es adivinadora de la lluvia, dueña de pozos y manantiales y por consiguiente de la fertilidad. En San Idelfonso se le rinde culto a la víbora de nubes (*menthe*) en el mes de marzo, antes de la siembras. Ya se ha visto que la víbora es una divinidad acuática muy antigua, llamada *Axacapo* en el códice *Huamantla*. En Ixtenco hay un cuento de una mujer que es a la vez la Malinche, montaña sagrada relacionada con el agua y víbora (Lastra, 1997), y en San Andrés Cuexcontitlán otro de una mujer sobrenatural

que por las noches tenía por piernas víboras, acociles, sordos, salamandras y ranas²⁵ (Lastra, 2006). Por otra parte, la víbora de nubes que menciona Van der Fliert, es *Mixcoatl*, es el dios otomí (Lastra, 2006:338).

11. La *Iztaccihuatl* y la *Malinche* como mujeres que se embellecen cerca de lagunas

Cuando yo era chico, nos íbamos a cortar leña al monte (la *Iztaccihuatl*), y en el camino nos contaban los viejos, que existía un lugar, después del bosque de encinos y pinos, donde se abría un claro pues ahí existía una laguna donde cuentan se veía peinarse a la *Iztaccihuatl* que estaba vestida de blanco. Cuentan que también en la *Malinche* existe una laguna donde vive la dueña de la montaña. También recuerdo que cuando íbamos a cortar la leña, entre nosotros había un compañero que le llevaba su *tlacahuil* (ofrenda) cada año, al Señor del monte, que le llamaba *Cuatepoxco*. Dicen que era como un muchacho vestido de rojo. Aunque este compañero le daba su ofrenda nunca fue más hábil que ninguno de nosotros, pues éramos más rápidos para cortar los árboles y la leña.

Cirilo Ramírez Larios. San Miguel Tianguistenco, Puebla.
70 años, 4 de octubre de 2008.

Este relato nos muestra que la relación entre la *Iztaccihuatl* y la *Matlalcueye* es precisamente que ambas mujeres "dueñas" de los volcanes tienen convergencia con espejos de agua, como en la época prehispánica, donde eran: la mujer blanca, metáfora del la *Iztaccihuatl*, montaña casi siempre cubierta de nieve. Por otro lado, la *Matlalcueye*, la de la falda de color azul, se identifica con la ancestral *Xochiquetzal-Chalchiuhtlicue*, la de la falda preciosa, patrona de las aguas subterráneas; de los espejos de agua, lagos y zonas ricas de manantiales. En la narración son mujeres que se embellecen, ya que se peinan a orillas del lago, y los hombres que las observan no pueden acercarse a ellas, ya que serían seducidos y muertos. En este sentido, tienen características de "sirenas", un personaje que proviene del imaginario occidental, pero ajustado a las necesidades explicativas a nivel regional. La sirena, está relacionada en Mesoamérica con la *Cihuacoatl* –mujer serpiente– que en las historias se llama *Cihuapipiltin* –señora dueña–, y que tiene su similitud con la llorona, la mujer guapa y seductora que baja de la montaña a los pueblos aledaños para atrapar a sus amantes y conducirlos a su casa, que es una cueva, el fondo de una cañada o barranca. Dentro de su casa existen tesoros, en ocasiones abundan-

²⁵ En este sentido se relaciona con la sirena, otro ser fabuloso relacionado con la serpiente, el agua y los mantenimientos

tes en frutas exóticas, el lugar tiene semejanza con el paraíso llamado *Tlalocan*, lugar placentero y de abundancia vegetal y de frutas. En otras narraciones en esa cueva es el lugar donde guarda la dueña de la montaña tesoros y objetos de oro de todo tipo, que pone a disposición de sus amantes.

Como ya lo ha comentado Guevara, respecto a la importancia de la Malinche:

Desde una perspectiva heterodoxa para nuestro pensamiento occidental, el paisaje para los Yuhmu²⁶ y los nahuas es sobre todo un paisaje ritual construido desde la narrativa y la iconografía (2004:167).

Actualmente, la *Matlalcueye* es sin duda un eje simbólico y económico muy importante a nivel regional en Puebla-Tlaxcala. Es una eminencia tan importante o más que los tres grandes volcanes del altiplano mesoamericano: *Iztaccihuatl*, *Popocatepetl* y *Citlaltepetl* (Pico de Orizaba), con quienes comparte en el tiempo mítico, pasiones, enojos, amores y desamores. En ese tiempo en el que los volcanes caminan, se desplazan, se atraen, en esas narraciones encontramos como las personas del pueblo se explican las características topográficas. Los volcanes tienen sexo, partes del cuerpo que son evidentes ante los ojos de los campesinos que aún siembran maíz, frijol y calabaza.

En la memoria de todas las personas entrevistadas pervive la idea del *Tlalocan*-cueva, como paraíso o casa de la *Malinche*, al igual que la de *Tlaloc*, que está repleta de objetos de oro, frutas tropicales y abundancia de alimentos. En la mayoría de los relatos encontramos que la Malinche tiene sus aspectos malignos, tales como ser la eterna seductora de hombres, de quién se enamora, les proporciona bienes y riqueza que se manifiestan en mazorcas que producen monedas de oro en abundancia, o que se transforman en serpientes cuando las ven gentes no escogidas, como aparece en la narración compilada por Fagetti, en la región de la sierra del *Tenzo*. Aquí existe un sincretismo entre los bienes mesoamericanos con el preciado metal, que fascinaba a los invasores. La riqueza en la época antigua era la producción de maíz, frijol, chile y calabaza. Al seducir la Malinche a sus amantes, los llena de riqueza, al poco tiempo, mueren por haber cohabitado con esa mujer que no es del mundo de los hombres, sino que representa a los seres que personifican la montaña.

La *Cihuacoatl* causa horror a las personas que han sido permeadas del pensamiento cristiano. Como mujer serpiente inhibe y mata a los que trasgreden las reglas cristianas. Desde la perspectiva de la cosmovisión mesoamericana, la *Cihuacoatl*, es una mujer que previene de los peligros a sus hijos, como lo vemos reflejado en las antiguas narraciones en *nahuatl* compiladas para *Xaltocan*, donde ella

²⁶ Nāhōōh en el contexto de Huamantla y San Juan Ixtenco, Tlaxcala.

sale de las profundidades de la laguna para prevenir de los sucesos a sus otomíes *Xaltocamecas*. Ella es la personificación de la tierra que se viste con plumaje precioso: la planta del maíz, es la que transforma su cascabel en mazorca, representa el maíz en todas sus etapas de crecimiento. Como compiló en su canto Sahagún:

Centli teumilco Chicauaztica	La mazorca en divina milpa en bastón de sonajas está apoyada.
A omey Cuauhtli ye Tonan	trece águila nuestra madre
Chalmecatecuhtli	Señora de los Chalmecas
Q itzivac imaviz	¡Su canto es su gloria!
Tlanech ya tetemilli	¡que ya me llene
Yehua nopilzin Mixcoatl	mi príncipe Mixcoatl!
Ya Tonan Yaociuatzin	nuestra madre la guerrera
Tonan yaocihuatzin	nuestra madre la guerrera

(Sahagún, 1958:134 y 136).

La mujer serpiente también se asocia al agua que proviene de sus entrañas, de su vulva creadora, como lo narra Guevara en una experiencia con un ofrendador-curandero de la región de San Juan Ixtenco:

La descripción que emplea don Agustín de que la montaña es la madre de los yuhmu, más allá de una metáfora es una realidad que vive en el trato que tiene con la misma, a la que dedicó más de veinte años como guardabosques. En un recorrido que hicimos con el profesor Arturo, desde el pueblo hasta el lugar sagrado conocido como "la vulva" de la mujer, y de la que mana agua de la que sirve para uso doméstico (2004:171).

Ella es la madre del agua, elemento fundamental para obtener los mantenimientos de los seres humanos, así como para que vivan como hombres.

Asociada a espejos de agua, tales como los que se narran en pocas historias, nos trae a la memoria sus características de la *Tlanchana* –señora del agua–, que tiene también su referente en la "sirena", mujer mítica que también puede seducir a los hombres y fascinarlos con su belleza. Esas lagunas existen en la *Iztaccihuatl* así como en las faldas de la Malinche (*Acuitlapilco*). Los referentes geográficos son reales. Las explicaciones de los accidentes topográficos, geológicos, acuíferos y boscosos; la formación de barrancas y cañadas se explican en el imaginario mítico y en tiempos relacionados más con los dioses que con el tiempo cotidiano de los hombres.

Bibliografía

- Aguilera, Carmen (1984). *Códice Huamantla*. Manuscrito del siglo XVI y XVII, que se conserva en la sala de testimonios pictográficos de la nacional de Antropología e Historia y en la biblioteca Estatal de Berlín, publicado por el Instituto Tlaxcalteca de Cultura, bajo el gobierno del Lic. Tulio Hernández García, estudio iconográfico de Carmen Aguilera.
- _____. (2000a). "Cihuacoatl, diosa otomi," en *Estudios de cultura Otopame*, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México: 41, figura 3.
- Báez-Jorge, Félix (1989). "Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica," en *Estudios de Cultura Nahuatl*, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. núm. 19, pp.107-134, México.
- Camarena, Mario y Gerardo Necochea (1993). "De lo individual a lo colectivo: el rescate de los testimonios de los trabajadores," Ponencia presentada en el Primer Coloquio de Historia Oral, Jalapa.
- Camarena Ocampo, Mario (1997). "Memoria y comunidad," en *Cuéntame tu vida Historia Oral: Historias de vida*. Graciela de Garay (coordinadora), Instituto de Investigaciones Doctor. José María Luís Mora, México, pp.41-46.
- Caso, Alfonso (1961). "Los nombres calendáricos de los dioses," en *El México Antiguo*, T.IX Tomo especial en Homenaje a Herman Beyer, Publicado por Carmen Cook de Leonard, México.
- Castellón Huerta, Blas Román (2000). "Las categorías de pesado y ligero como operadores míticos," en *Dimensión Antropológica*, año 7, vol. 18, enero/abril de 2000, México, pp.89-104.
- Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles* (1975). México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, p.25, párrafo 110.
- Códice Huamantla* (1984). Manuscrito del siglo XVI y XVII, que se conserva en la sala de testimonios pictográficos de la nacional de Antropología e Historia y en la biblioteca Estatal de Berlín, publicado por el Instituto Tlaxcalteca de Cultura, bajo el gobierno del Licenciado Tulio Hernández García, estudio iconográfico del facsímile de Carmen Aguilera.
- Códice Magliabechiano* (1996). *Libro de la vida*. Texto explicativo del llamado códice Magliabechiano. Introducción y explicación de Ferdinand Anders/Maarten Jansen, con comentarios de Jessica Davilar y Anuschka Van't Hoop. Akademische Druck-und Verlagsanstalt (Austria), Fondo de Cultura Económica (México).
- Fagetti, Antonella (1998). *Tentzonhuehue. Simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Dirección General de Fomento Editorial, Plaza y Valdéz Editores, México.

- Florescano, Enrique (1999). *Memoria Indígena*. Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. de C.V. Impreso en México.
- García Cantú, Gastón (edit.) (1982). *La civilización Azteca*. (Exposición realizada en Tokio, Japón).
- Garibay K., Ángel María (1958). *Veinte Himnos Sacros Nahuas*. Los recogió de los nativos Fray Bernardino de Sahagún, franciscano. Los publica en su texto, con versión, introducción, notas de comentario y apéndice de otras fuentes Ángel María Garibay K., UNAM IAH, Seminario de Cultura Náhuatl, México, pp.186-187.
- Glockner, Julio (1996). *Los Volcanes sagrados, mitos y rituales en Popocatepetl y la Iztaccihuatl*, México, Editorial Grijalvo.
- Guevara Hernández, Jorge (2004). "Territorio simbólico, procesiones y peregrinaciones de nahuas y yuhmu (otomíes) de Tlaxcala", en *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, vol. IV, Alicia M Barabas, coordinadora. Colección Etnografía de los pueblos indios de México, serie Ensayos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, introducción, pp.165-169.
- Gutiérrez Solana (1983). *Objetos ceremonial de la cultura mexicana*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, p. 66.
- Lastra, Yolanda (1997). *El otomí de Ixtenco*. Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- _____ (2001). *Unidad y diversidad de la lengua. Relatos otomíes*. Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- _____ (2006). *Los otomíes. Su lengua y su historia*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- Lehmann, Walter (1974). *Die Gieschichte der Königeiche von Culhuacan und Mexico*, Verlag W, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.
- López Austin, Alfredo (2001). "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Johanna Broda y Félix Báez Jorge, Coordinadores, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, colección Biblioteca mexicana, México, pp.47-65.
- Maldonado Jiménez, Druzo (2005). *Religiosidad indígena. Historia y Etnografía, Coatepeco Morelos*, México, INAH, colección científica, núm. 480, serie Etnografía,
- Miller Mary y Karl Taube (1993). *The gods and symbols of the ancient Mexico and the maya: an Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, Thames and Hudson, London.
- Nutini-Barry, Isaac (1984). *Los pueblos de habla nahuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista, México.

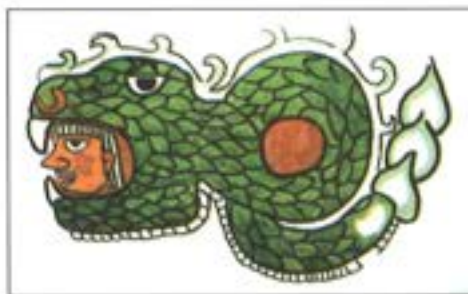
Figura 1. Lámina 16 del Códice Huamantla con la escena completa donde se encuentra la Cihuacoatl



Nota: Frente a ella se ve una escena de flechamiento de un hombre dentro de un contexto de guerra. Encima se ve un cerro de donde sale un camino hacia un río.

Fuente: Códice Huamantla, 1984.

Figura 2. Detalle de la pintura de la diosa Cihuacoatl en el Códice Huamantla



Nota: Es una mujer serpiente, encima de su cabeza y cuerpo se pintó agua en movimiento para hacer énfasis en su carácter acuático y precioso con sus plumas.

Fuente: Códice Huamantla, 1984.

- Olivera, Mercedes (1967). "Los "dueños" del agua en Tlaxcalcingo," en *Cholula Reporte preliminar*, Editorial Nueva Antropología, México, pp.87-92.
- Ponce, Pedro, Don (1892). *Breve Relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, beneficiado por el partido de *Tzumpahuacan*, primera edición, México, Imprenta del Museo Nacional, p. 9.
- Rivas Castro, Francisco (2008). "Dioses y Topónimos de la montaña Matlalcueye en la historia Tolteca-Chichimeca, el mapa de Cuauhtinchan 2 y el Códice Huamantla," en *El Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la Ciencia y lo Sagrado*. Publicado por la Fundación Mesoamerican Research, México.
- Sahagún, fray Bernardino de (1958). *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Publicados en su texto, con versión, introducción, notas y comentarios y apéndices de otras fuentes por Ángel María Garibay K. UNAM, Instituto de Historia, Seminario de cultura nahuatl, México.
- Solís, Felipe (1991). *Gloria y Fama Mexica*. Mario de la Torre, editor. Smurfit, Cartón y Papel de México, S.A. de C.V., Fotografías de Michel Sabé, México.
- Torquemada, Fray Juan de (1976). *Monarquía Indiana*. Edición preparada por el Seminario de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León Portilla. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, serie de Historiadores y cronistas de indias: 5, vol. I, México.

Figura 3. Lápida con la representación de *Chicomecoatl*, siete serpiente



Nota: véase la mazorca madura que sustituye al crótalo.
Fuente: Solís, 1991.

Figura 4. Lápida con la representación de *Chicomecoatl* -7 serpiente- nombre calendárico del maíz



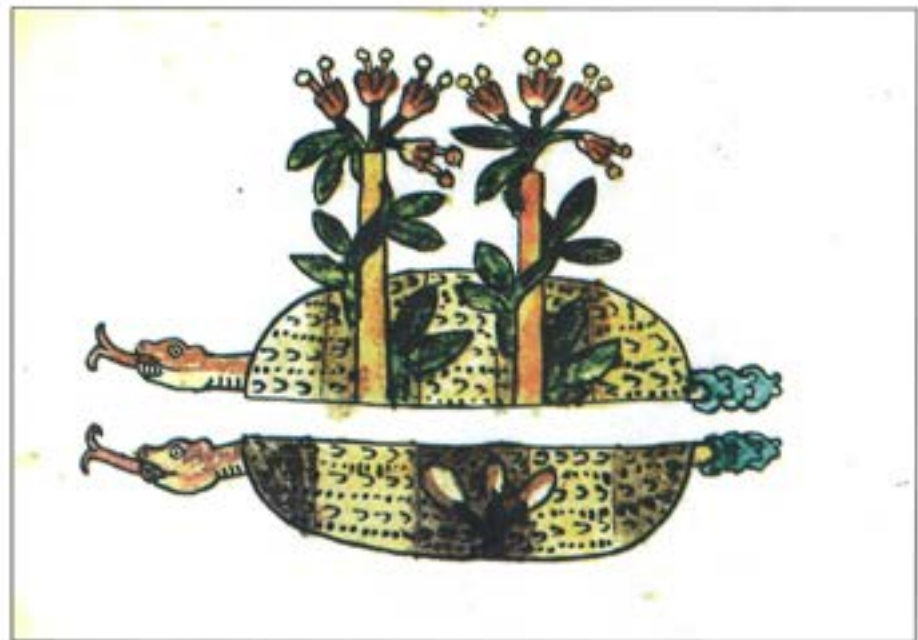
Fuente: Solís, 1991.

Figura 5. Serpiente con mazorcas. Escultura mexicana, Museo Nacional de Antropología, México.



Foto de Michel Sabé. Después de Solís, 1991: 121, foto, 84.

Figura 6. La tierra como serpiente de cascabel



Fuente: Códice Magliabechiano (1996: 83).

Figura 7. Virgen de la Asunción con atributos de la Matlalcueye



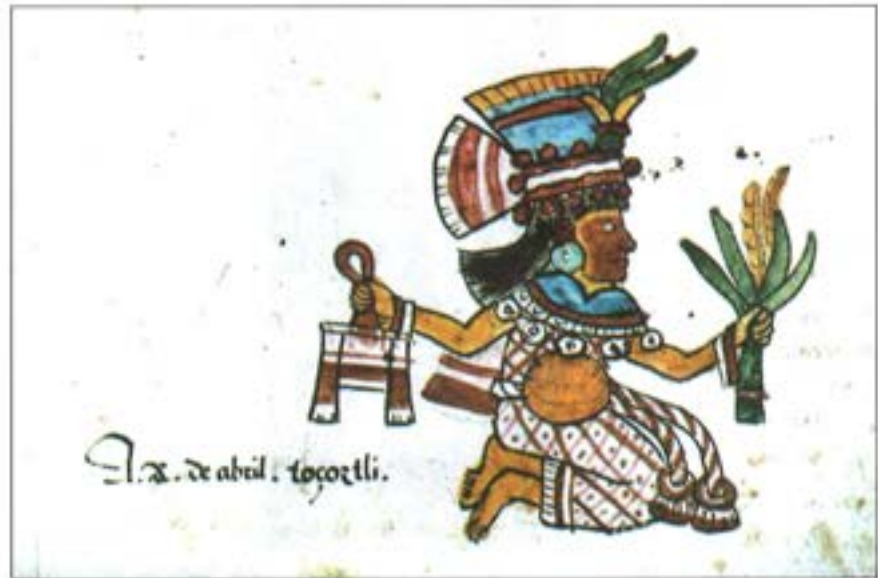
Nota: nótese su canasta y su Tapalito –cubre cabeza– un elemento de tradición *Nahñōh* desde la época prehispánica. Iglesia de San Juan Ixtenco, Tlaxcala.
Foto: Francisco Rivas Castro, 2009.

Figura 8. Caja de Tlalpan, en su interior se ofrendó una figurilla de jade con la imagen de *Chicomecoatl*



Fuente: Solís, 1991.

Figura 9. Xilonen, diosa del maíz tierno que se veneraba en la fiesta prehispánica de Tozoztli



Fuente: Códice Magliabechiano (1996: 36).

Figura 10. Virgen de la Caridad de Huamantla, Tlaxcala



Foto: Francisco Rivas Castro, 2009.

Figura 11. Una de las "tetras" de la Malinche desde la entrada a San Juan Ixtenco, Tlaxcala



Foto: Francisco Rivas Castro, 2009.

Figura 12. Cihuacotl como guerrera con escudo y tzotzopastle como arma



Fuente: Códice Magliabechiano (1996: 77).

Figura 13. Jesús de Nazaret con gemelos, templo de San Juan Ixtenco



Foto: Francisco Rivas Castro, 2009.

Espacios sagrados de la Matlalcuéyetl: diosa del agua y la fertilidad

Sandra Acocal Mora¹

Presentación

El trabajo que se presenta tiene por objetivo aportar elementos que permitan un conocimiento más amplio de la cultura de los pueblos indígenas de México, parados sobre la tierra que siempre les ha pertenecido, pero inmersos en un mundo ajeno; herederos del esplendor, pero también del resquebrajamiento brutal del mundo mesoamericano. Se analizan aspectos culturales relacionados con el mundo de las creencias y el mundo natural, que forman parte del universo de ideas y representaciones de los nahuas de San Isidro Buen Suceso, Tlaxcala.

La investigación se enfoca en la temática de la cosmovisión, de tal manera que se pretende identificar los espacios considerados sagrados para los isidrenses, sitios que han sido marcados sobre el volcán Matlalcuéyetl. Así, también se busca analizar los rituales que evidencian la sacralidad de aquellos espacios, teniendo como antecedente la importancia que esta geografía sagrada ha tenido desde tiempos mesoamericanos, el ser aposento de los dioses de la lluvia, la fertilidad y los mantenimientos. De esa forma considero que la mejor manera de abordar la investigación es a través del enfoque desarrollado por la Escuela Mesoamericanista.

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Colegio de Antropología Social.

1. Apuntes Teóricos

Entre los elementos culturales que Paúl Kirchoff (1960) abarcó para definir la súper área cultural de Mesoamérica, se encuentra el cultivo del maíz, como elemento de enorme y muy compleja significación, en torno al cual ha girado también la compleja religión y cosmovisión de los actuales pueblos indígenas de México, alrededor de la cual los mesoamericanos formularon, crearon y llevaron su forma de vida, tanto en sus momentos extraordinarios como su andar cotidiano.

Sin duda, la característica común de los pueblos mesoamericanos fue su sistema de creencias basado en el medio natural, que les permitió interpretar su universo no sólo visible sino invisible; aunque no podemos hablar de una secuencia ininterrumpida, mucho menos estática, entre los mesoamericanos y los indígenas actuales, sí es posible afirmar que la cosmovisión continúa siendo un modelo explicativo de la realidad (Espinosa, 1996).

En la presente investigación se plantea como objetivo ubicar los espacios sagrados de los nahuas de San Isidro Buen Suceso, quienes se sitúan en el volcán Matlalcuéyatl, y evidenciar el motivo que los hace sacros, a través de la función social que cumplen, analizando sus rituales. Para lograr el objetivo se da inicio definiendo los conceptos teóricos necesarios que permitan sustentar las evidencias etnográficas. Cabe hacer hincapié en que el trabajo que se desarrolla aborda a la cosmovisión como a un ámbito de la religión, tal y como lo han justificado Johanna Broda y López Austin.

La religión mesoamericana es uno de los temas más interesantes y atrayentes no sólo para los especialistas, sino también para los lectores que no precisamente son investigadores de las áreas históricas o humanas. Entre los especialistas se encuentra Silvia Limón quien define a la religión como:

La forma particular en que una sociedad concibe la existencia de uno o varios seres sobrenaturales que son considerados como sagrados y cuyas facultades son superiores a las de cualquier ser humano. De igual manera es un sistema coherente y estructurado de ideas, conceptos y valores en torno al mundo natural y social con referencia a la sacralidad; por tanto, también incluye la manifestación de lo sagrado a través de un objeto profano (Limón, 2001: 26).

A su vez, López Austin explica que debemos entender el complejo religioso "como un conjunto estructurado de procesos sociales, creencias, prácticas, valores y representaciones que se van transformando a lo largo de los siglos" (1994: 11). Las creencias y representaciones de lo sagrado, en sociedades como la mesoamericana –heredada a los indígenas–, está inmersa en aspectos que tienen que ver con elementos naturales (lluvia, fuego, nevadas) y de la naturaleza (ojos de agua, barrancas, cerros); por lo tanto, estamos entrando entonces al campo de la cosmovisión, que forma parte del concepto más amplio que es la religión.

Retomamos la definición de cosmovisión que define Johanna Broda como "la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre" (2001: 16). Por lo tanto, la cosmovisión, continúa la autora, explica el universo (cosmos) y satisface necesidades ideológicas de una sociedad. Si bien las nociones sobre el mundo que rodea a los isidrenses no son propiamente prehispánicas, pero tampoco propiamente católicas, sino una reinterpretación de ambas, entonces estaremos hablando de un sincretismo.

Báez-Jorge define al sincretismo "como un proceso dialéctico en tanto integra y transforma formas de conciencia social opuestas" (citado en Gómez, 2002: 139). Mientras Alicia Barabas explica que debemos entender a los sincretismos "como nuevos procesos de configuración cultural sustentados en apropiaciones selectivas y reinterpretaciones de la cultura dominante y de la propia" (2002: 63).

La visión sincrética del mundo de los isidrenses es expresada de manera visible en el ritual, "asiento de las prácticas sagradas y los procesos simbólicos formales; pantalla en la que se proyectan de un modo más o menos transparente las formas de pensamiento de los pueblos; representación solemne de la estructura social; expresión de la cohesión, integración y unidad de las colectividades" (Díaz, en Báez Jorge, 1988: 13). Por su parte Catherine Good explica que el ritual es un "acto colectivo en el que participan las personas como sujetos sociales, vinculados con distintas instituciones y estructuras de la sociedad. El ritual expresa de manera empíricamente observable la cosmovisión" (2001: 240).

El complejo mundo de las creencias, de toda sociedad histórica o contemporánea, sincrética o no –casa imposible de que sea "pura"– es puesta en "escena" en ciertos espacios que tienen la particularidad de trascender la geografía o el territorio común, mejor conocidos como espacios sagrados, geografía sagrada (acuñada en mayor medida por la Arqueología) o territorio simbólico. Hemos de decir que un espacio sagrado es una construcción histórica cultural colectiva llena de significados. Es un espacio hierofánico que "remite siempre a una kratofanía originaria presentada en forma de relato maravilloso" (Giménez, 1978: 14). Luis Arturo Jiménez explica los criterios que designan a cierto espacio como sagrado:

En primer lugar consideramos que el lugar y/o sitio sagrado es un "Centro simbólico" que ocupa un espacio territorial-geográfico específicamente delimitado, en donde el hombre se comunica con la divinidad y lo sobrenatural. En segundo lugar, el sitio sagrado funciona como centro aglutinador que muestran experiencias religiosas ordinarias y extraordinarias. El tercer aspecto tiene que ver con la forma en que se accede a dicho espacio sagrado, es decir, mediante el cumplimiento de ciertos requisitos de carácter ritual. Finalmente, todo lugar sagrado está asociado a un mito, es decir, un discurso que designa a este lugar y no otro como espacio sagrado (1994: 22).

De tal manera que la "transformación" del espacio profano en sagrado, sean esos naturales o construcciones arquitectónicas, rebasan y sobresalen de la geografía común por el hecho de estar animados, cargados de historia, y son construidos a partir de ciertas particularidades, en o sobre elevaciones, ojos de agua, cuevas, vegetación, fauna, rocas, etcétera.

2. Los Nahuas de San Isidro Buen Suceso

San Isidro Buen Suceso es el doceavo barrio que conforma al municipio de San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, uno de los sesenta municipios que integran el estado de Tlaxcala, localizado al sureste, en la falda occidental del volcán Matlalcuéyetl o Malinche. San Isidro es el barrio indígena localizado a 2,680 metros sobre el nivel del mar, por lo que es el poblado más cercano a la cumbre de todos los que se asientan alrededor de las faldas de la Matlalcuéyetl. Limita al norte con San Luis Teolocholco, al poniente con San Miguel Tenancingo, al oriente con San Miguel Canoa y al sur con el propio San Pablo. Datos del INEGI de 2005 registraron un total de 6 mil 253 habitantes en el barrio.

Como es de imaginarse San Isidro, por ubicarse en las faldas más próximas del bosque, está inmerso en un gran entorno natural que en algún tiempo pudo haber sido espectacular, pero debido a la deforestación, tanto por habitantes de la comunidad como por personas externas a ella, se ha dañado. Hoy en día, el afán de ganar terreno y la erosión provocada por la deforestación y la sobre-extracción de arena y tierra de bosque, han provocado un empobrecimiento considerable del entorno. Aún así, el tipo de vegetación que prevalece está compuesto por encinos, ocotes, abetos, pinos, fresnos, cedros blancos y sauces, principalmente. La fauna está integrada por el conejo, la liebre, las codornices, víboras de cascabel, ardillas, gato montés y todavía algunos coyotes (INEGI: 2005).

El clima preponderante es templado subhúmedo. El régimen de lluvias va de junio a septiembre; la temporada más calurosa se presenta de marzo a junio, y la más fría entre diciembre y enero. "La comunidad no posee ningún cauce de agua permanente, sólo cuenta con algunas obras de corta escala para captar los escurrimientos perennes de la Malinche en tiempos de lluvia" (Romero, 2002: 60). Motivo por el cual se ha recurrido a la perforación de pozos, uno de ellos comunal.

Los pobladores de San Isidro se nombran a sí mismos *Mexicopa*. El noventa por ciento de la población es hablante de la lengua náhuatl; de este porcentaje, el noventa y cinco por ciento son bilingües. Alrededor del ochenta y cinco por ciento de la población actual perteneció originalmente a San Miguel Canoa, Puebla –sus vecinos–. Continuando con los términos porcentuales, un 90 por ciento de la población es practicante de la religión católica, apegados a lo que se conoce como "catolicismo popular" (aquel catolicismo reinterpretado que los franciscanos, y que hoy los sacerdotes, no lograron "completar"), aunque sobresalen los testigos de Jehová, los pentecostales y los mormones.

De una total de 6,253 habitantes, 3,104 son hombres y 3,149 son mujeres; de ellos, la población económicamente activa asciende a 2,091 personas distribuidas en los tres sectores productivos.

Tabla 1. Población ocupada por sector

Sector	Población ocupada
Primario	688 habitantes
Secundario	842 habitantes
Terciario	483 habitantes

Fuente: Datos ordenados de acuerdo a la información de INEGI 2005.

Como los datos lo evidencian, la economía de San Isidro cada vez depende más de las actividades que sus habitantes llevan a cabo fuera de la comunidad: los hombres como obreros en la construcción, en las factorías o independientes en el comercio; las mujeres en las maquiladoras o como empleadas domésticas. Sin embargo, la labor agrícola es fundamental en la economía doméstica, pero más aún en su visión del mundo. Y aunque los isidrenses no dedican toda su fuerza de trabajo a la tierra, pues es imposible subsistir de esa manera, sí complementan su economía con la agricultura (maíz y calabaza) de temporal, siendo la tierra un símbolo de identidad y un factor de organización del trabajo de las familias, tanto nucleares como extensas.

Otra de las actividades relacionada directamente con el entorno natural es la elaboración de carbón y la extracción de madera del bosque para elaborar vigas y morillos, actividad que cada vez se lleva a cabo con más frecuencia para comercializar, y menos para autoconsumo. La caza de conejos y liebres es menos usual. La recolección de hongos y frutas silvestres, como capulín y tejocote, además de complementar la dieta, es una forma para obtener ingresos fuera de la comunidad, comercializados en los restantes 11 barrios de Cuauhtotoatlan.

3. Evidencias Históricas de la Matlalcuéytl

Teniendo presente el objetivo de identificar los espacios sagrados de los nahuas de San Isidro, situados sobre el volcán Matlalcuéytl, a continuación se presentan las evidencias históricas que refieren al macizo montañoso como espacio sagrado y como deidad.

La Matlalcuéyetl o Malinche, "la de la falda grande" o "la de la falda azul", es un volcán apagado y demudado, cuyas cimas tienen forma de cresta dentada con cuatro picos, con una altitud de 4,461 metros sobre el nivel del mar; ocupa el quinto lugar entre los más altos volcanes del país (Montero, 1998: 71). Evidencias arqueológicas y etnohistóricas han explicado la importancia mágico-religiosa que ha tenido, no únicamente para los tlaxcaltecas, sino además para los señoríos de Cuahutinchan, Cholula, Atlixco, Cuauhquecholla, Huejotzingo y el mismo imperio mexica.

Imagen 1. Vista de la Matlalcuéyetl



Fuente: fotografía de la autora.

Los pueblos mesoamericanos, desde el periodo preclásico, concebían a los cerros y volcanes² como espacios sagrados (kratofanías) donde se establecía el contacto con las divinidades (hierofanías) y donde se hacían las predicciones astrológicas y meteorológicas, por excelencia: los observatorios naturales. Se pensaba a esas elevaciones como grandes depósitos de agua (en cuyo interior brotaban todas las plantas comestibles), donde iniciaba la formación de nubes, de donde provenían los vientos, y eran además la morada de los dioses del agua y de los mantenimientos. En los cerros y volcanes habitaban Tlaloc, los Tlaloques, Tepeyollotl, Matlalcuéyetl, Chalchiuhtlicue.

² Se denomina volcán a toda aquella elevación que se forma cuando algunos gases y magma del interior de la litósfera llegan a la superficie de la tierra y se solidifican; mientras que los cerros son cimas naturales del terreno.

Para los tlaxcaltecas de posclásico Matlalcuéyetl, diosa de la lluvia y los mantenimientos, de las hechiceras y las adivinas, junto con Camaxtli (dios de la guerra, la caza y el fuego), eran las deidades principales como lo eran Tlaloc y Huizilopochtli para los mexicas pero, no por ello, para los tlaxcaltecas la presencia de Tlaloc pasó a segundo término, todo lo contrario, Tlaloc era el opuesto complementario, la contraparte masculina, el desdoblamiento e incluso el marido de Matlalcuéyetl.

La relación de Tlaloc con las diosas "terrestres" es múltiple. La contraparte –ya sea su hermana, su esposa o su lado femenino– de Tlaloc es en unas ocasiones Xochiquetzal en otras ocasiones Chalchiuhtlicue o Matlacueye... el lado femenino de Tlaloc era equivalente a Chalchiuhtlicue, Matlacueit o Matlacueye, tanto la primera como la segunda eran diosas de los montes como Tlaloc (Alcina, 1997: 340).

Respecto a la importancia que tenía Matlalcuéyetl para los mexicas, a quien equiparaban con Chalchiuhtlicue, se menciona que entre los rituales efectuados por sus conjuradores, a petición de algún campesino que deseaba dar gracias por la buena temporada, se iba a un lugar donde se dividen los caminos con algunos tamales y una caña con dos mazorcas, se ponían la punta de las mazorcas hacia donde se localizaba la Matlalcuéyetl, pues se creía que aquel era el sitio donde habitaba Chicomecóatl, a quien se agradecía (Garibay, 1996).

Información de los tlacuilos de Sahagún explica que la diosa Matlalcuéyetl, a quien representaban como señora del quinto signo de los días Coatli (serpiente), en el mes de Atemoztli (noviembre-diciembre), cuando se hacía la representación de tzoalli de los tlaloques, era personificada como uno de los cuatro tlaloques junto con Chalchiuhtlicue, Iztactepetl y Quetzalcoatl. Los rituales para Matlalcuéyetl se realizaban además en los meses de Tepeilhuitl (septiembre-octubre), en el que los tlaxcaltecas sacrificaban su imagen, y en el mes de Izcalli (enero), fecha en la que acudían los señoríos de Tepeaca, Cuauhquecholla y Atlixco a Tlaxcala (Anzures, 1990).

Las crónicas coloniales han hecho referencia respecto a la localización del teocali de Tlaloc-Matlalcuéyetl, que se situaba sobre la cima del volcán y que fue destruido por fray Martín de Valencia. "En la cumbre de este monte se había dispuesto un gran patio cuadrado[...] Dentro de este patio se había edificado una pieza[...] En medio de esta pieza, sentado en un pequeño estrado, se hallaba una figura del dios Tlaloc" (Glockner, 1996: 17). Acerca de los rituales efectuados en el teocali, para rogar por la llegada de las lluvias, Motolinía (1967) explica: "Hacían muchos y muy endiablados sacrificios en reverencia de una diosa que llamaban Matlacuey".

En el año 2000 el arqueólogo Sergio Suárez realizó trabajos de excavación en el sitio que llamó Malinche 1, situado a 2,460 m.s.n.m., llegando a concluir que era el lugar donde la nobleza tlaxcalteca mandó construir el teocali de Matlalcuéyetl y que fue destruido por fray Martín de Valencia, hasta donde llegaba únicamente la nobleza tlaxcalteca. Este sitio, como muchos otros –de Mesoamérica– localizados

tanto en las cimas de cerros y volcanes como en tierra firme, revelan las investigaciones arqueoastronómicas, fueron planeados de acuerdo a cierta orientación para realizar observaciones de los astros, la Luna, el Sol y Venus. Donde la posición fundamentalmente del sol fue tomado como marcador de los tiempos.

Rubén Morante (2003), en esa misma línea afirma que "desde el cerro Tlaloc puede observarse la salida del sol en cinco días consecutivos (7-11 de febrero) sobre la cúspide de la Matlalcuéyetl". Esos cinco días dentro del calendario mexica eran los últimos cinco días del año, los cuales eran considerados como tormentosos. Cabe señalar que este tipo de acontecimientos ha sido un marcador que ha determinado la labor agrícola, el inicio del período de sequías y de lluvias.

Una vez que fue impuesta de manera brutal la cultura hispana –cuyo pretexto defendido fue y ha sido la evangelización, desterrar a unos entes (deidades) demoníacos de las metrópolis y los pueblos; de los centros ceremoniales, altares familiares, cerros, volcanes, barrancas y ojos de agua–, la importancia de Matlalcuéyetl como deidad del agua y los mantenimientos, continuó por parte de los tlaxcaltecas. En uno de sus trabajos Serge Gruzinski (1988), dio a conocer un caso registrado en 1665 por la Inquisición, guardado en el Archivo General de Indias, en el que se acusa a Juan Cóatl, indígena otomí de San Juan Ixtenco, Tlaxcala, de idólatra.

Juan tenido como sacerdote de la región, es acusado por un español que dijo ver en lo alto de la Matlalcuéyetl una choza que parecía una ermita, en la que Juan ofrendaba incienso y velas. Se explica que guardaba ídolos pintados en lienzos: un "indio" siendo adorado, un "indio" con báculo en la mano, cuatro culebras y una culebra grande y enroscada. Gruzinski enuncia además que el documento narra que Juan mostraba a un ídolo "diciendo que era su Virgen, que no creyesen al dios de los españoles ni en la Virgen Santísima" (1988: 113). Esta nota evidencia la importancia de una deidad femenina que sin lugar a duda es Matlalcuéyetl, o alguno de sus desdoblamientos femeninos.

Las investigaciones arqueológicas, hasta el momento, han determinado que existen sobre Matlalcuéyetl 13 sitios de culto prehispánico, entre los que se mencionan: Malinche I y II, Axalzintle, Tlachichihuatzi I y II, Atitlán I, II y III, Cueva Texcalco, Ayahualco, Tlalocan, TT4X4P-1 y TT4X4P-2 (Montero, 2002). Y habría que agregar además los sitios localizados en este año para fines de esta edición. Definitivamente, no existe una vía unilineal en la religión y cosmovisión de los tlaxcaltecas prehispánicos y los contemporáneos, sin embargo, los espacios sagrados, sobre todo aquéllos que estuvieron apartados de los ojos de los franciscanos, continúan siendo sitios de culto, donde se pone en contacto el cielo con la tierra, evidenciado a través de los rituales. Aunque en otros casos los espacios sagrados fueron cambiados de sitio, quizá a lugares aún más apartados.

La invasión de la conquista, primero militar y después espiritual, persiguió, reprimió y negó todo el sistema de creencias ancestrales valiéndose de la violencia y de la educación eclesiástica infantil –bien conocida en Tlaxcala–, para imponer,

implantar e instaurar un sistema de creencias absolutamente diferente e incongruente con la visión, la forma de vida, la organización socio-política, en una palabra, la cultura de los "conquistados." Empero, se conoce la existencia en la Colonia, y todavía en el presente, de la ocupación de sitios sagrados en cerros y volcanes. Muy a pesar del choque con los hispanos, los nahuas de San Isidro Buen Suceso rinden culto a través de los rituales, en sitios antes ocupados por los mesoamericanos, a entes y deidades no católicas, dueñas de maíz, la lluvia y el bosque.

Teniendo presente que el volcán Matlalcuéyetl ha sido un centro religioso e intelectual, un observatorio astronómico y un marcador del calendario agrícola, la memoria de los isidrenses ha guardado por generaciones, a veces en secreto, los sitios sagrados localizados sobre Matlalcuéyetl. Y de los 13 sitios de culto prehispánico antes mencionados, uno continúa siendo lugar sagrado y de fertilidad para los nahuas de San Isidro, nos referimos a Tlalocan. Pero éste no es el único, y a pesar de no ser registrado San Juan Atlihuetziatl ("lugar donde cae el agua") es otro sitio sagrado, habría que determinar si evidencia elementos que permitan conocer si fue de culto prehispánico. Ambos espacios sagrados forman parte de la extensa geografía que los nahuas comparten con los otomíes, situados también en las faldas de Matlalcuéyetl. Los dos sitios son objeto de análisis en este trabajo.

4. Agricultura, lluvia y espacios sagrados contemporáneos

Matlalcuéyetl, la mujer de largas trenza y rebozo que en ocasiones se convierte en enorme serpiente con rostro de bella mujer, quien se personifica ante los hombres ofreciéndoles riquezas, su amor o la muerte, es considerada por los nahuas de San Isidro una diosa con poderes en el manejo de la naturaleza: la lluvia, el viento, el agua terrestre, el bosque, el granizo y el rocío. Como geografía sagrada abastece de agua benéfica y dañina, plantas comestibles y medicinales, animales comestibles y sagrados, arena, piedra y madera para la construcción. Como deidad habita el interior del macizo montañoso, es su cuerpo y, al mismo tiempo, su morada; guarda el agua, las nubes y a sus servidores las serpientes, el viejito (la neblina) y los borreguitos; es custodiada por San Miguel Arcángel y animales salvajes como leones y serpientes de múltiples cabezas.

"Es nuestra madre," esposa, novia y amante del volcán Popocatepetl, del cerro Antonio y del cerro Cuatlapanga, así como rival del volcán Iztaccíhuatl. Las cuevas que guarda son la puerta de entrada y salida al mundo subterráneo, donde se guardan las riquezas comestibles y materiales, donde los varones entran para servir a Matlalcuéyetl pero nunca salen. Las cuevas son la salida de los aires, de los borreguitos, del viejito (la neblina), de San Miguel y de las serpientes. Matlalcuéyetl guarda aquel Tlalocan mítico de eterna estancia productiva, donde corren ríos, donde se depositan las lluvias y las riquezas.

Hace poco más de diez años, a raíz de un aguacero de gran intensidad que destruyó los cultivos no sólo en el barrio de San Isidro sino en todo el municipio

de San Pablo, surgió un mito en torno a una serpiente sagrada con rostro humano, guardiana de la diosa Matlalcuéyetl. Días después del aguacero un señor que visitaba sus cultivos –originario de alguno de los doce barrios de San Pablo– se encontró frente a una enorme serpiente con rostro humano que le suplicó la devolviera a su casa, al interior de la Matlalcuéyetl, si el hombre así lo hacía sería recompensado. El hombre la metió en un chiquihuite (canasta grande), la cubrió y la llevó hasta algún lugar en lo alto del volcán; la serpiente le indicó el lugar donde debía detenerse y tocar en la pared rocosa, cuando así lo hizo, las rocas se abrieron y ambos pudieron entrar.

Dentro del cerro se extendía una especie de paraíso terrenal, “como el que narran los pasajes de La Biblia”, cubierto de verdor y agua. Una bella mujer, Matlalcuéyetl, detuvo al hombre y le preguntó el motivo de su profanación, él explicó la razón y la bella mujer le agradeció le devolviera a su hija y le indicó que dejara el chiquihuite. Pues siempre la serpiente se mantuvo dentro de él por lo débil que estaba. En ese lugar moraban muchas otras serpientes iguales a la que el hombre se había encontrado. Sorprendido por aquella escena, él le pidió a la diosa le regalara algunas flores que no crecían por la región y que jamás en su vida había visto por ser tan bellas, Matlalcuéyetl se las dio y él las envolvió en su pañuelo, entonces la diosa le indicó que las guardara muy bien y no abriera el pañuelo por ningún motivo hasta el día siguiente.

El hombre se dispuso a salir no sin antes atender la orden de Matlalcuéyetl, no voltear hacia atrás escuchara lo que escuchara, de lo contrario se quedaría allí para siempre. Detrás del señor empezaron a oírse gritos y relámpagos pero aún así no volteó. Al día siguiente, el hombre desató el pañuelo y vio que las flores se habían convertido en monedas de oro, la recompensa que la serpiente hija le había prometido había sido entregada.

Respecto a las serpientes recordemos que para los mesoamericanos “la serpiente es el arquetipo de la materia y está asociada a las divinidades femeninas de la tierra y el agua, ligada al concepto de movimiento, ya que no expresa a la materia inerte sino a la función generadora” (Barba, 2000). Para los nahuas de San Isidro, las serpientes son animales sagrados y húmedos; representados como deidad, como símbolos del agua y como guardianas. Al mismo tiempo, son celestes y terrestres, benéficas y dañinas; asociadas siempre con los sitios sagrados naturales y con el ciclo agrícola.

El área de influencia de los poblados contemporáneos que piensan a la Matlalcuéyetl como deidad del agua, no se limita únicamente a los municipios tlaxcaltecas, sino que se extiende a los poblanos –además de Canoa–. Los nahuas de San Miguel Acuexcomac, Puebla, antiguo territorio del señorío de Cuahutinchan, piensan a la Matlalcuéyetl “como una señorita que está sentada y tiene grandes aretes”, novia y esposa de la sierra llamada Tentzonhuehue, “el abuelo” –cordillera localizada en ese poblado–, quien se vio obligado a pelear por ella con el Pico de Orizaba y el Popocatepetl (Fagetti, 1998).

Más aún, los rituales de petición de lluvia efectuados por los nahuas de San Buenaventura Nealtican y Santiago Xalitzintla, Puebla, en los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, no sólo involucran a los dos macizos, sino que consideran necesario hacer rogativas por las lluvias a los volcanes de los alrededores, entre los que se mencionan a Matlalcuéyetl, a quien nombran María de la Luz Matlalcuéyetl (Glockner, 1996).

La herencia mesoamericana que guardan y expresan los isidrenses, entre otros aspectos culturales, se manifiesta en la visión estructurada de ideas y representaciones de la naturaleza y la sociedad –simbolizando espacios sagrados como Matlalcuéyetl– debido al carácter primordialmente agrícola de esta y aquella sociedad, como han insistido Broda y López Austin. Si bien la temática a desarrollar son los espacios sagrados –Tlalocan y Atlhuetziatl (que pertenecen al campo de la cosmovisión, y este a su vez a la religión)–, estos no pueden explicarse como aislados, pues tienen una razón de ser que se encuentra íntimamente relacionada con la actividad agrícola.

El carácter agrícola de la sociedad prehispánica fue fundamental en la vida social, religiosa, mitológica y económica. “El contraste dramático en el paisaje entre la época seca y la humedad constituye un tema importante[...] y una preocupación constante en la agricultura y la vida ritual” (Good, 2001: 242). La agricultura, particularmente el cultivo del maíz, ha permitido la continuidad en la percepción que se tiene del hombre, la naturaleza y el cosmos, donde los espacios sagrados han sido heredados e ideados para llevar a cabo rituales de petición de lluvias, que, en algún tiempo, fueron labor de Estado. Reacuérdesse la gran fiesta en honor a Tlaloc dirigida por el tlatoani mexica en el cerro que lleva su nombre (Morante, 2003). En el caso de los tlaxcaltecas en Malinche 1 los principales accedían hasta el sitio para ofrendar a Matlalcuéyetl y a Tlaloc.

Por lo tanto, la labor agrícola es parte fundamental en la vida de los isidrenses, a tal grado que, en su calendario religioso, las festividades más importantes se rigen por su calendario agrícola, de preparación (febrero), de petición de lluvia (febrero-abril-mayo) y cierre del temporal (noviembre). De ahí la importancia de la notable preocupación por los fenómenos meteorológicos, como ocurría entre la población mesoamericana. La predicción, petición y el control de los fenómenos naturales, para el buen desarrollo de las cosechas, son efectuados ante dioses y santos en espacios que rebasan la geografía común por ser sagrados, de tal manera que la agricultura, la lluvia y los espacios sagrados conforman la unidad de un todo complejo de la cosmovisión de los nahuas de San Isidro.

Con estos argumentos es posible afirmar que la estructura del calendario festivo, de los nahuas de San Isidro, deriva de los ciclos estacionales (tlatotonia –sequía– y tloxoplahuac –verdor–) y agrícolas. Donde el espacio sagrado de Atlhuetziatl ha sido ideado para efectuar rituales propiciatorios, de petición de lluvia y fertilidad, a cambio de ofrendas a Matlalcuéyetl y a San Juan Bosco. Mientras que Tlalocan,

únicamente, es reconocido como espacio sagrado, el lugar de donde emergen las lluvias, pero no se accede a él mediante un ritual.

5. San Juan Atlihuetziatl

Los isidrenses conciben a Atlihuetziatl ("lugar donde cae el agua"), llamado también Hueytziatl, como un espacio de comunicación con la diosa de la lluvia terrestre y celeste, Matlalcuéyetl, con San Miguel Arcángel, San Juan Bosco y San Isidro Labrador; donde se reúnen los mexicopa y sus vecinos de la comunidad poblana de San Miguel Canoa (los mazapa); cuya manera de abrir comunicación con la diosa y los santos es a través de un ritual, pues se concibe al sitio como la morada de los dioses. A Atlihuetziatl se accede para efectuar rituales de la comunidad y de los especialistas locales (los graniceros), en los meses de febrero para los primeros y mayo para los otros, con el único objetivo de suplicar la llegada de las lluvias para la temporada de tlaxopiahuac ("la estación de verdor").

San Juan Atlihuetziatl se localiza a 3,638 m.s.n.m., enclavado en la más grande barranca de una de las dos caras del volcán. De acuerdo a la división política, Atlihuetziatl pertenece al territorio de Tlaxcala. El lugar es una planicie donde fluyen dos caídas de agua que brotan de lo más alto de Matlalcuéyetl, aunque la cantidad de agua que mana es mínima. En una de las caídas de agua se ubica un túnel y en la otra una cueva; el túnel es de paredes de tepetate y sin escurrimientos; en tanto la cueva es húmeda, pues además de los escurrimientos de la caída de agua suele inundarse en tiempos de lluvia, y sus paredes son de barro. Y es precisamente en ésta donde se colocan ofrendas y se realizan danzas para Matlalcuéyetl. A un costado de la cueva se ha levantado un altar a San Juan Bosco, enclavado en una fisura de las rocas; al lado de ella se construyó una cisterna donde se deposita el agua que mana de las caídas y una vez concentrada cierta cantidad se desplaza por la tubería que llega hasta Canoa.

En el calendario de los isidrenses el mes de febrero marca el inicio de la preparación del ciclo agrícola con la bendición de las semillas y la búsqueda del contacto con la fertilidad. Reacuérdesse que, en el periodo prehispánico, en el mes de febrero, Cuahuitlehua, del 2 al 21 de febrero, siendo la época más seca del año, se realizaban sacrificios de niños de pecho en honor a los Tlaloques, y se pronosticaban las lluvias que vendrían en el año. Los niños, además de representar a los Tlaloques, se identificaban con las diferentes etapas de crecimiento del maíz; por lo tanto, al sacrificar a los infantes en los cerros, automáticamente, "se incorporaban al Tlalocan". De esta manera, se puede afirmar que el medio ambiente y el ciclo agrícola, marcado por el calendario mesoamericano, presenta una lógica y una aplicación de lo sagrado-económico, que se expresa de manera sincrética hoy entre los isidrenses.

En la planicie de Atlhuetziatl se levantó el altar a San Juan Basco³ (santo de los jóvenes) enmarcando su imagen, "aparentemente" para ofrecerle el ritual de petición y contacto con la fertilidad, que a continuación desarrollaré. En el calendario gregoriano el día de la fiesta de San Juan Bosco se marca el 31 de enero; sin embargo, los isidrenses lo festejan hasta el 5 de febrero (¿por qué?), porque es importante llevar un orden y primero se deben bendecir las semillas para después, antes de la siembra, acceder al espacio de fertilización, a continuación pedir la llegada de las lluvias y, finalmente, dar gracias por el agua. Y es que, el 2 de febrero (fiesta de la virgen de la Candelaria) para los isidrenses marca el inicio de preparación del ciclo agrícola, y de la llegada del temporal, con la bendición de las semillas. Nótese que febrero es la época más seca del año.

Respecto a la justificación del grupo de creyentes que efectúa el ritual, sobre el motivo que los mueve a sacralizar el sitio, han argumentado: "hace mucho tiempo uno de nuestros padrecitos nos animó a unir una tubería para el agua desde Atlhuetziatl hasta San Miguel (Canoa), para que el agua de allá llegara hasta el pueblo, por eso están las llaves en la calle, usted las abre y sale el agua. Por eso venimos a celebrar la fiesta hasta acá, venimos a ver a San Juan que cuida el agua". No se ha podido precisar aún si la conclusión de las obras hidráulicas se efectuó el día 31 de enero, y fue ese el motivo de escoger a San Juan Bosco para celebrar el acontecimiento, o fue elegido quizá por ser considerado el santo de los jóvenes, metafóricamente de lo tierno, o probablemente por ambas razones.

Referente a la imagen de San Juan, el arqueólogo Sergio Suárez (2005) anota que el cuadro del santo fue trasladado de la iglesia de Canoa a Atlhuetziatl en 1943, con el objetivo de cuidar el nacimiento del agua. Empero, los elementos que se presentan ante nosotros, *volcán, agua y cuevas*, nos hablan de una complejidad más amplia, pues estamos frente a un ritual de fertilidad, que claramente tiene raíces –bien cimentadas– mesoamericanas. De tal manera que "la fiesta de San Juan" no ha sido improvisada de 1943 hasta ahora, sino más bien es una presentación pública de un ritual sincrético, donde las autoridades eclesialísticas se esfuerzan por resaltar la importancia del santo por encima de la de Matlalcúeytl. Para lo que me remito a continuación a las evidencias.

El 5 de febrero por la madrugada, e inclusive un día anterior, los mexicopa y los mazapa preparan sus alimentos para ascender a Atlhuetziatl, donde "haremos una misita para san Juan y llevaremos unos listones para la Malinche". El cumplimiento del ritual está encabezado por los mayordomos, que pueden ser de Canoa o de San Isidro o de ambas comunidades, quienes llevan al cura hasta el sitio, preparan la comida ritual, llevan las ceras, el incienso y adornan con flores y plástico de colo-

³ Santo que en vida se caracterizó por dedicarse a la educación de la juventud, y a cuyo fin fundó la congregación de los Salesianos y de María Auxiliadora.

res el altar de San Juan y la planicie, colocando los adornos sobre los árboles. Hoy más que ningún otro día se requiere de buenas voluntades y ganas de ascender, de lo contrario Matlalcuéyetl no permitirá que lleguen hasta Atlihuetziatl, ya sea enfermado, provocando accidentes o escondiendo el camino a los peregrinos.

De las treinta y tres personas que conforman la mayordomía de San Juan, únicamente una corre con los gastos económicos y humanos, hacer la comida y limpiar al final la planicie, aunque su trabajo de todo el año es además cuidar, dar mantenimiento al altar y llevar cada fin de semana flores para adornar la imagen del santo, y sólo alternan la ofrenda de flores con los demás integrantes de la mayordomía. Para las fiestas religiosas y civiles se deleita a los participantes con mole de res o guajolote y gallina, tamales, tortillas, pulque, refresco y alcohol. Alimentos que no son suficientes para las más de mil personas que acuden a Atlihuetziatl, donde la concurrencia de los jóvenes representa poco más de la mitad de los asistentes y es que: "es una fiesta muy importante para los muchachos, porque está dedicada a ellos".

Los adornos de flores y de plástico picado suelen ser en colores amarillo y blanco, que no son elegidos arbitrariamente, sino que se escogen de acuerdo al temporal, por lo tanto, el amarillo representa un elemento cálido y seco, mientras el blanco representa la humedad y el agua, siendo ésta la manera en que los isidrenses expresan la conclusión de las sequías (amarillo) –tlatotonia– y la llegada de las lluvias (blanco) –tlaxopiahuac–. Por lo que los colores representan, simbólicamente, una dualidad o un opuesto complementario, donde además el verde y el azul (expuesto en otros rituales) representan la lluvia y la humedad; mientras que el café y el naranja son elementos cálidos y secos.

Los nahuas de ambas comunidades prefieren la realización de la misa al medio día, pues es el momento en el que el sol se ubica exactamente en la parte más alta del firmamento. En este día se hace además el cambio de mayordomía, donde el objeto que simboliza el cargo es una cera adornada con flores de los colores amarillo y blanco, que serán entregados a mitad de la misa. Una vez presente el cura se da inicio a la celebración de la misa, donde al igual que el sacerdote ocupan el centro del altar los mayordomos salientes y los entrantes. En la misa se recuerda "la bajada del agua" de Matlalcuéyetl en beneficio de la comunidad de Canoa, motivo por el que se da gracias a Dios y a San Juan, se retoma la vida del santo como ejemplo de trabajo con los niños y jóvenes y se hace notar la importancia de la juventud nahua como futuros reproductores de "la tradición".

Es importante señalar que el agua que baja de Matlalcuéyetl, efectivamente como lo dice el cura, es únicamente en beneficio de Canoa y no de San Isidro; sin embargo, las gracias a Matlalcuéyetl y a San Juan, también las hacen los isidrenses, y es que el ochenta y cinco por ciento de los habitantes actuales de la comunidad de San Isidro son originarios de Canoa, Puebla. Aunque más de la mitad de ese porcentaje nunca ha sido beneficiada con el agua, pues sus abuelos o bisabuelos salieron de Canoa desde su juventud, siendo las nuevas generaciones ya "origina-

rias" del territorio de Tlaxcala. Por lo tanto, pudiera pensarse que el ritual en Atlihuetziatl no tendría sentido para los isidrenses; empero, no es así, ya que este ritual rebasa el simple hecho de "celebrar la bajada del agua" de 1943.

A mitad de la misa se efectúa el cambio de mayordomía, entonces el sacerdote hace la entrega de una cera adornada con flores amarillas a los nuevos mayordomos, reiterándoles la responsabilidad que están adquiriendo y el deber para con el santo –y habría que agregar para con ambas comunidades–. Antes de finalizar la misa se hace una procesión alrededor de la planicie, cargando la imagen del santo cuyos costados son resguardados por cuatro mujeres que cargan flores. En el punto norte, de espaldas al altar, la procesión se detiene para rezar, terminada la oración se devuelve la imagen al altar, dando paso a la comida ritual.

Desde la llegada a Atlihuetziatl el tránsito hacia las cuevas es en todo momento constante, recuérdese que el ascenso es para participar en el ritual, pero también para ofrendar a Matlalcuéyetl como deidad. En la cueva húmeda es donde se han depositado las ofrendas para la diosa, "siempre ha sido allí, nosotros ya lo conocimos, es desde la época de nuestros abuelitos", afirman los pobladores. En la cueva se han ofrendado prendas de vestir en colores blanco, negro, rojo y azul; blanco para la blusa, azul para la falda, rojo para el ceñidor y blanco o negro para el reboso; además de un sinnúmero de borreguitos, toritos, jarros, candeleros y sahumerios de barro; pasadores, listones, collares; espejos, floreros, cruces blancas, esculturas de San Isidro; restos de vegetales y textiles. Todos estos objetos se han venido acumulando con el tiempo.

Las ofrendas depositadas por la población en general son colocadas, principalmente, el 5 de febrero, con el objetivo de pedir favores particulares a la diosa: salud, amor, riquezas; así como favores comunales: buenas lluvias y buenas cosechas. En este día los isidrenses ofrendan en su mayoría accesorios personales y flores, mientras que los especialistas locales, los graniceros (Quiatlasques y Anotzquis), son los que llevan la ropa, las cruces y los accesorios de barro. Y es que, se piensa a las cuevas como desembocadura del lugar de la abundancia, que los mesoamericanos llamaban Tlalocan, y que los isidrenses conocen como "la casa de Matlalcuéyetl". La cueva de Atlihuetziatl se piensa como uno de los accesos al interior y exterior del volcán, donde el granizo, la neblina, las lluvias tormentosas y la diosa Matlalcuéyetl acceden al mundo de los hombres.

Los borreguitos que se ofrendan no son más que la representación del granizo, el *texihuitl*, que se encuentra encerrado en forma de espuma dentro de unos barriles que Matlalcuéyetl controla, a lo que uno de los pobladores narra: "salen a pastar cuando ella los manda, pero tienen que regresar, pero a veces ellos se escapan y corren sobre la milpa, la rompen, se comen los elotes, el chayote, los duraznos, todo lo que encuentran y los llevan a la Malinche; por eso allá hay mucho que comer". En tanto las cruces blancas, depositadas como parte de las ofrendas, estarían representando a una cruz de agua (Olivera: 1979), señalando la distribución de la lluvia

hacia los cuatro rumbos o puntos cardinales, o bien puede ser una cruz protectora, como llaman los isidrenses a las cruces que no presentan la imagen de Jesucristo.

La ropa y los accesorios tienen un uso utilitario, pues se imagina a Matlalcuéyetl como una deidad humanizada, por lo que tiende a tener las mismas necesidades que los humanos; así la vestimenta y accesorios que forman parte de las ofrendas son muy necesarios. En tanto la imagen de San Isidro junto con sus atributos, los toritos que siempre lo acompañan, son concebidos como los guardianes de las cosechas, por lo tanto, servidores de Matlalcuéyetl. Y aunque no he observado la imagen de San Miguel Arcángel, el santo patrón de los mazapa, como ofrenda, los especialistas locales lo identifican como uno de los servidores de Matlalcuéyetl, que habita el interior del cuerpo del volcán.

Se espera que las ofrendas sean del agrado de la diosa, pues o se llevan por "voluntad de uno" o porque así lo pide Matlalcuéyetl en los sueños de los quiatlasques. Con la ofrenda depositada a la diosa y la misa ofrecida, los isidrenses consideran que Matlalcuéyetl será benevolente, vigilará y evitará la salida de sus servidores el texihuitl (granizo), el ehecacoatl (aire de la serpiente), el mixcoatl (nube de la serpiente) y la neblina (el viejito), evitando así los daños a las cosechas. Mientras que se espera que San Juan continúe cuidando las caídas de agua.

Por todo lo hasta aquí evidenciado, se puede afirmar que el ritual del 5 de febrero es un ritual que tiene como objetivo establecer contacto con lo sagrado; con la diosa y el santo; con la humedad de la que está impregnado todo el sitio rodeado por árboles, caídas de agua y la cueva; y con la fertilidad que desprende el espacio. Humedad y fertilidad de la que los isidrenses se cargan para llevarlos al poblado, al mundo de lo social, e impregnarlos a sus tierras y cosechas. Pero es tal la sacralidad de Atlhuetziatl que logra rebasar la temporalidad y el espacio de influencia, como se anota enseguida.

El 5 de febrero y el 3 de mayo (día de la Santa Cruz) son los días marcados para ascender a la cueva de Atlhuetziatl y ofrendar a la diosa Matlalcuéyetl. Empero, el 3 de mayo los fieles que ofrendan no pertenecen, por decirlo de alguna manera, al "común" de la población de San Isidro, Tlaxcala, o San Miguel Canoa, Puebla, sino que son un grupo de especialistas en el manejo de la meteorología tradicional a quienes llaman quiatlasques ("los que atajan el agua") y anotzquis ("los que llaman el agua"), que no pertenecen al barrio de San Isidro, sino al resto de los barrios del municipio de San Pablo del Monte, Tlaxcala. Son ellos, quienes fueron golpeados por el rayo, los -directamente- intermediarios entre lo sagrado y lo profano.

"Existe efectivamente un lado público de las fiestas en el cual algunos símbolos católicos como la cruz o el santo, se exhiben frente a todos[...] Pero existe también un lado reservado, en otras fechas y en otros lugares, que sin ser realmente secretos no son accesibles a todos" (Neff, 1994: 49). Si bien he señalado que el ritual del 5 de febrero es un ritual sincrético, donde se despliegan elementos católicos y elementos mesoamericanos, que coincide, dentro de las fechas del calendario prehispánico, con el periodo más seco del año (mes Cuahuitlehua 2-21 febrero), en el

6. Tlalocan

Para los mesoamericanos, el Tlalocan mítico es un lugar de creación, representado como una montaña hueca llena de alimentos, de eterna estancia productiva donde mora Tlaloc (el dios de los cerros, la lluvia, la lluvia de fuego, el bosque, la tierra y los muertos) y sus servidores los pequeños Tlaloques (representados como enanos de largos cabellos enmarañados muy oscuros) dioses del flujo del tiempo y dueños del maíz (López Austin, 1994). Para el caso de Tlaxcala recuérdese que se explicó que Matlalcuéyetl es el desdoblamiento femenino de Tlaloc. En tanto el Tlalocan terrenal se representa como un espacio dentro de los cerros y volcanes en el cual fluyen ríos y plantas comestibles, donde las cuevas son su desembocadura.

Se concebía al Tlalocan con "cuatro cuartos con un gran patio en medio", donde los Tlaloques cuidaban grandes vasijas llenas de agua, las cuales, al mandato de Tlaloc, subían al cielo y los vaciaban. Eran ellos quienes producían truenos, relámpagos y tormentas, golpeando las ollas con los palos (Ibíd.). Motivo por el que los cerros y volcanes del Altiplano mexicano fueron dedicados al considerarlos la morada de los dioses pluviales, y el lugar de donde fluían las aguas terrestres y celestes. Razón por la que el teocali de Tlaloc, sus consortes y sus servidores, fueron edificados sobre cerros y volcanes. Y las crónicas coloniales y las evidencias arqueológicas sitúan el teocali de Tlaloc-Matlalcuéyetl sobre la cima de nuestro volcán, aquel teocali que el fraile Martín de Valencia mandó destruir.

En la cosmovisión contemporánea de los indígenas de México, el Tlalocan, ya sea mítico o terrenal, sigue existiendo, tanto en sus mitos como en los cerros y volcanes que rodean su espacio geográfico. Tal es el caso de los nahuas de San Isidro, para quienes el Tlalocan terrenal se sitúa sobre el volcán Matlalcuéyetl, y es ocupado no por un dios masculino, sino femenino, Matlalcuéyetl. Reitero nuevamente que para los tlaxcaltecas mesoamericanos Matlalcuéyetl era la principal deidad del agua en el mismo grado de importancia que el dios masculino Tlaloc, pues además de su desdoblamiento, era su esposa y consorte.

En la falda oeste de la Matlalcuéyetl, a una altura de 3100 m.s.n.m., en el territorio que forma parte del municipio de San Luis Teolocholco, Tlaxcala, se localiza un cráter volcánico que los isidrenses llaman Huey Tlalocan (gran Tlalocan), caracterizado por ser un enorme patio hundido, rodeado de árboles, en cuyo centro se construyó un pozo, hace aproximadamente 50 años. Tlalocan es concebido como el sitio donde inicia la formación de nubes, y por lo tanto una de las entradas al interior del "paraíso", donde Matlalcuéyetl guarda el agua, el maíz y otras plantas comestibles, así como inmensos tesoros. Es en Tlalocan (y en las cuevas) por donde sus servidores (el granizo, el ehecatl, el mixcoatl, la neblina) acceden al mundo de los hombres y donde se pierden para acceder nuevamente al mundo sobrenatural.

Imagen 3. Tlalocan terrenal



Fuente: fotografía de la autora.

El inicio de las lluvias es anunciado por Tlalocan con un estruendo igual que el trueno o el rugir de un león (¿jaguar?) que apaga el silencio del bosque y que llega hasta el poblado, "entonces sabemos que van a empezar las aguas", explican los isidrenses. Ya sea en temporada de sequías o de lluvias, el pozo siempre contiene agua, lo que en palabras de los pobladores evidencia "que el lugar está lleno de agua que corre debajo de la tierra, que parece que fluye y se renueva por las burbujas que emanan del pozo". Justificando de esta manera la creencia de que Matlalcuéyatl es de agua y su consorte Popocatépetl (uno de sus maridos) es de fuego. Esta percepción se hace empíricamente observable cada vez que se excava en cualquiera de los puntos de Tlalocan, sin llegar al metro, y el agua empieza a emanar.

Por ser un espacio de "nacimiento", renovación, salida y estancamiento de agua, rayos y relámpagos son atraídos a Tlalocan como si éste fuese un imán, a tal grado que en época lluviosa (Xihuitl) pareciera que se genera una lucha de los dos elementos. Y aunque resulta contradictorio, pues si bien Tlalocan es reconocido como un sitio sagrado, un acceso a la morada de Matlalcuéyatl y una salida de los elementos del temporal, los isidrenses no llevan a cabo ningún tipo de ritual en él, no así los pobladores de Teolocholco, municipio al que pertenece Tlalocan.

Respecto a los datos arqueológicos, en el año 2000 el arqueólogo Sergio Suárez llevó a cabo una excavación en el cráter Tlalocan para determinar el carácter del sitio. El cráter para su mejor estudio fue dividido en dos: Tlalocan-Borde y Tlalocan-Cráter. En total fueron encontrados 1,895 fragmentos de vasijas prehispánicas. En Tlalocan-Borde se encontraron restos de estructuras con dos épocas constructivas,

que se ofrendaba en los cerros a niños de pecho y se pronosticaban las lluvias que vendrían en el año, el 3 de mayo, como lo ha trabajado ampliamente Broda (2001), es una fiesta de los pueblos indígenas de México que ha venido a remplazar la celebración prehispánica de Huey Tozoztli (3-22 de abril), fiesta dedicada a los dioses de la lluvia y del maíz y a la petición de lluvias.

Para los nahuas de San Isidro, el 3 de mayo –día de la Santa Cruz– es el día que marca el cierre de la temporada de sequías y el inicio de la temporada de lluvias, por lo que se efectúan rituales públicos y privados. Y son los quiatlasques y anotzquis (quienes aplacan y desvían las inclemencias del tiempo) quienes ejecutan, el 3 de mayo, un ritual privado en la cueva de Atlihuetziatl, con la finalidad de pedir a Matlalcuéyetl la llegada de las lluvias, pues son ellos quienes se encargan de cuidar las cosechas. Actualmente se cuentan veinte conjuradores entre hombres, mujeres, niños y ancianos, reconociendo con mayor poder a las mujeres. Aunque, cabe señalar que es en el área mestiza donde prevalecen los conjuradores y no en el área indígena, como pudiera pensarse, por lo que San Isidro no cuenta con un quiatlazque o anotzqui desde hace más de 30 años, explican los informantes.

Imagen 2. Ofrenda a Matlalcuéyetl



Fuente: fotografía de la autora.

El 3 de mayo muy temprano por la mañana los veinte conjuradores ascienden a Atlihuetziatl, cada uno eligiendo su camino. Después de tres horas de trayecto, siendo las doce del medio día, los conjuradores se reúnen en torno a la cueva, y es el quiatlazque principal (el que posee mayor poder y contacto con Matlalcuéyetl) quien deposita la ofrenda, siempre integrada por una falda, un reboso, una blusa, un ceñidor y unos huaraches, completada por accesorios menores como escobetas, chiquihuites, listones, collares, espejos, etcétera. La ofrenda se acompaña de súplicas y agradecimientos por las lluvias y las cosechas pasadas y futuras y por los

favores individuales, todo pronunciado en náhuatl, "la lengua sagrada, la que dios y el temporal entienden", explican los anotzquiz.

La presentación del respeto y solemnidad es necesaria, pues es aquí donde la diosa se hace presente ante los ojos de los quiatlasques. De entre las hijas o nietas de los conjuradores, se elige a una niña de entre doce y quince años, que necesariamente no haya sido tocada por ningún hombre en el plano sexual, quien es ataviada con atuendos similares a los que se ofrenda a la diosa, pues su cuerpo será poseído por ella. Una vez terminada de colocar la ofrenda, entre rezos, humo del sahumerio y la música del "teponaxtle y la taraola" (sic.), la niña debe danzar fuera de la cueva, esperando que el "espíritu" de Matlacuéyetl posea su cuerpo, y entonces será la diosa quien concluye la danza. De esta manera, la deidad es personificada ante la mirada de sus intermediarios, sin intención de llevarlos con ella al interior de su cuerpo volcánico y convertirlos en sus servidores, a diferencia de lo que ocurre con los demás "mortales".

La experiencia sagrada es agotadora, tanto que todas las jóvenes que han sido elegidas siempre sufren desmayos. Sin ser tocada por los quiatlasques y anotzquis, la elegida, deberá ponerse en pie nuevamente. Concluido el ritual los especialistas se apresuran a descender hacia el poblado. "Luego, luego nos oye el tiempo porque se empiezan a formar las nubes, les pedimos que se esperen, pero a veces la lluvia es tan fuerte que ya no nos da tiempo de llegar hasta San Isidro". Afirma el conjurador principal don Lázaro.

El control del granizo, el ehecacoatl, el mixcoatl y la petición de lluvia efectuada por los quiatlasques y anotzquis son rituales privados que se efectúan en Atlhuetziatl y en el poblado, donde ningún mortal común está autorizado a presenciarlos, pues podría morir por el golpe del rayo. La palma, el metlapil, el romero, la cera, el agua, el maíz, la sal y los sombreros son todos objetos que se sacralizan al momento de ser utilizados por los graniceros para conjurar el temporal. Cabe hacer hincapié que dentro de la percepción temporal (o estacional) del municipio, incluyendo a San Isidro, no existen las cuatro estaciones: primavera, verano, otoño e invierno, sino únicamente el tiempo de lluvias y el tiempo de sequía; así para referirse a los meses se dice, por ejemplo, "el día de muertos es en noviembre, en tiempos de sequía".

De esta manera, se evidencia el carácter sacro de Atlhuetziatl –enclavado en cuevas y caídas de agua–, como espacio sagrado de contacto con la fertilidad y con la diosa del agua y sus servidores, donde los rituales, sean públicos o privados, expresan claramente el sincretismo mesoamericano-hispano, donde el mes de Cuahuitlehua (febrero) y el de Huey Tozotli (abril) continúan siendo fundamentales en la cosmovisión de los nahuas de San Isidro.

del Clásico y el Posclásico. Dicha estructura fue construida sin utilizar ningún material para unir las piedras ni tampoco para recubrirlas. En Tlalocan-Cráter se halló material vidriado, fragmentos de vasijas o juguetes de barro. Por la forma del cráter, Suárez Cruz considera que éste conservaba el agua de lluvia creando así un espejo de agua, que por su ubicación y entorno resultaba idóneo para realizar ofrendas a las deidades del agua.

Se llegó a la conclusión de que el sitio Tlalocan era un santuario de influencia reducida, visitada especialmente por los habitantes de los alrededores, quienes acudían a depositar sus ofrendas y a realizar sus ceremonias religiosas (Suárez, 2005). Posiblemente, los antiguos pobladores del municipio de San Pablo, en algún momento, efectuaron rituales propiciatorios en aquel lugar, aunque ahora, particularmente los habitantes del barrio de San Isidro reconocen el sitio como lugar sagrado y de igual forma algunas comunidades que rodean la falda del volcán, como San Luis Teolocholco, Santa María Acxontla del Monte, Xiloxotla y Papalotla, todos pertenecientes al estado de Tlaxcala.

Las comunidades mencionadas acuden a Tlalocan el día 21 de mayo, para efectuar una misa católica que tiene por objetivo implorar la llega de las lluvias para el desarrollo de las cosechas, pues la siembra ha iniciado ya un mes antes, en abril. De esta manera, se puede concluir que Atlhuetziatl y Tlalocan son lugares sagrados para los isidrenses, donde se pide la lluvia y por donde se accede a los mantenimientos.

Reflexiones Finales

El conocimiento de la cultura de los "otros", quienes comparten el mismo territorio que nosotros, permite reflexionar de manera empírica sobre la diversidad, la multiculturalidad, tan cotidiana en México y en toda Latino América, y tan negada por nosotros. Los indígenas de México permiten comprender esa diversidad cultural ancestral sincrética, que ha sobrevivido al etnocidio. Partiendo de esto, se pueden concluir tres cosas. Primero: la expresión cultural de los isidrenses, mostrada en su cosmovisión, evidencia su resistencia hacia la imposición brutal de la colonia y más recientemente hacia el acoso de la mestización cultural, de la que no son ajenos, pero de la que tampoco quieren escapar.

Aún con ello, los espacios sagrados, las deidades, los meteorólogos tradicionales y los rituales que despliegan la necesidad de lluvia y fertilidad para los campos, forman el eje fundamental del calendario festivo de los isidrenses, que no puede tener sentido sin la labor agrícola. Y siendo más específicos, queda evidenciado en este trabajo la "coincidencia" que presenta el calendario prehispánico con el calendario católico de San Isidro en los meses de febrero (Cuahuitlehua) y mayo (Huey Tozoztli), meses en los que los isidrenses llevan a cabo sus rituales propiciatorios y los mesoamericanos realizaban los sacrificios de niños y la fiesta en honor a los dioses de la lluvia. Todos los rituales realizados en espacios naturales sagrados.

Dos: La contradicción. Si bien los isidrenses continúan conservando sus espacios sagrados, reproduciendo sus rituales y reconociendo a los conjuradores, cómo es posible que los especialistas locales de San Isidro hayan desaparecido desde hace 30 años, sin dejar sucesores, y sea el lado mestizo del municipio quien los "produce". El apegarse a los intermediarios "extraños", es decir a los curas, pareciera que acelera el apego al catolicismo y el abandono a la herencia mesoamericana; es decir, el sincretismo abarca cada vez más elementos católicos. Aunque, finalmente, toda sociedad es dinámica. Y entonces como explicamos la "producción" de conjuradores en el área mestizo-urbana, cuando ellos mismos han ideado estrategias para continuar la conquista espiritual y negado "lo no mandado por dios, lo que no dice la Biblia, lo profano, lo contrario a dios".

Tres: El ecocidio. Los rituales mesoamericanos muestran el respeto y uso racional de los recursos naturales que los distintos pueblos tenían; la religión y la economía asumían como eje al medio ambiente y sus recursos, y pudiera parecer que los nahuas de San Isidro también. Sin embargo, la depredación ecológica, la tala inmoderada, la extracción de piedra, arena y tierra del bosque, la desaparición intencionada de los manantiales y el basurero que cada día gana más terreno en los caminos del bosque y las barrancas (escenario cotidiano en Atlhuetziatl después del ritual de la comunidad y en el cráter de Tlalocan), está lejos de ser reconocido como un ecocidio nativo, aunque a ojos de propios y extraños lo sea. ¿Por qué, si los entes sagrados pertenecen a la naturaleza? ¿Por qué, si Tlalocan y Atlhuetziatl son espacios sagrados? Parece otra contradicción, pero existe y habría que trabajar en esta última, pues sin bosque no hay rituales y si no hay rituales la cosmovisión se extingue.

Bibliografía

- Acocal Mora, Sandra (2007). "Acercamiento etnográfico a los rituales agrarios: petición de lluvia y cierre de temporal entre los nahuas de San Isidro Buen Suceso, Tlaxcala", en *Mirada Antropológica*, núm. 6, México.
- Alcina Franch, José (1997). "El agua primordial entre los mexicas", en Manrique Leonardo y Castillo Noemí (coords.), *Homenaje al doctor Ignacio Bernal*, México, INAH.
- Anzures y Bolaños, María del Carmen (1990). "Tlaloc, Señor del monte y dueño de los animales", en Dahlgren Barbro (coord.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines II Coloquio*, México, UNAM.
- Báez Jorge, Félix (1988). *Los oficios de las diosas*, México, Universidad Veracruzana.
- Barabas, Alicia (2002). *Utopías indianas. Movimientos socioreligiosos en México*, México, Plaza y Valdez, CONACULTA, INAH.
- Barba de Piña Chán, Beatriz (coord.) (2000). *Iconografía mexicana II. El cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar*, México, INAH.

- Espinoza Pineda, Gabriel (1996). "El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexicana", en *Cuicuilco*, revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nueva época, vol. 2, núm. 6, México.
- Fagetti, Antonella (1998). *Tetzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México, Plaza y Valdez, BUAP.
- Garibay K., María Ángel (1996). *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa.
- Giménez, Gilberto (1978). *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.
- Glockner, Julio (1996). *Los volcanes sagrados*, México, Grijalbo.
- Gómez Martínez, Arturo (2002). *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicon-tepecanos*, México, Programa de desarrollo de la Huasteca, CONACULTA.
- Good Eshelman, Catherine (2001). "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Broda Johanna y Báez-Jorge, Félix (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA, Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge (1988). *El poder sin límites. Cuatro respuestas a la dominación española*, México, INAH.
- INEGI (2005). *Anuario estadístico de Tlaxcala*.
- Jiménez Median, Arturo Luis (1994). "El simbolismo de los lugares sagrados", en *Mirada Antropológica*, Puebla, México, vol. 1, núm. 1, BUAP.
- Kirchhoff, Paúl (1960). "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en *Revista Tlatoani*, México.
- Limón Olvera, Silvia (2001). *El fuego sagrado, simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, CONACULTA, INAH.
- López Austin, Alfredo (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Montero García, Ismael Arturo (1998). "Matlalcuéytl: su culto y adoratorio prehispánico", en *Coloquio sobre la historia de Tlaxcala*, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- _____ (2002). *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, México, CONAFOR, CEMARNAF.
- Motolinía, Toribio de Benavente (1967). *Memorias*, México, Edición facsimilar de documentos históricos de México.
- Morante López, Rubén (2003). "El monte Tlaloc y el calendario mexicana", en Broda Johanna y Albores Beatriz (coords.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígena*, México, El Colegio Mexiquense A. C., UNAM.
- Neff, Françoise (1994). *El rayo y el arcoiris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*, México, INI.

- Olivera Mercedes (1979). "Huemitl de mayo en Citlala: ¿ofrenda a para Chicomecóatl o para la santa cruz?" en Dahlgren Barbro (editora), *Mesoamérica: homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, INAH.
- Romero, Osvaldo (2002). *La Malinche*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Suárez Cruz, Sergio (2005), *El culto a los cerros y las deidades del agua en Cholula y La Malinche*, Tesis doctoral en Antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Carnaval y cosmovisión en una comunidad de la región del volcán la Malinche

Marco Antonio Montiel Torres¹

Introducción

El siguiente trabajo analiza el carnaval del municipio de Papalotla de Xicohténcatl, Tlaxcala, como el producto de un sincretismo religioso en el que se articulan componentes de la cosmovisión mesoamericana con los del catolicismo español. El carnaval es una celebración europea que al ser introducida en la Nueva España, y específicamente en la región del volcán la Malinche, retomó algunos elementos simbólicos de los rituales propiciatorios de lluvia. En la primera parte del texto se analizará la importancia de la diosa del agua para los antiguos tlaxcaltecas, "Matlalcuéyatl", como deidad en cuyo culto, se le solicitaba el buen temporal de lluvias para los campos de cultivo de la región. En la segunda, se examinará la manera en que la evangelización del siglo XVI promovida en Tlaxcala por los franciscanos, repercutió sobre los rituales de pedimento de agua a las deidades acuáticas, y la forma como el carnaval se convirtió en una vía para seguir con el culto prehispánico. Finalmente, se hará una descripción etnográfica del carnaval contemporáneo y la manera como se ha convertido en el principal festejo en varias poblaciones del sur del estado.

¹ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS-DF.

1. Rastreado los orígenes del carnaval de Papalotla. Análisis de la diosa Matlalcuéyētl

La cuestión central a considerar en este apartado es: ¿de qué manera se relaciona la deidad acuática de los tlaxcaltecas con las celebraciones contemporáneas del carnaval? Para comenzar ésta discusión, es importante retomar algunos datos actuales que vinculan al carnaval con el ritual del *"Altepeilhuitl"*, la traducción es "fiesta de pedimento de agua al dios del cerro", según la versión de los pobladores de la comunidad. Esta celebración es la primera que se realiza dentro del calendario festivo de la localidad² y su realización depende, directamente, de las fechas en que se efectúa el carnaval; es decir, se lleva a cabo quince días antes. La realización obedece a la fecha que dicta el catolicismo en torno al Miércoles de Ceniza, la Cuaresma y la Semana Santa.

El ritual del *Altepeilhuitl* tiene sus raíces en la cosmovisión mesoamericana que lo relaciona directamente con la montaña milenaria de los tlaxcaltecas, la "Malinche", y con el "Cerro de la Luna". De acuerdo con la concepción de los pobladores de la región, el interior del volcán está conformado por el elemento acuático, por tal motivo, el principal objetivo es realizar plegarias y ofrendas para tener un buen temporal de lluvias y buenas cosechas. La naturaleza de la deidad, a través de los años, se ha asociado con lo femenino, incluso, existen relatos míticos que lo ejemplifican. A través de los años, los ritos de pedimento de agua se han venido realizando de diversas formas en determinados territorios sacros, la mayoría de ellos, en las faldas del volcán la Malinche. El Cerro de la Luna se encuentra en las coordenadas geográficas 19° 09' 21.62" latitud norte y 98° 12' 45.09" longitud oeste, a una altura de 2,259 metros sobre el nivel del mar. El Piccito³ se ubica en los 19° 10' 16.91" latitud norte, los 98° 09' 53.25" longitud oeste, con una elevación de 2,394 metros. El santuario del Señor del Monte en 19° 11' 50.15" latitud norte, 98° 06' 52.60" longitud oeste y 2,709 metros de altura.

El Cerro de la Luna es el sitio en donde anteriormente se realizaban ritos de pedimento de agua. Actualmente, es un lugar en el cual se están edificando casas-habitación invadiendo zonas en las cuales se han encontrado figuras y vestigios prehispánicos. En la cima del Cerro de la Luna existe una base piramidal que, con base en los estudios de Ángel García Cook (1991), corresponde a la fase Texoloc y Tezoquipan del valle. Siempre se le ha asociado con lo masculino, y en los relatos actuales se hace mención del "Zapoteca" o el "Charro Negro", como aquel per-

² Las demás son: la Semana Santa, la festividad del Señor del Monte, los Santos Jubileos y la fiesta al Santo Patrón San Francisco de Asís.

³ Este sitio se encuentra en una barranca que inicia en el volcán. En el lugar se puede apreciar la pisada de un niño sobre una piedra. De acuerdo con la tradición oral de la localidad, el Niño Dios pasó por allí, dejando su huella sobre el monolito.

sonaje dueño del cerro. De esta forma, ambos mantienen hasta nuestros días su importancia como entes sagrados y han logrado adaptarse a nuevos elementos provistos por la modernidad a través de los años y se han articulado sin que hasta el momento haya afectado su estructura interna.

Para Félix Báez-Jorge (2000), al interior de las clases sociales en Mesoamérica, específicamente en los grupos nahuas del centro de México, existía una división. Los primeros de ellas eran los *pillis* o nobles, que ocupaban el estrato social más alto. Los rituales que realizaban estaban ligados con las actividades militares, cuyo dios protector era Huitzilopochtli para los aztecas, y Camaxtli para el caso de Tlaxcala. Por otra parte, en el estrato social más bajo se encontraba el grupo de los *macehuales*; era la gente común dedicada a las actividades de la producción, entre ellas las de tipo agrícola. Sus protectores eran los dioses de la fertilidad, Tláloc y Matlalcuéyetl.

Por su importancia simbólica, Matlalcuéyetl sigue estando presente en el imaginario colectivo de los pobladores de diversos pueblos que se encuentran asentados alrededor de las faldas del volcán, a través de diversos rituales que se realizan en sus inmediaciones. Por citar algunos, en Papalotla, los festejos del *Altepeilhuitl*⁴, la Santa Cruz⁵, el Señor del Monte⁶ y los días de muertos⁷, están íntimamente relacionados con la diosa del agua. Por tal motivo, es importante realizar un análisis remitiéndonos a los relatos orales y los textos proporcionados por los cronistas de la etapa virreinal.

Hay también de un cerro histórico, que es el Cerro de la Luna, ahí lo sacaron también lo del carnaval, que dicen que la fiesta que se celebra en el Cerro de la Luna es Altepeilhuitl, y sobre el Altepeilhuitl coincide el carnaval. Pues anteriormente dicen que ese Cerro de la Luna le hacían fiesta grande el primer mes sea enero, febrero le hacen esa fiesta, y venía mucha gente de fuera, por aquí de Cholula [...], de Matamoros, de Atlixco, San Bernardino Chalchiuapa [...], todos venían, la gente como en calidad de peregrinos porque dicen que antes nacían nubes [...]. Porque no lleva el carnaval el nombre de carnaval, es "carnestolendas" y el miércoles de ceniza ya acabó todo [...]

⁴ Ritual efectuado en el mes de febrero.

⁵ Celebración de carácter agrícola que se realiza el 3 de mayo para iniciar el ciclo de cultivo.

⁶ Se realiza a partir de la aparición de un Cristo en las faldas del volcán la Malinche, en el paraje denominado Toteozintatzin. La fecha de aparición fue el 3 de mayo, pero se trasladó al 5 de mayo por ser una fecha feriado.

⁷ Efectuado a finales de octubre e inicios de noviembre, su relación con la deidad femenina se encuentra en algunos relatos que hacen hincapié en que la morada de los muertos se encuentra al interior del volcán.

si acaso en la octava salían puros chiquitos [...]. Que se quitaron los reyes, apaches también habían, pero ahora ya no existen, ahora puros osos⁸.

Como se puede ver en el relato anterior, el *Altepeilhuitl* tiene características semejantes al ritual que realizaban los aztecas antes de la conquista española. La celebración tenía por nombre *atlahualo* o *cuahuitlehua* que quiere decir "descenso de las aguas". De acuerdo con las descripciones de Fray Bernardino de Sahagún (1975), durante el ritual se sacrificaban niños ofrendándolos en las cumbres de los montes y cerros, sacándoles los corazones en honor a los dioses del agua. El objetivo era atraer el agua y las lluvias a los campos de cultivo para asegurar las cosechas dentro del ciclo ritual agrícola. Las especificidades propias de la época del año en que se ejecutaban, tenían que ver con la sequía y la ausencia de las precipitaciones pluviales. La realización del carnaval y el *Altepeilhuitl* también responden de la misma manera, es decir, se efectúan en la época de "secas".

Fray Diego Durán (1995), argumenta que el mes denominado *cuahuitlehua* significa "retoñecer" refiriéndose de entorno natural del valle. Además, destaca que es un antecedente inmediato de los cinco días "aciagos" y "sin provecho", denominados *nemontemí*. Esta descripción la ubica en el día veintitrés de enero de aquel tiempo. Al igual que Sahagún, hace una explicación acerca del ritual y la forma en que era ejecutado por los sacerdotes del imperio azteca. Destacando el sacrificio de infantes tanto masculinos como femeninos.

Mataban en esta conmemoracion un niño y una niña á honra de estos dos cerros, iban á ofrecer á los montes y á las cuevas y quebradas sacrificios así de ofrendas de comidas como sangre de sus cuerpos. Empezaba ya la siembra en este mes en los montes y collados porque como antiguamente había tanta multitud de gente y ellos no tenían otras granjerías ni modos de ganar de comer sembraban los montes y los llanos laderas y quebradas sin dejar cosa por sembrar (Durán, 1995: 291, tomo 2).

Los rituales de carácter agrícola mantienen su importancia simbólica hasta la actualidad, y los sacrificios infantiles formaban parte de una serie de celebraciones que se realizaban a lo largo del año y eran ofrendados a las deidades del agua como *Tláloc* y *Chalchiutlicue*⁹. Los lugares en los cuales se ejecutaban eran los montes y los cerros; se pensaba que al interior de ellos había grandes depósitos de agua y que mediante el culto éstos fluirían a través de diversos mecanismos como la lluvia, los manantiales y las corrientes de agua que bajaban desde el volcán en forma de arroyos y a través de las barrancas.

⁸ Testimonio de José Saucedo Eliosa, Carnaval de 2002.

⁹ Para el caso tlaxcalteca, a la deidad acuática se le conocía como la *Matlacuéytl*.

nes se refieren al significado de la palabra Matlalcuéyetl, así como a los fenómenos meteorológicos ligados a la montaña y al culto en lugares sagrados.

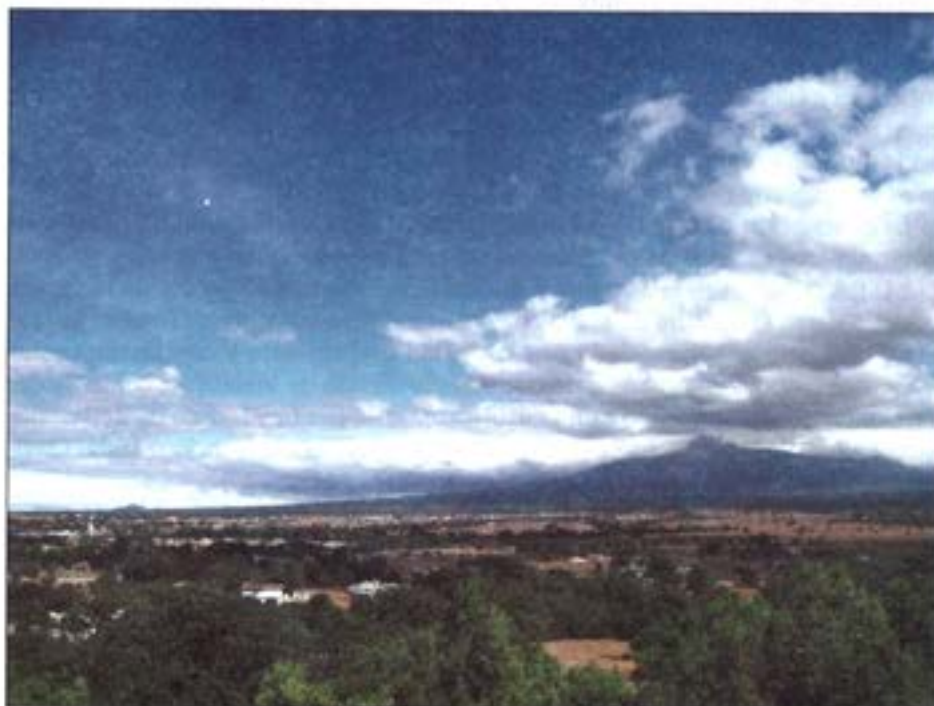
Para Diego Muñoz Camargo (1998), dentro de la mitología náhuatl, Matlalcuéyetl fue la segunda esposa de Tlaloc después de que el dios Tezcatlipoca le robó a su mujer. Como una forma de perdurar estos mitos dentro de la memoria colectiva, se designó a los cerros y sierras con estos nombres. A lo largo del tiempo, la montaña sagrada de los tlaxcaltecas, se ha conocido con diversos apelativos tales como: Sierra de Tlaxcala, Malintzi, Malinchi o Malinche.

La descripción de fray Diego Durán (1995), detalla la ejecución de rituales en determinados momentos del año; en este caso corresponden a enero y noviembre. Estos constituyen la apertura y el cierre del ciclo ritual agrícola de la región. Por otra parte, el nombre de Matlalcuéyetl es deformado lingüísticamente por los españoles para evitar asociarlo con la deidad prehispánica y con las supuestas "prácticas diabólicas". Además, entiende el significado de la palabra, como "faldellín aceitunado", en lugar de "camisa azul", propuesto por fray Toribio de Benavente Motolonia (1969) y de "faldellín azul" al que hace referencia Francisco Javier Clavijero (1991).

La segunda fiesta era la conmemoración de Tlaloc y de Matlalcuéye los cuales eran dos cerros solenes que hay en esta tierra donde se arman los aguaceros y el uno es el que está en Tlaxcala y el otro en el que digimos estaba el dios de los rayos y tempestades el de Tlaxcala se llama Matlalcuéye al cual los españoles han puesto D^a. Mencía es esta tierra donde se arman grandes tempestades que no poco perjuicio hace á la ciudad de los Angeles con sus rayos y tempestades llamabanla Matlalcuéye que quiere decir la del faldellín aceitunado aunque algunos han querido interpretar la del faldellín de red y es que se equivocan en el vocablo porque *matlalín* quiere decir color aceitunado y *matlatl* quiere decir red pero á mí me cuadra más el aceitunado por causa del frescor verde que este cerro tiene en sus faldas y verdes arboledas (Durán, 1995: 290-291, tomo 2).

Finalmente, la tradición oral de los pobladores del municipio de Papalotla de Xicohtécatl, nos brinda innumerables pistas que nos ayudan a comprender la lógica de sus festividades, la mayoría de ellas ligadas a la diosa del agua Matlalcuéyetl. Estas celebraciones están íntimamente relacionadas con el ciclo agrícola efectuado en lugares simbólicamente importantes. A pesar de la introducción del catolicismo español, éstas lograron perdurar hasta nuestros días. Sin duda alguna, el carnaval es una festividad en donde se pueden observar la articulación de elementos mesoamericanos y católicos.

Figura 1. Vista panorámica del municipio de Papalotla de Xicohténcatl



Fuente: fotografía del autor, tomada desde el Cerro de la Luna. Al fondo el volcán la Malinche antes de la tormenta.

2. La evangelización religiosa y el sincretismo de la deidad acuática

Desde el punto de vista de Charles Gibson (1991), Hernán Cortés respetó los símbolos de la religiosidad tlaxcalteca, recurriendo a su astucia militar, y a ver a Tlaxcala como posible aliado para la conquista del amplio territorio mexicano. En cambio, en poblaciones como Cempoala y otras, destruyó sus ídolos y símbolos de su cosmovisión.

Después del triunfo hispano-tlaxcalteca, los naturales quedaron en libertad de incorporar imágenes religiosas del catolicismo a su religión casi intacta de ese entonces. En 1524 pasaron por Tlaxcala los doce misioneros franciscanos que llegaron a la Nueva España. Posteriormente, se establecieron en Ocotelulco los religiosos García de Cisneros, Martín de la Coruña (o de Jesús) y Andrés de Córdova. En el área del palacio de Maxicatzen construyeron un monasterio provisional desde el cual iniciaron su obra de evangelización (Martínez y Sempat, 1991), que fue la primera sede del Obispado de Tlaxcala.

El siguiente relato oral describe la existencia de un paraíso al interior de la montaña sagrada de los tlaxcaltecas:

Cuentan de la Malintzi, dicen que ya hace mucho tiempo la gente que iba por allá, más que nada los muchachos, que cuando iban solos se desaparecían y ya no los encontraban; entonces, cuentan que una vez un muchacho fue a pasear por ahí, empezó a caminar, éste vio algo que le llamó la atención y empezó a caminar, cuando quiso darse cuenta, ya no encontró el camino de regreso, entonces, siguió caminando hacia adelante, fue entrando así como en una cueva con mucha vegetación ¡no! Cuando se quiso dar cuenta él ya estaba dentro de esa cueva, más que nada, pues ya estaba dentro de la Malintzi. Dicen que ahí está muy bonito, todo muy hermoso, una pequeña cascada que ahí hay, una como lagunita pequeña que está muy bonita, que el agua muy cristalina y fría y que ahí la misma Malintzi cosecha sus cosas para que ella las pueda comer: fruta, vegetales y todo lo tiene muy bonito y limpio; y así una especie como de cristales en las paredes, de roca y todo muy bonito, y entonces, pasó el tiempo, pasaron los años y todo eso. La familia del muchacho ya le ponía su ofrenda que llegaba el día de los fieles difuntos, porque creían que ya se había muerto. Pasaron más o menos como unos treinta años, cuando el muchacho estaba adentro y buscaba la salida hasta que la encontró, entonces, salió y cuando llegó a su casa, pues, la verdad su mamá y su papá se sorprendieron. Y él les preguntó: *¿Por qué se sorprenden? Y dicen sus familiares: ¿Cómo que por qué? ¡Si ya pasaron treinta años que no te habíamos visto y ahora te presentas! ¿Dónde estabas? Dice: ¡Cómo treinta años, si apenas tiene como tres horas que me fui! Y pues, dicen que alcanzó a contar esta historia y después falleció, no sé por qué, qué le haya pasado, pero falleció el muchacho y ahí termina esta historia.*¹⁰

Johanna Broda (2000), plantea que dentro del culto mexica, se pueden distinguir tres grupos de fiestas que se hacían a los dioses de la lluvia y del maíz. El primero era el ciclo de la estación seca, y consistía, principalmente, en los sacrificios de infantes que se hacían en los cerros de la cuenca de México, la fiesta corresponde al inicio del año mexica, *atlcahualo*. El segundo era la fiesta de la siembra en *huey tozoztli*, seguida, cuarenta días más tarde, por la fiesta del maíz tierno y la celebración de las aguas pluviales en *etzalcualiztli*, y por la fiesta del agua salada del mar en *tecuilhuitontli*. El tercero correspondía a la cosecha y al inicio de la estación seca, celebrada mediante el culto de los cerros y de los dioses del pulque en la fiesta de *tepeilhuitl* sesenta días más tarde se repetía, en *atemoztli*, el culto de las imágenes de los cerros en conmemoración de los muertos.

¹⁰ Versión de Oscar Rojas Romero.

Los sacrificios de niños eran el acto propiciatorio más antiguo de Mesoamérica para solicitar la lluvia a las deidades atmosféricas. Estos sacrificios se relacionaban de manera especial con los lugares de culto en los cerros. Los niños eran seres pequeños al igual que los tlaloque o servidores del dios de la lluvia, personificación de los cerros mismos; pero también guardaban una relación especial con el maíz y con los ancestros (Broda, 2001: 297).

Para analizar el origen de las deidades del agua, nos tendremos que remitir a un mito de origen de los mexicas. En el centro de la creación destacan Tonacatecuhtli (señor de la vida) y Tonacatecihuatl (señora de la vida) que son el principio de la organización del cosmos. Según Noemí Quezada (1996), ellos habitaban el décimo tercer cielo, a su vez engendraron a cuatro dioses-hijos. El primero fue Tlatlauhqui Tezcatlipoca, nació de color rojo; el segundo, Yayauhqui Tezcatlipoca, nació de color negro y estaba relacionado con el norte; el tercero es Quetzalcóatl y su dominio es el este; y el último, Ometecuhtli quien entre los mexicas fue conocido como Huitzilopochtli. La unión de los dioses fue necesaria para la creación del Cosmos y de las deidades relacionadas con la naturaleza; así, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli dan origen al agua y con la intervención de los cuatro dioses se crearon a Tláloc y a su compañera Chalchiutlicue (Matlalcuéyetl). A su vez Tláloc creó a sus ayudantes denominados Tlaloques que dominaban los fenómenos meteorológicos.

Para Félix Báez-Jorge (2000), la tradición religiosa de los mexicas era un crisol en donde se fundieron las antiguas divinidades agrarias con las diosas belicosas provenientes del norte de México. El ceremonial de las diosas acuáticas estaba asociado a diversas festividades rituales, en las que el fin principal era atraer las aguas tanto celestiales como las terrenales. Este complejo ritual se situaba en el mes denominado *atlahualó*, y, generalmente, estaban dedicadas a Matlalcuéyetl (tlaxcalteca)-Chalchiutlicue y Tláloc (mexicas). Comparado con el calendario que nos rige actualmente, corresponde al mes de febrero, tiempo en el cual se realizan las festividades carnavalescas en Papalotla.

Dentro del análisis de Báez-Jorge (2000), Tláloc, de naturaleza masculina, se asocia a una *perspectiva lineal descendente*, es decir, "el agua que cae del cielo". Por otra parte, a Chalchiutlicue o Matlalcuéyetl, se le relaciona a un *plano horizontal*, es decir, "al agua que comprende los términos terrenales", como los lagos, el agua del mar o las cuevas, que parece implicar un simbolismo hierogámico, de unión sexual cielo-tierra.

Varios escritos han detallado a la deidad Matlalcuéyetl como una asociación directa con las aguas pluviales. Entre ellos se encuentran los trabajos de Diego Muñoz Camargo (1998), titulado *Historia de Tlaxcala*; fray Toribio de Benavente Motolinía (1969), *Historia de los indios de la Nueva España*; Francisco Javier Clavijero (1991), *Historia antigua de México*; fray Diego Durán (1995), *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*; fray Bernardino de Sahagún (1975), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, entre otros. Las diferentes representacio-

Una de las estrategias utilizadas por Hernán Cortés y los frailes franciscanos fue impartir los evangelios a los hijos de los nobles indígenas; en el transcurso de los años ésta fue una práctica obligatoria, pero a su vez, una forma de resistencia a éste proceso fue que los indígenas mandaron a sus criados en vez de sus hijos, táctica que frenó esporádicamente este proceso evangelizador en el grupo de la nobleza indígena.

El concepto de *Conquista Espiritual* es usado por Robert Ricard (1995), para referirse al proceso de evangelización e hispanización de la población india en el siglo XVI. Para Báez-Jorge (2000), la conquista espiritual no fue sino un ropaje religioso, el velo ideológico que cubrió uno de los más gigantescos proyectos etnocidas y genocidas emprendidos en la historia, fenómeno que, por otra parte, aceleraría la descomposición del régimen feudal. La justificación de la Corona española sobre la expansión colonial se manejó, principalmente, hacia dos vertientes: *el derecho divino* o la conversión de la fe verdadera, y, por otra parte, en *el derecho humano*, entendido como la superioridad de la civilización europea.

Básicamente, son dos etapas que se distinguen en la Conquista Espiritual. La primera fue determinada por la llegada de las misiones franciscanas y hasta la mitad del siglo XVI, en donde la evangelización fue manejada con bastante independencia, además de ello se dio prioridad a la traducción de los textos religiosos a lenguas nativas, y la instrucción de los evangelios a hijos de la nobleza tlaxcalteca; la segunda etapa tiene que ver con la instauración del Primer Concilio Mexicano hacia 1555 (Báez, 2000: 170), en donde se puso fin a varias medidas de evangelización emprendidas por los franciscanos; es aquí donde el objetivo de la política colonial era la hispanización. Dentro de esta segunda etapa, la idea era transformar a los indios en "vasallos útiles" para la monarquía, en este sentido se dio prioridad a la utilidad económica de las tierras conquistadas.

Uno de los ejemplos que clarifica este tema es realizado por fray Martín de Valencia, uno de los primeros frailes que estuvieron en Tlaxcala. Este personaje en los primeros años de conquista, ordenó destruir una ermita prehispánica construida en honor a la diosa Matlalcuéyatl ubicado en el pueblo llamado Cuahuixmatlac (Ramos, 1995), hoy conocido como San Bartolomé Cuahuixmatlac del municipio de Santa Ana Chiautempan.

Motolinía, en ese entonces vio en el *drama indígena*¹¹ un arma eficaz para la evangelización de los naturales. De la estructura del teatro náhuatl podemos separar las manifestaciones europeas como los argumentos, los personajes, las creencias religiosas que se expresan, la liturgia que las acompaña, los cánticos, los instrumentos musicales; y las prehispánicas, como la utilización del copal, las ofrendas y algunas vestimentas:

¹¹ Conocido también como Teatro Náhuatl.

Los tlaxcaltecas se volcaron a la celebración de las festividades religiosas: magníficas ofrendas, adornos de fábula en procesiones y altares; bailes, música, representaciones teatrales, escenografías animadas con árboles, animales salvajes y pájaros vivos y cantadores, en verdad un prodigio de creación y sensibilidad artística. En este esplendor tuvo un papel determinante el propio Motolinía, quién organizó las festividades más vistosas y dejó detalladas descripciones de ellas. Las representaciones teatrales eran en náhuatl y actuadas exclusivamente por indios; la música, a cargo igualmente de naturales, era de instrumentos indígenas y europeos: órgano, flautas y otros instrumentos que los indígenas pronto dominaron, al igual que el canto renacentista (Martínez, 1991: 49).

Las obras representadas en la Nueva España, y particularmente en algunas ciudades coloniales, perseguían un fin específico, es decir, cada una dejaba una "enseñanza moral" dirigida a los indígenas de la época, de tal forma que puedo destacar las siguientes representaciones en un estudio basado en Horcasitas (2004):

- I. *La educación de los hijos*. Se condenaba la creencia en los sueños, la falta de piedad y sentimientos religiosos.
- II. *El juicio final*. Se condenaba la fornicación.
- III. *El sacrificio de Isaac*. La prohibición del sacrificio humano.
- IV. *El mercader*. Prohibición al robo, la mentira, la usura y la codicia.
- V. *La predicación a las aves*. La destrucción en propiedad ajena, el robo, la borrachera, la hechicería y el aborto.
- VI. *En las ánimas y los albaceas*. Se condenaban los pecados señalados en los diez mandamientos bíblicos y los cinco de la iglesia.

El estudio realizado por Fernando Horcasitas no plantea directamente cuál es la enseñanza moral de la obra *La Adoración de los Reyes*, aunque puedo afirmar que ésta prohíbe el sacrificio infantil realizado como un ritual de pedimento de lluvias a los dioses de las montañas en el México prehispánico. De tal manera, con esta premisa puedo ubicar en el tiempo el inicio más remoto de una de las dos principales danzas ejecutadas en el carnaval en Papalotla: *La danza de la Muñeca*.

Fray Toribio de Benavente Motolinía hace una descripción de una de las principales pastorelas escenificadas en la época, y que conserva varios elementos autóctonos: *La Comedia de los Reyes*, que es la que me interesa para analizar el origen del carnaval de Papalotla:

La fiesta de los Reyes también la regocijan mucho, porque les parece fiesta propia suya, y muchas veces este día representan el auto de ofrecimiento de los reyes al Niño Jesús, y traen la estrella de muy lejos, porque para hacer cordeles y tirarla no han menester ir a buscar maestros, porque todos estos indios, chicos y grandes, saben torcer cordel. Y en la iglesia tienen a nuestra Señora con su precioso Hijo en el pesebre, delante el cual

aquel día ofrecen cera, y de su incienso, y palomas, y codornices, y otras aves que para aquel día buscan, y siempre hasta ahora va creciendo en ellos la devoción de este día (Motolinía, 1971:80).

Para Fernando Horcasitas (2004), *La Comedia de los Reyes* contiene más elementos de la tradición religiosa mesoamericana. Con un estilo general, las obras presentan las metáforas, difrasismo, y un paralelismo que remite a la poesía antigua y a los *huehuetlatolli*. Al interior, el dios hebreo o cristiano es nombrado *Tloque Nahuaque* (el que está cerca y junto), *Ipalnemohuani* (el que nos da la vida), estas palabras se aplican al dios supremo nahua. Además, los protagonistas son emperadores, capitanes, vasallos, judíos, sacerdotes hebreos, los Reyes Magos, Herodes y la Virgen María. El estudio señala que esta comedia a pesar de estar fechada en 1607, es muy posible que pertenezca a la comedia en los textos antiguos que cita Motolinía años atrás (1535-1540).

Para Fernando Horcasitas, el manuscrito original de *La Adoración de los Reyes* era un cuaderno de 23 hojas unidas a *El Sacrificio de Isaac* y *Las ánimas y los albaceas*. La evidencia interna del texto indica que pertenece al siglo XVI. En esta obra se habla de diez personajes, los cuales son: Gaspar, Melchor, Baltasar, el mensajero de los Reyes, un ángel, Herodes, el mayordomo de Herodes y tres sacerdotes judíos. El tema referido en la obra es el capítulo II del evangelio de San Mateo, en *La Biblia*.

En el canto de danza de *La Muñeca* (figura 2), tiene sus orígenes en la época colonial y por lo menos se hace referencia a tres temas bíblicos¹². El primero se refiere al capítulo 1 del Antiguo Testamento, el Génesis, que tiene que ver con la creación del mundo en seis días o épocas y la creación del hombre (versículos 1,2, 26). El segundo es el *Evangelio de San Mateo*, del Nuevo Testamento, que describe el nacimiento y vida oculta del señor, y el capítulo 2, *La Adoración de los Reyes Magos*, *El Niño Jesús perseguido* y *Los inocentes mártires*. Y por último, el *Apocalipsis de San Juan*, que describe *El Juicio Final*, *Cielo nuevo y tierra nueva*.

¹² *La Biblia*. Traducida de la Vulgata Latina por Félix Torres Amat, Obispo de Astorga. Good Will Publishers, 1991.

Figura 2. Danza de la Muñeca



Nota: En ella se recrean los acontecimientos de los textos bíblicos del Nuevo Testamento sobre la llegada del Niño Dios al mundo.

Fuente: fotografía del autor.

De acuerdo con Martínez (1991), en el contexto tlaxcalteca, es hacia el año 1640 cuando el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, orquestó uno de los cambios más relevantes en cuanto a la evangelización, esto es *la secularización de la Iglesia católica*. Esto chocaba con los ideales del clero regular, compuesto, principalmente, por los frailes franciscanos, quienes tenían privilegios específicos concedidos por los Papas Clemente VII, Adriano VI y Paulo III, para dirigir los santos sacramentos, dar misa y otras funciones correspondientes a los párrocos o doctrineros, fuera del recogimiento y la observancia propias de las órdenes regulares. El proceso de secularización en la Nueva España fue gradual, pero para el caso tlaxcalteca el tiempo que se ocupó en este cambio fue de tan sólo tres días. Dentro de esta etapa se comenzaron a prohibir las representaciones del teatro náhuatl dirigidas por los frailes franciscanos.

Las medidas que tomó la Iglesia secular, en ese tiempo, causaron que las prácticas rituales de los indígenas tlaxcaltecas fueran perseguidas con mayor severidad que en el pasado. Dentro de este contexto, en las comunidades nahuas más alejadas, entre ellas Papalotla, no existía una estricta vigilancia por parte de la Iglesia católica, y provocó que los rituales agrarios fueran realizados en lugares más alejados de la población, fuera de la restricción de la nueva orden religiosa.

El estudio de Martínez (1991), indica que el obispo Juan de Palafox fue influenciado por la política del *III Concilio Provincial Mexicano* de 1585, y recomendó de manera rigurosa, prohibir festividades que en su matriz más profunda tuvieran relación con las prácticas rituales antiguas de los indígenas. Bajo éste contexto se prohibieron festividades tlaxcaltecas, en donde se pueden rastrear los incipientes inicios de las fiestas carnalescas.

Grandemente conviene quitarles de delante cualquier rastro de sus ritos antiguos que les pueda ser ocasión para esto; y así se ordena y manda que en sus bailes, areitos o mitotes no usen máscaras y insignias que traigan alguna apariencia o sospecha de idolatría ni se les permita cantar canciones de sus historias antiguas o de su falsa religión (Martínez, 1991:98).

Con base en los textos proporcionados por los cronistas de la etapa virreinal y algunos documentos en donde se pretendía evangelizar a los naturales de Tlaxcala, se puede identificar el proceso de sincretismo el cual dio como resultado los festejos de carnaval que en la actualidad se realizan a lo largo de las comunidades de la región del volcán la Malinche, particularmente en Papalotla.

Pese a las restricciones que impulsó el Obispado de Tlaxcala con sede en la ciudad de Puebla, los habitantes de aquel tiempo buscaron los medios necesarios para seguir con el culto a las deidades del agua que por generaciones venían realizando al interior de sus comunidades. Con la introducción del carnaval en Papalotla¹³, los naturales encontraron un medio ideal para seguir adorando a su diosa ancestral sin ninguna represión eclesiástica. El carnaval era una práctica relativamente tolerada por la Iglesia católica, por lo tanto, su realización encajaba perfectamente con la tradición local.

La celebración en torno al carnaval, indica que éste se originó a partir de los hechos bíblicos que relatan la "persecución del Niño Dios" para ser sacrificado por el ejército de Herodes. El relato puntualiza que éstos tuvieron cabida en Papalotla. Una de las versiones más completas y que da cuenta del origen del carnaval, se encuentra en un estudio de Haydée Quiroz Malca (2002):

¹³ De acuerdo con la versión de la parroquia local, la gente de Papalotla era muy devota hacia las festividades religiosas y no era pecadora. Para ello las autoridades eclesiásticas introdujeron el carnaval, como un medio a través del cual los lugareños tuvieran pecados por los cuales arrepentirse.

Nos platicaron los abuelitos que el Carnaval se hace porque en aquel tiempo al Niño Dios lo perseguían, entonces el rey Herodes mandó que vigilaran las salidas de aquel pueblo en donde anunciaban que el Niño Dios y su mamá estaban. Entonces así lo hicieron, mandaron un grupo de disfrazados para que asimismo no se dieran cuenta quién era el que la asaltaba y quién el que le iba a matar al Niño. ¡O sea, que al Niño se lo iban a quitar los disfrazados y se lo iban a entregar a Herodes! Y así fue como se formaron grupos y los mandaron a la salida. Entonces ahí estaban bailando así, disfrazados.

La mamá con el Niño escondido, porque sabía que lo perseguían, entonces cuando fue un disfrazado y le destapó al Niño, fue cuando vieron que el Niño era verdaderamente el hijo de Dios. Entonces en vez de agarrar al Niño y entregárselo a Herodes, no hicieron eso... los disfrazados empezaron a bailar, a venerarlo y dijeron: 'verdaderamente es el hijo de Dios'. Por eso hasta ahora se usa que gustan y bailan y hacen mucha fiesta, por eso es el gusto (Quiroz, 2002: 70-71).

Estos relatos se han contado por generaciones y han sobrevivido con el paso del tiempo, por lo que no existe una fecha exacta en la cual se originen. Por las características que presenta esta narración, en su interior conserva varios elementos que se relacionan con las escenificaciones que realizaban los primeros frailes franciscanos de la Nueva España. Dichas representaciones se refieren a la obra *La Adoración de los Reyes*, del teatro náhuatl que se representaba en Tlaxcala. En esta obra teatral se hacía hincapié en la llegada del Niño Dios al mundo para ser adorado.

Por otra parte, tanto el culto a los dioses del agua, como la narración que da origen al carnaval en Papalotla, refieren a la *persecución* o *sacrificio* de infantes. Además, ambos se efectúan en el mes de febrero. Por un lado, el culto a las deidades acuáticas se realizaba en el mes azteca denominado *atlcahualo*, el cual era la primera celebración del año, al igual que el ritual del *Altepeilhuitl* en la tradición local. Por otra parte, los relatos que denotan el origen del carnaval indican que se suscitaron dentro del segundo mes del año.

El siguiente esquema analiza puntualmente el proceso sincrético a través del cual se originó el carnaval en Papalotla. Dicha representación se refiere principalmente a la *Danza de La Muñeca*.

La *Muñeca* sirve aquí como un elemento mediador entre ambas formas de ver el mundo, evitando así, una contradicción interna dentro de la festividad carnavalesca. De tal forma que los evangelizadores, de manera muy sutil, elaboraron esta estrategia para acelerar el proceso de la evangelización en la región. Pero, por otra parte, los pobladores de Papalotla, utilizaron esta danza como un escaparate para seguir adorando a su diosa sin represión. Por lo tanto, esto explica que en la actualidad el carnaval tenga tanto arraigo entre los habitantes.

Figura 3. Esquema del proceso sincrético entre el culto prehispánico y el discurso evangelizador del catolicismo



Fuente: elaboración propia.

Figura 4. El cuadro de carnaval



Nota: Se observan doncellas y bazarios que realizan la representación de la persecución del Niño Dios en la danza denominada *la Muñeca*, que forma parte del carnaval en Papalotla de Xicohténcatl, Tlaxcala.

Fuente: fotografía del autor.

3. Carnaval y cosmovisión en Papalotla

En la actualidad, el carnaval en Papalotla se realiza el domingo, lunes y martes antes del Miércoles de Ceniza. También el segundo, tercero, cuarto y quinto viernes después del inicio del carnaval, invadiendo incluso el período cuaresmal, en el cual el papalotlense tiene que mediar entre las nociones de espiritualidad y recato, con las de trasgresión y caos que proporciona el carnaval.

La celebración se encuentra estructurada de la siguiente manera:

1) Domingo de carnaval. En él los charros (figura 6), los bazarios y las doncellas son los principales personajes del carnaval. Durante el primer día, es común que no salgan a bailar todos los disfrazados, ya que se preparan para la *presentación* del día siguiente. Ellos realizan al interior de cada barrio un recorrido por las principales calles, ejecutando una serie de danzas como: "la Marcha," "la Primera," "la Segunda," "la Estrella," "el Jarabe Inglés," "la Muñeca" y "la Culebra." Es un episodio para el pleno goce de los pobladores de de los barrios que componen al municipio.

2) La Presentación. A partir de aquí se da inicio al clímax del carnaval; este momento se refiere a la *oficialidad* de las carnestolendas. Las camadas de todos los barrios se esfuerzan por quedar bien ante las autoridades estatales y locales, a través de la ejecución de las danzas en frente del palacio municipal. El punto de reunión es el zócalo del pueblo, en el cual desfilan alrededor de 11 camadas con una cifra de disfrazados que supera los cien. Llegan miles de turistas de todo el país, incluso del extranjero para disfrutar de las diferentes danzas. De acuerdo con estimaciones oficiales del ayuntamiento municipal, cada año arriban a la *presentación* más de 40 mil visitantes. El evento inicia a las ocho de la mañana y concluye a las cinco de la tarde del día lunes.

3) El Remate. Con este momento se cierra el clímax del carnaval, y en él, se recibe un mayor número de visitantes. Es a la vez la contraparte de la *presentación*, es decir, existe una mayor interlocución entre los participantes y los espectadores del carnaval, así se puede ver bailando a gente disfrazada acompañada de algún espectador. Del mismo modo, desaparece el respeto hacia las autoridades oficiales locales, llegando al extremo de arrojarle huevos podridos al presidente municipal. Este episodio carnavalesco inicia a las seis de la tarde y concluye a la media noche con la llegada del *miércoles de ceniza*.

4) La Octava. Es el suceso carnavalesco que ésta dedicada para el pleno goce de los miembros del barrio. Algunas secciones del municipio organizan grandes bailes populares financiados con recursos propios, y otro porcentaje es otorgado por las autoridades municipales. También es conocido como el *remate barrial*, el cual se realiza el domingo posterior al inicio del carnaval, cuya fecha de ejecución invade el periodo cuaresmal.

Las danzas en donde se pueden ver con mayor claridad la cosmovisión de los papalotlences son en *La Muñeca* y *La Culebra*. En ellas se sintetizan la visión del mundo de la religiosidad mesoamericana con algunos discursos evangelizadores de la religión católica. Estas danzas son propiciatorias de lluvia y son ejecutadas en honor a los dioses del agua de la región: Tláloc y Matlalcuéytl. La primera se refiere al proceso de síntesis entre el culto prehispánico en honor a la diosa del agua con los discursos evangelizadores de la iglesia católica. Por su parte, la danza de la Culebra tiene sus orígenes en aquellos relatos míticos que hacen hincapié en la capacidad de la Malinche en convertirse en mujer serpiente.

Cuentan los viejos abuelos de Papalotla y Tepeyanco que, en los tiempos en los que aún nada se sabía de hombres blancos y barbados, existió en la región una mujer de belleza extraordinaria, pero de cruel y perverso corazón, cuya extrema vanidad le hacía complacerse del tormento de los mancebos, quienes hechizados de amor la pretendían. La pasión desmedida por la joven provocó hechos sangrientos y grandes calamidades. Los jóvenes del pueblo, antes valerosos e indómitos, se habían convertido en un puñado de peleles, sin otra aspiración que lograr una sonrisa o una mirada de la bella doncella; hasta que una tlacotecalotl (deidad) se apiadó del pueblo al que liberó

de su hechizo, haciendo desaparecer a la cruel doncella, entre truenos y humadera; en su lugar quedó una chirrionera, una asquerosa culebra que conservó el perverso corazón de la joven, la cual se dedicó, desde entonces, a atormentar con saña a los habitantes de la región. Con el fin de aplacarla, los jóvenes decidieron danzar para invocar a la deidad que los había liberado, imitando los movimientos de la chirrionera con largos y macizos chicotes.

Durante las primeras aproximaciones para el estudio del carnaval en Papalotla me pareció muy extraño que durante la danza de *La Muñeca* (en la cual se hace mención de la llegada del Niño Dios al mundo), este símbolo estuviera representado por una muñeca en lugar de un muñeco que sería lo más lógico. A partir de ésta contradicción comencé a indagar con algunos habitantes del pueblo del por qué esta inversión. Encontré dos planteamientos: por un lado, un poblador me argumentó que se usaba una muñeca para así evitar las represalias de la parroquia al darse por entendido que con el carnaval, el Niño Dios era objeto de burla. Por otra parte, encontré una versión del barrio-fiscal del pueblo y, al cuestionarles sobre dicha contradicción, me comentó que en realidad la Muñeca representaba a la Malinche, la cual era objeto de adoración desde varias generaciones atrás mediante la realización del ritual del *Altepeilhuitl*.

Figura 5. Los Charros en el carnaval de Papalotla



Fuente: fotografía del autor.

Una de las máximas representantes sobre los estudios de la cosmovisión en México es Johanna Broda y ella la concibe como: "la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en el que sitúan la vida del hombre" (2001: 16). Para Broda, el estudio de la cosmovisión plantea explorar múltiples dimensiones de la percepción cultural de la naturaleza; a su vez se refiere a una parte del ámbito de la religión, ligado a las creencias, explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de la religión.

Figura 6. La ejecución de las danzas de carnaval en Papalotla



Fuente: fotografía del autor.

Durante la ejecución de la danza de la *Muñeca*, el *esquinero*¹⁴ o *capitán*, es quién ejecuta el ritual; él se encarga de pronunciar las letras del canto, que se refieren al

¹⁴ El esquinero es el personaje de más alto rango del cuadro de carnaval; además es quien dirige las coreografías de las danzas. El cuadro es el conjunto de bazarios y doncellas.

arribo del Niño Dios al mundo. El *esquinero* narra los acontecimientos propios de los textos bíblicos. Él establece el nexo entre las divinidades referentes a un plano celestial; Dios Padre y Dios Hijo, con los seres terrenales.

Dentro de este ritual se pone énfasis en la devoción del Hijo de Dios, y paradójicamente *el esquinero* tiene la función de un evangelizador de la religión católica. Al mismo tiempo, le rinde culto a la imagen femenina de la Malinche, representada por una muñeca de juguete. De acuerdo con algunos habitantes, la ejecución de la danza se realizaba en las tierras de cultivo y tenía relación con la petición de lluvias. Aquí se encuentra el nexo entre la fiesta del Altepeilhuitl con el carnaval, ambas con una fuerte invocación a la fertilidad de la tierra.

Si bien es cierto que la función del *esquinero* es la de ejecutor del ritual, la función de la *Nana*¹⁵ es la de proteger al Niño Dios al igual que una madre protege a su hijo, de tal manera que ella lo recibe del plano divino para arrullarlo y presentarlo ante la humanidad para su adoración. En este sentido, la *Nana* ejecuta lo dicho por el *esquinero*, por ejemplo, cuando dice: "Salga ya el Hijo de Dios para darle adoración"; ella tiene que sacar a la muñeca de una caja de cartón custodiada celosamente por los encargados del carnaval, hacer lo que dicen las letras del canto y presentarla a los espectadores de la danza ritual. La función de los *bazarios* y las *doncellas* es auxiliar a los *esquineros* durante la ejecución del rito, además de bailar y repetir el canto de la *Muñeca*, para que sea escuchado por los espectadores.

Reflexiones finales

El carnaval de Papalotla, Tlaxcala, es el resultado de un sincretismo religioso en el que se confluyen partes de la cosmovisión mesoamericana con los del catolicismo español. Es una festividad traída desde Europa, y al ser introducida en la Nueva España, y particularmente en la región del volcán la Malinche, retomó algunos elementos simbólicos de los rituales propiciatorios de lluvia. Dichos rituales eran en honor a la diosa del agua de los tlaxcaltecas, Matlalcuéyetl; estos consistían en sacrificios infantiles para asegurar el buen temporal de lluvias. Con la llegada de los primeros frailes franciscanos durante el siglo XVI, se trató de erradicar esta práctica mediante escenificaciones teatrales, a través del cual se narraban episodios bíblicos del Nuevo Testamento; uno de ellos fue la obra *La Adoración de los Reyes*, que se refería a la "persecución del Niño Dios" para ser sacrificado. Ambos discursos se articularon de manera dinámica y coherente con el paso del tiempo; y en la actualidad, este fenómeno se puede observar en la danza denominada *La Muñeca*. Sin embargo, lo que está detrás de todo esto es el culto a la Malinche, es

¹⁵ La *Nana* es un personaje femenino interpretado por un hombre. Además es la contraparte del *esquinero* o capitán, ambos son los de más alto rango dentro del cuadro de carnaval.

una esencia de los antiguos rituales de fertilidad, que, paradójicamente, utiliza al carnaval como su disfraz.

También considero al carnaval como un vehículo a través del cual los miembros de una sociedad pueden hacer o expresar ideas, discursos, hechos o actos, normalmente, reprimidos durante la vida social ordinaria. El carnaval, a la vez, implica diversos procesos de resistencia entre el sector dominante y el sector dominado. Así pues, con la realización del carnaval se promueve la reproducción cultural de la comunidad, de la misma forma que se refuerza la identidad al interior del grupo. En suma, el carnaval es un fenómeno catalizador-festivo de las estructuras sociales, en comunión con las subjetividades, que subvierte el orden de la vida cotidiana en momentos rituales establecidos.

Bibliografía

- Abramo Lauff, Marcelo (1999). "La burla y el deseo, los carnavales y sus funciones," en *Boletín oficial del INAH*, núm. 55, septiembre de 1999.
- Báez-Jorge, Félix (2000). *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Biblioteca Universidad Veracruzana.
- Benavente (Motolinía), Fray Toribio de (1969). *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. Porrúa, colección "Sepan Cuantos", México.
- _____ (1971), *Memoriales, o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. De Edmundo O'Gorman, México, UNAM, IIH.
- Broda, Johanna (2000). "Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana," en *Arqueología Mexicana*, vol. vi, núm. 41, enero-febrero.
- Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Clavijero, Francisco Javier (1991). *Historia antigua de México*, ed. Porrúa, colección "Sepan Cuantos", novena edición, México.
- Durán, fray Diego (1995). *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D.F., dos tomos.
- García Cook, Ángel y Beatriz Leonor Merino Carrión (1991). *Tlaxcala, textos de su historia. Los orígenes. Arqueología*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Gobierno del Estado de Tlaxcala, primera edición, tomos 1, 2 y 3.
- Gibson, Charles (1991). *Tlaxcala en el siglo XVI*, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Fondo de Cultura Económica.
- Horcasitas, Fernando (2004). *Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, dos tomos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- La Biblia* (1991). Traducida de la Vulgata Latina por Félix Torres Amat, Obispo de Astorga, Good Will Publishers.

- Martínez Baracs, Andrea y Carlos Sempat Assadourian (1991). *Tlaxcala, Textos de su historia. Siglo XVI*, tomos 9 y 10, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente (1969). *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa, colección "Sepan cuentos," México.
- _____. (1971). *Memoriales, o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. De Edmundo O'Gorman, México, UNAM, IIH.
- Muñoz, Camargo Diego (1998). *Historia de Tlaxcala*, paleografía de Luis Reyes García y Javier Lira Toledo, Universidad Autónoma de Tlaxcala, CIESAS, Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Quezada, Noemí (1996). *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, Plaza y Valdéz- UNAM.
- Quiroz, Malca Haydée (2002). *El carnaval en México, abanico de culturas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ramos Mora, Juan Carlos (1995). "La cultura de la Malinche", en *Dos regiones nahuas de México*, compilado por Osvaldo Romero Melgarejo y Raúl Jiménez Guillén. Centro Universitario de Estudios para la Familia-UAT,
- Ricard, Robert (1995). *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las ordenes mendicantes de la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica.
- Sahagún, Fray Bernardino de (1975). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, D.F.

Figura 7. Participantes del Carnaval de Papalotla

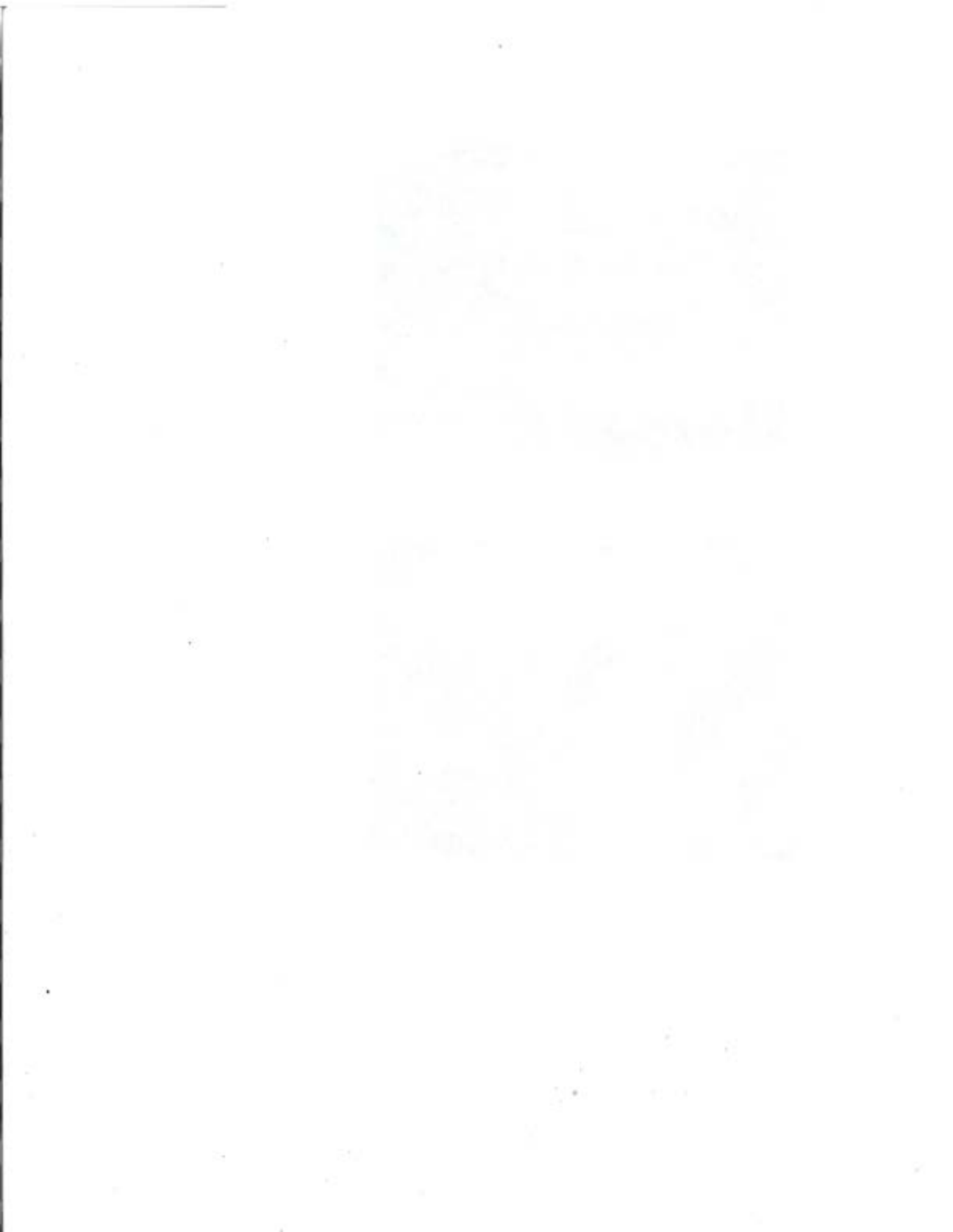


Fuente: fotografía del autor.

Figura 8. Charro del Carnaval de Papalotla



Fuente: fotografía del autor.



Cultura y poder. El sistema de cargos, su vigencia en las comunidades nahuas tlaxcaltecas

Oswaldo A. Romero Melgarejo¹

Introducción

En las décadas de 1970 a 1990, las comunidades campesinas de origen nahua, establecidas alrededor de las faldas del volcán la Malinche, Tlaxcala, se entraron, primeramente, en un acelerado proceso de industrialización, y, posteriormente, fueron sujetas a la continua modificación de la denominación de sus grupos y estatus político, que como consecuencia impactó los sistemas organizacionales comunitarios con una injerencia abrumadora en la economía de mercado y en una creciente sujeción a las políticas dictadas por el Estado mexicano. Ambos procesos modificaron las formas de organización tradicional de estas comunidades, y además situaron a los campesinos indígenas en complejos escenarios sociales, políticos y económicos con la región, los suburbios del país y hasta con el extranjero. Pese a ello, en las actuales comunidades del volcán la Malinche, persiste un rasgo cultural, el llamado sistema de cargos o jerarquía cívico-religiosa. Este elemento del poder indígena, es el instrumento constituyente de los sistemas organizacionales comunitarios en la región.

El planteamiento inicial concibe que el sistema de cargos configura un sistema de poder comunitario, ajustado a esquemas organizacionales político-religiosos

¹ Profesor-Investigador de Tiempo Completo del CIISDER-MAR/UAT.

que posibilitan la participación, el control, reproducción, y conservación de ciertas formas locales; culturales, religiosas y políticas comunitarias, que sustentan el desempeño de cargos bajo la forma tradicional escalafonaria, servicial y sin remuneración, que concede prestigio y poder a sus participantes en el sistema jerárquico. Esta forma de poder local que se ejerce de manera formal o informal, diseña los procesos que han moldeado, en su forma actual, a cada lugar, otorgando a las comunidades la posibilidad de mantener cierto grado de autonomía política evitando el control total externo y la formación de patronazgos por parte del Estado nacional y la Iglesia católica.

Por lo anterior, este trabajo se presenta en dos partes: la primera busca sintetizar las diferentes posiciones teóricas existentes y formuladas en torno al sistema de cargos, una discusión que revela similitudes y antagonismos sobre las configuraciones socioculturales de los pueblos mesoamericanos del siglo XX. La segunda es una aproximación de cómo el sistema de cargos se ajusta a los procesos o agentes de cambio, que originan la redefinición organizacional, e intervienen en la circulación del poder y la cultura en las comunidades y municipios de las faldas del volcán la Malinche. Las descripciones y las reflexiones aluden a la caracterización regional y mayormente Acxotla del Monte, Tlaxcala, donde el sistema de cargos es un rasgo cultural que reproduce prácticas y rituales religiosos, que conllevan el cumplimiento de cargos jerarquizados en el ámbito religioso y civil, permeados por una ideología de persuasión colectiva. Tal instrumento de poder político surge cuando los cargueros de mayor prestigio y poder, lo utilizan como mecanismo de control de los recursos estratégicos: naturales, financieros, comunitarios, simbólicos y humanos, que se amoldan a los intereses de los detentadores. Dicha práctica de poder comunitario es compartida y disputada, en la medida que entran en pugna por mayores espacios de poder con los actores del poder formal (los representantes de instituciones del Estado) e informal (líderes locales, grupos faccionales). Interesa mostrar más que su estructura, cómo el sistema de cargos interviene ampliamente en la vida social comunitaria, en el reconocimiento de sus autoridades tradicionales y el fomento de acciones públicas a través de la Asamblea y los variados comités, que ponen en evidencia las determinaciones del poder local.

1. El sistema de cargos, un planteamiento teórico en el debate antropológico

En la tercera década del siglo XX en la disciplina antropológica emergió una discusión teórica en torno al sistema de cargos o jerarquía cívico-religiosa; tal empresa fue emprendida por Sol Tax, Frank Cancian, entre otros. El centro de sus discusiones e investigaciones se delimitó en el área de comunidades y regiones de Mesoamérica con la intención de hallar su estructura y función constituyente. En los siguientes años surgieron más modelos de antropólogos como Fernando Cámara Barbachano (1952), hasta Lief Korsbaek (1992), cuyos aportes convinieron en el replanteamiento teórico de que las investigaciones recientes arrojaban datos que

ampliaban el horizonte comprensivo o bien ponían en duda la veta de supuestos iniciales; el traslado analítico caminó más allá de concebir al sistema de cargos como esencial en la organización y dinámica de los sistemas políticos comunitarios, y fue asociado a otros aspectos como la historicidad, los procesos, el ejercicio del poder y la configuración cultural.

Las investigaciones sobre las jerarquías cívico-religiosas son abundantes, por lo que, es necesario ubicar las diversas interpretaciones socioculturales que existen para comprender el desarrollo de la discusión actual. Lo que a continuación se presenta es una síntesis que reúne símiles interpretaciones teóricas más que cronológicas, y que son agrupadas en 8 modelos: 1) nivelamiento, 2) estratificación, 3) redistribución, 4) impactos externos, 5) modernización, 6) modernización y secularización, 7) histórico, y 8) las investigaciones en Tlaxcala. Cada uno acotado al objetivo que persigue este trabajo, que es la clarificación del sistema de cargos en sus procesos sociales, económicos y políticos y su articulación con aspectos del poder y la cultura comunitaria y regional.

1.1 Nivelamiento

Con Sol Tax se inicia la discusión sobre la idea de que el sistema de cargos permite nivelamiento de la riqueza por la imposición de los gastos más elevados a los hombres ricos, lo que permite que se igualen las diferencias entre las familias de la comunidad (Dow, 1974: 18). Para Tax e Hinshaw, la motivación que mejora la posición económica del carguero, es facilitada progresivamente a través de la jerarquía y la participación de los indígenas; la relación es con el tamaño de la comunidad y el número de cofradías que mantienen una influencia en las proporciones de los grupos domésticos que son llamados a ocupar altas posiciones (1969: 89). Hacen notar que la jerarquía debilita su integración por el impacto externo producido por los faccionalismos políticos y religiosos protestantes que prohíben la aportación y participación en la jerarquía (Ibid.).

Fernando Cámara Barbachano contribuye al desarrollo ulterior de este modelo al proponer su hipótesis de las comunidades mesoamericanas clasificadas por su organización política y religiosa, como dos tipos ideales que llama: organización centrípeta y organización centrífuga. En las comunidades organizadas centrípetamente, la estructura y su símbolo están orientados hacia la conservación de un orden sociocultural establecido; este orden es tradicional, homogéneo, colectivo, bien integrado y obligatorio. En él, de acuerdo con la teoría, el bienestar de la comunidad tiende a ser puesto antes que el individual. El otro tipo de comunidad presentado por Cámara constituye la organización centrífuga, que cuenta con una estructura y un simbolismo, que no está orientada hacia algunos órdenes de prácticas y creencias tradicionales; es cambiante, heterogéneo, débilmente integrado y voluntario. En él, teóricamente, el bienestar de lo individual, o de un grupo específico, está antes que el de la comunidad (Romero, 2002: 25-26). En las comunida-

des con este tipo de organización, las menciones emocionales y utilitarias de sus miembros son variables; el estímulo cultural tiende a ser selectivo y modificado el término de beneficio: primero lo individual, segundo su círculo familiar, y tercero, el pueblo como la villa, la comunidad local o cabecera. El tercer nivel, que es considerado como una unidad social y cultural, puede mostrar algunos cambios (Cámara, 1952: 143).

También Pedro Carrasco se inclina por el supuesto de que la jerarquía funciona para nivelar las diferencias económicas comunitarias (Cancian, 1989: 31; Carrasco, 1990: 311). Según el principio de la igualdad comunitaria que subyace en los planteamientos de Pedro Carrasco (1976: 165), se considera que uno de los aspectos básicos de las comunidades campesinas de Mesoamérica es la jerarquía cívico-religiosa que combina la mayoría de los cargos civiles y ceremoniales del pueblo en un escalafón de cargos anuales. Él dice que la mayoría de los hombres de la comunidad participan del sistema cívico-religioso y todos tienen oportunidad de subir, cargo por cargo, hasta alcanzar los puestos más elevados; ya que el sistema está estrechamente vinculado con todos los aspectos fundamentales de la estructura social de la comunidad.

En la investigación de Eric R. Wolf (1981) también se señala la jerarquía como niveladora de la riqueza en la comunidad. Su trabajo sobre las comunidades corporativas cerradas, se utiliza para equiparar las jerarquías cívico-religiosas, al grado de que entre 1940 y 1960, la jerarquía fue sistematizada y analizada como una institución formal y un cuerpo esencial característico de la comunidad corporativa cerrada (Chance y Taylor, 1987: 2). En el enfoque de Wolf, la jerarquía no sólo forma parte de las comunidades de Mesoamérica, sino que permite una economía de prestigio que reproducen los campesinos. Para Wolf el sistema de cargos es un mecanismo de defensa y protección de la comunidad ante la intrusión y explotación del exterior. También le atribuyen el efecto de nivelador de la riqueza privada y constituye el canal más aceptable para distintas formas de desempeño personal, la participación generalizada evita monopolizar el poder en un individuo o grupo; con lo que se desalienta la aparición de distinciones de clase y se conserva el *status quo* de la comunidad (Romero, 2002: 28).

Este mismo modelo de investigación también es adoptado por Danièle Dehouve (1976: 95- 231), que considera que el sistema de cargos permite la clasificación de todo los hombres de la comunidad que representan una unidad de producción dentro de una misma escala jerárquica de prestigio. El sistema contribuye a la nivelación económica o, en algunos casos en que no llega a destruir el excedente de bienes acumulados por algunos, a reconocer y traducir en términos de prestigio una posición económica privilegiada. El sistema alcanza a absorber o asimilar las diferencias económicas entre los campesinos porque éstas no implican la práctica del intercambio capitalista, ni lazos privilegiados con comerciantes mestizos (Dehouve, 1976: 300).

1.2 Estratificación

En cambio, la discusión medular del modelo de estratificación considera que las diferencias sociales en una comunidad resultan de la acción de la jerarquía. Tales aportaciones aparecen en las reflexiones de Frank Cancian, que considera que a través del sistema se "estipula[n] las normas según las cuales un hombre puede elevar su imagen pública y, de este modo ayuda inducir al mínimo la innovación y competencia que son potencialmente separatistas o disgregadores" (1989: 171). El análisis funcionalista de Cancian considera esencial el sistema de cargos para la dinámica y sobrevivencia de la comunidad, contrariamente con el fin del sistema se disolverían los mecanismos que cohesionan la comunidad indígena.

En los sistemas comunitarios la estratificación consiste en la búsqueda del prestigio que los indígenas persiguen al participar en el sistema de cargos, a través del préstamo personal de servicios gratuitos a la comunidad; son quienes, por el gasto de dinero realizado, obtienen prestigio. El prestigio que logran los cargueros está relacionado con la cantidad de dinero que han gastado, la consecución de un estatus diferencial es una ruta a la que todos pueden acceder (Cancian, 1980: 317, 318 y 322-323).

Sobre esta misma propuesta de estratificación, Waldemar R. Smith (1981: 36) refiere que la idea central de Cancian concibe que el sistema de cargos alienta una especie de aislamiento social y resistencia al cambio, pues desde el interior se busca conservar la interacción característicamente india de la comunidad. Dicho de otro modo, el sistema de cargos proporciona un aislamiento y resistencia comunitaria contra las presiones del ambiente que incitan al cambio (Cancian, 1989: 173).

1.3 Redistribución

En el modelo de la redistribución se reconoce que la riqueza que se gasta para reproducir la jerarquía cívico-religiosa, sirve para mantener el sistema de reciprocidad, bajo el mecanismo de intercambio redistribuido. Según James Greenberg (1987: 23), tanto Fernando Cámara como Eric Wolf mencionan los aspectos redistributivos del complejo de fiestas, pero su atención enfatiza el aspecto histórico de la jerarquía, como instrumento de producción colonial, y que no es un sistema indígena de intercambio redistributivo. En cambio la alusión de Pedro Carrasco (1961: 489-490; 1976: 173-174) destacó los orígenes del sistema de cargos, en los antecedentes prehispánicos donde contaba como una forma de escalafón y un sistema de patrocinio individual con una función pública, y que la acumulación y redistribución de bienes no sólo se daban entre las altas esferas de la sociedad prehispánica, sino que alcanzaban también a los productores plebeyos.

En esta línea de discusión también se ubica Gonzalo Aguirre Beltrán, quien considera que la función redistributiva actúa como un mecanismo nivelador al canalizar el uso de los excedentes conforme a patrones de orientación socialmente

controlados; obliga a las familias a consumir sus recursos y sus ingresos en actos ceremoniales que beneficiaran la colectividad y al hacerlo, alejan la posibilidad que una familia puede acumular (dinero o propiedades) con fines de formación de capital. La riqueza, si se hereda o se adquiere, debe transformarse en prestigio por medio de la redistribución. De modo que "la función redistributiva, que ordena las reciprocidades, es una función integradora de la comunidad" (Aguirre, 1966: 554-555).

En la misma detección de la redistribución, la investigación de James W. Dow (1974:45), considera que la destrucción de subsistencias excedentes en las ceremonias religiosas se acomoda a una economía indígena, porque evita los mercados y fluctuaciones de precios de la economía nacional, y que los mestizos al dominar los mercados obtienen utilidades en las transacciones comerciales. La economía indígena, sostiene el autor, es más sana si se tiene como medio de evitar los mercados cuando no son necesarios y distribuir su producción de otra manera. Para Dow (1974: 262), las corporaciones religiosas están adaptadas a dos ambientes: el ambiente natural creado por el sistema ecológico de plantas y animales, y el ambiente socioeconómico creado por las instituciones de la economía de mercado dominado por los mestizos. Así, las instituciones religiosas regulan el consumo de bienes materiales, y el sistema de fiestas funciona como adaptador ecológico que obliga a los indígenas a consumir alimentos de alto valor nutritivo (Dow, 1974: 254).

También Palerm sostiene que los sistemas de cargos nivelan económicamente a los miembros de las comunidades campesinas. Palerm (1993: 321), expone que una economía de prestigio conlleva un proceso de acumulación individual (familiar), cuyo propósito principal es asegurar el movimiento de una persona (y de su familia) en escala de estatus de la comunidad. La finalidad de la acumulación no es, entonces, el consumo individual (que se traducirá en elevación del nivel de vida) ni en la inversión (que se traducirá en aumento de riqueza), puesto que la acumulación se destina al consumo colectivo por medio de fiestas y celebraciones ritualizadas; cumplir los cargos socialmente tienen carácter obligatorio.

1.4 Impactos externos

En la posición de los impactos externos se analizan las influencias y la modificación que causan los actores externos a la jerarquía, como la historia económica y la economía política regional que son factores que intervienen en cada proceso de transformación. La exposición de Robert Wasserstrom (1989: 287) considera que el sistema de cargos en una comunidad tiene una dinámica y una conexión íntima con los cambios económicos y la historia de una región; este rasgo cultural se identifica en el periodo de la Colonia y funciona como mecanismo de resistencia ante los diversos procesos de dominación y transculturación, que experimentan las comunidades por parte del Estado y la sociedad mayor. Es decir, para Wasserstrom (1978: 209; 1989: 287), la persistencia del sistema de cargos se debe a que el

rito religioso corporativo es capaz de solventar los embates externos derivados de los cambios sociales y económicos que ocurren en cada región. El reconocimiento es que las comunidades indígenas utilizan y conservan el sistema de cargos como un mecanismo de resistencia que evita la sujeción total al sistema mayor. Según Robert Wassertrom (1989: 14), las comunidades indígenas y rurales "se las han arreglado para preservar un sentido independiente de su propio destino, rebelándose en forma ocasional contra sus gobernantes, y con más frecuencia por medio del mecanismo menos vulnerable del ritual religioso corporativo".

Por su parte, Evon Z. Vogt (1988: 271-272), ofrece su percepción del sistema de cargos sobre la transformación comunitaria causada por los agentes externos, y por ende impactando sus aspectos organizacionales y su cultura. Asimismo, considera que, cuando menos, hay cuatro factores que ayudan a explicar el cambio de los patrones rituales: 1) como premisa puede afirmarse que ninguna cultura es estática, por antigua o aislada que sea (algunos detalles rituales parecen ir diferenciados de una base histórica común); 2) por la influencia histórica y contemporánea de la iglesia católica; 3) por la intrusión del mundo mestizo en aspectos no rituales de la vida; y 4) la última fuente de cambio es el gran número de vías de comunicación entre los pueblos indígenas y el mundo exterior, que se traduce en cambios, radios, escuelas y clínicas.

Una posición más es la que sostiene que el sistema de cargos sirve como mecanismo que ayuda a la conservación de un sistema de reciprocidades y de la nivelación de la riqueza en las organizaciones comunitarias. Tal ofrecimiento teórico es propuesto por James B. Greenberg (s/f: 43), quien agrega que las comunidades indígenas han retenido una cosmología e ideología igualitaria, construida sobre principios de reciprocidad y redistribución. Estos principios hallan sustento en las relaciones sociales y rituales comunitarias, que aplican una vinculación estrecha entre parentesco y los cargos de la jerarquía cívico-religiosa, pues, por ejemplo, las bodas entre familias ligan a toda la comunidad; estas alianzas logran cierta distribución de la riqueza y refuerzan las creencias y prácticas colectivas. El sistema de obligaciones recíprocas tiende a ser convertido en la dialéctica de la comunidad indígena con la metrópoli capitalista, en el individualismo y en una escala vertical de formas clasistas, basadas en el intercambio desequilibrado. Según James B. Greenber (s/f: 274), el sistema de cargos tienen una estructura de cargos rotativos que favorece la constitución de un poder ejercido formal e informalmente, que ayuda a la comunidad a mantener un cierto grado de autonomía política en sus asuntos internos, evitando ceder el control total del gobierno local a autoridades externas (que representan al Estado) o patronazgos. Él afirma, además, que el sistema de cargos y el ciclo de la fiesta tienen funciones políticas y económicas que, en diversos grados, pueden servir para nivelar las variadas presiones selectivas que inevitablemente actúan sobre las familias campesinas.

Los fundamentos de Waldemar R. Smith también proponen que los determinantes externos constituyen las formas organizativas de los campesinos indíge-

nas de Latinoamérica, quienes organizan su vida ritual sobre los principios de la mayordomía o patrocinio (Smith, 1981), donde el sistema de cargos o fiestas es un mecanismo de adaptación que ofrece a la gente sentimientos de identidad disciplina social y sensación de seguridad espiritual (Smith, 1981: 194). Smith entra en el campo de especulación filosófica debido a que plantea que el sistema de cargos desaparecerá cuando sea una carga económica, puesto que no la comprueba empíricamente (Romero, 2002: 41).

En las investigaciones de Nutini e Isaac (1989: 431-442), también infieren datos sobre el cambio en la estructura y la pérdida del poder que sufre la jerarquía cívico-religiosa a partir de los impactos externos. El modelo que refieren es etnocultural, cuyos factores identificados son los procesos de modernización y de secularización. Esto es, que las comunidades indias están en un proceso que las lleva cada vez más al extremo mestizo y, por lo tanto, la jerarquía dejará de ejercer el poder en la comunidad para ubicarse en la esfera civil. Los autores tienen una inconsistencia teórica puesto que empíricamente no demuestran cómo ocurre la pérdida total del sistema de cargos en la región del volcán la Malinche, Tlaxcala.

Chance y Taylor (1987: 37), al referirse a los supuestos de Greenber replantean la función que cumple el sistema de fiestas, como un eje articulador de la comunidad para redistribuir la riqueza acumulada de los indígenas. Dichos análisis deliberan una interpretación que anticipa la extinción de los sistemas de cargos en Mesoamérica, cuando afirma que ocurrirá en la medida que queden expuestos a las relaciones capitalistas, y quizá los autores no dejan reflexionar sobre cómo ciertas comunidades, al apropiarse de riqueza, han fortalecido aún más el patrocinio de los cargos (Romero: 2002: 44).

1.5 Modernización

En el modelo de la modernización se muestra que el sistema de cargos no es exclusivo de sociedades indígenas, más bien inaugura la proposición de cómo ciertas formas de instituciones tradicionales pueden hallarse en la dinámica propia de las sociedades capitalistas. Bajo este esquema el sistema de cargos es concebido como una institución todavía vigente en ciertas sociedades urbanas e industriales, y que sus formas actuales son una consecuencia de las transformaciones internas y externas. Tal posición corresponde a Bonfil Batalla (1988: 7), quien investiga Cholula, Puebla, en el valle poblano-tlaxcalteca, una provincia incorporada al trabajo industrial y envuelta en la dinámica de la economía capitalista, la cual sostiene variados vínculos con las formas modernas de la cultura urbana, pese a esta caracterización logra mantener sus modos de vida tradicional, que están arraigados en la historia milenaria de la ciudad. Considera que a través de los cargos se ejercita el poder político, pues existen casos en los que una persona es principal en un cargo religioso y actúa como líder político, no sólo de su partido, sino dentro de las instituciones propiamente políticas de Cholula. Si bien la mayoría de los principales no

tiene actividad política identificable sí puede influir en ciertos aspectos públicos de su barrio, esto no necesariamente ubica el escalafón como una vía de acceso político (Bonfil, 1988: 247).

En efecto, la persistencia de los modos organizacionales tradicionales se liga con un ambiente rural en la vida cotidiana de los barrios citadinos, donde aún pervive un trasfondo de sociedad agraria con sus estructuras medulares que las actividades y las influencias urbanas no han eliminado, dejándolas presentes en virtud de las contradicciones contenidas en el proceso de desarrollo. Pues aunque casi la totalidad de la población se ha incorporado en actividades económicas mejor remuneradas, no se ha dejado de participar en los gastos ceremoniales, al contrario tiende a fortalecerlos, lo cual indica que los factores modernizadores contribuyen a la conservación de los aspectos tradicionales. Sostiene Guillermo Bonfil Batalla (1988: 243) que la profundidad étnica en una sociedad, se sustenta de la predominancia colectiva y los esquemas de jerarquización, donde el principio del sistema tradicional de cargos es capaz de estructurar una unidad social, estableciendo diferencias, divisiones sociales internas en un conglomerado, que en muchos aspectos es homogéneo y organizado, cuya red de relaciones atraviesa jerarquías que definen al grupo y refuerzan su cohesión interna. Acepta que "el sistema de cargos no es un rasgo aislado, y una condición central de su persistencia, es precisamente que no ocurre en forma particular sino como parte de una forma de vida que es, en este caso, la unidad que persiste" (Bonfil, 1988: 286) todavía en el México rural y urbano contemporáneo.

1.6 Modernización y secularización

El modelo de modernización y secularización considera al sistema de cargos como parte de un amplio proceso de transformación, donde las comunidades al sufrir modificaciones provocan cambios en la jerarquía cívico-religiosa. Hugo G. Nutini y Barry L. Isaac (1989: 34), se identifican en esta propuesta, que plantea que en la cultura tradicional nahua, el sistema de cargos de las comunidades de la región del volcán la Malinche, del estado de Tlaxcala, se constituye por estructuras tradicionales o escalafón socio-religioso, cuyas funciones determinan mecanismos de control social, político y religioso en la convivencia comunitaria. De tal suerte que la jerarquía de cargos conforma una modalidad de gobierno local, relativamente independiente de la organización municipal moderna (Nutini e Isaac, 1989: 325). Su proposición ubica al sistema de cargos en un continuo etnocultural, donde las comunidades de Tlaxcala están en constantes procesos de transición hacia el extremo mestizo del continuo, o propiamente de la cultura nacional. Los procesos son de modernización y de secularización; el primero considera los cambios de la cultura material producidos 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 an-

tes desempeñaba el ayuntamiento eclesiástico y donde ocurre una influencia creciente de elementos sociales, económicos y religiosos de origen urbano mestizo (Ibid.: 431-442).

Para Nutini e Isaac (Loc. cit.), el hecho de que una comunidad tenga mayor participación política o dinamismo con la política nacional, no implica que se genere una desintegración del núcleo central que le da cohesión, lo que ocurre más bien es cierto déficit del control de los principales. Es decir, que esto conduce a un momento del proceso de secularización, pero los otros elementos del núcleo de integración (el sistema de mayordomías y el ayuntamiento religioso) pueden perdurar por mucho tiempo y seguir funcionando efectivamente como el núcleo central de la actividad y acción comunal. Desde la óptica de Nutini e Isaac (Ibid.: 328) el proceso de secularización concluye en el instante en que la organización religiosa pierde importancia en la vida comunal, es decir, ha dejado de ser el elemento referencial de la integración tradicional, ello sucede cuando una comunidad se ha integrado completamente a la vida nacional (Romero, 2002: 55).

1.7 Histórico

En la consideración histórica se persigue el origen del sistema de cargos, encontrándose autores que ubican esta institución comunitaria en el período Colonial o en el siglo XIX, esto es, les atribuyen orígenes prehispánicos y españoles. En la perspectiva de Pedro Carrasco (1990: 324), la jerarquía deviene de un proceso donde se encuentran antecedentes e instituciones prehispánicas y españolas fusionadas; en su formación destacan condiciones de la sociedad colonial. Por su parte, Gonzalo Aguirre Beltrán (1952; 1991: 50), pone atención en del desarrollo histórico de las formas de gobierno indígena, y especifica que, durante la dominación española, éstos se conformaron no sólo por elementos de procedencia hispánica o aborígen exclusiva, sino que son producto de la aculturación, es decir, reinterpretaciones de patrones indígenas situados en el marco de patrones españoles. En la similitud de ideas Waldemar Smith (1981: 21; cita a Harris, 1964: 24-30) sostiene que el sistema de fiestas guarda correspondencia con el poder que alentaba la conservación local, si bien la base de la organización social india fue políticamente útil a la sociedad española porque daba a los indios satisfacciones de índole personal, el origen de creencias religiosas fortalecía una competitividad social interna no dañina. Justamente creaba líderes, intereses y organizaciones estrictamente locales, y hacia que los pueblos se replegaran sobre sí mismos en vez de expandirse y relacionarse con otros.

Por otra parte, la revisión de John K. Chance y William B. Taylor (1987: 17), apuntala argumentos históricos sobre la configuración del sistema de cargos, su discusión la fundan sobre el proceso colonizador que experimentaron las comunidades indígenas. Así, ellos arguyen que, a finales del siglo XVI, se desarrolló una jerarquía de cargos civiles ajustada a la legislación colonial, la cual, originalmente, no funcionaba en combinación con el o los cargos religiosos de las primeras cofradías. Más

bien se trataba, esencialmente, de una jerarquía civil con una serie de restricciones para acceder a los cargos, y no de una escala de cargos civiles y religiosos. Asimismo, puntualizan que el patronazgo individual de las fiestas era una excepción y no la regla en tiempos de la Colonia. En los casos en los que se dio, no era un vestigio de la era prehispánica, sino una reacción y una adaptación a un conjunto complejo de circunstancias políticas y económicas coloniales. John K. Chance y William B. Taylor (187: 2), soslayan que la jerarquía civil y las comisiones de las fiestas existen en comunidades indígenas de las tierras altas de la Colonia; pero sostienen que la jerarquía cívico-religiosa es básicamente un producto del periodo posterior a la Independencia del siglo XIX. Jan Russ y Robert Wassertrom (1980: 467), exponen una explicación novedosa, dando cuenta de que el origen del sistema de cargos, esto es la jerarquía, crece a finales del siglo XIX y principios del XX, como una respuesta a patrones regionales de desarrollo económico y cambio demográfico.

En el área del volcán la Malinche, Hugo Nutini y Betty Bell (1989: 312), identifican que las jerarquías actuales son el resultado de una larga evolución sincrética que se remonta a los primeros años de la conquista. Durante esos años y hasta la segunda mitad del siglo XVII, fue la fecha en que las jerarquías habían terminado un ciclo sincrético y adquirido su forma actual (Romero: 2002: 57).

1.8 Investigaciones en Tlaxcala

Ahora bien, como resultado de esta misma discusión, se ha insistido en una búsqueda de los elementos constituyentes del modelo del sistema de cargos en las comunidades de la región del volcán la Malinche, Tlaxcala. En este orden se plantea la posición de Ricardo Falla (1969: 925-927), quien investiga la población de San Dionisio Yahuquemehcan, en el estado de Tlaxcala. El autor plantea con este caso que el sistema de cargos se fundamenta en el aspecto organizacional comunitario que es rotativo entre sus barrios, el elemento más sobresaliente, es la rotación, aún más que la jerarquía. Aunque menciona que "para que todos los barrios participaran de ese prestigio y esa responsabilidad, los cargos rotaban de barrio en barrio (Falla: 1969: 27). También indica que la alianza política que existe actualmente entre los pueblos de San Dionisio es rotativa "el presidente municipal es elegido en turno una vez de un pueblo, el periodo siguiente de otro, en rotación" (1969: 925-927). A este acuerdo extraoficial se le llama *rol*. Se puede inferir, por lo tanto, que tal sistema era potencialmente rotativo en la comunidad de San Dionisio (1969: 927-928), pero ha entrado en un proceso que va modificando la eficacia rotativa.

Por su parte, María Eugenia Peñalva García al investigar la comunidad de Santa Cruz, Tlaxcala habla precisamente de grandes cambios que ocurrieron en el sistema de cargos de este lugar: enuncia los de orden social, como "la desaparición de las mayordomías y de los fiscales de 1969" (1991: 113). Actualmente, existe un sistema de cargos conformado por mayordomías pero que fueron organizadas por el sacerdote en la cabecera municipal y donde participan activamente los barrios

como miembros; éstos llegan a la fiesta anual donde son nombrados a cargo de los santos, y a su vez buscan su grupo de ayudantes entre su barrio (Romero, 2002: 60).

Una posición más que alude a la región ya citada, es la de Hugo G. Nuttini y Barry L. Isaac (1989: 326), pioneros en los estudios de las comunidades nahuas del volcán la Malinche, quienes plantean, entre otros aspectos, el escalafón, la conservación de la organización comunitaria, el poder jerárquico y gerontocrático, como elementos propios del sistema de cargos. Lo que sostienen es que, en un número considerable de comunidades tlaxcaltecas, se preservan aún estructuras tradicionales o escalafón socioreligioso que funcionan como mecanismos de control social, político y religioso, considerados como una forma de gobierno, relativamente independiente de la organización municipal moderna. Para Nuttini e Isaac (1989: 326), el escalafón socioreligioso es una forma de integración política, donde los hombres de la comunidad tienen el derecho de participar. Se inicia con cargos menores y se puede llegar hasta los de más alta importancia. Los hombres que llegan al nivel más alto del escalafón, y que tuvieron un desempeño alternativo de cargos civiles y religiosos, reciben el título de principales, *tiaxcas* o *tatas*, y son los que conservan la función del poder político y religioso, y que todavía son representativos en las comunidades de Ixcotla, Tetlanohcan, Cuahuixmatlac, no así en Contla donde han desaparecido por completo (Nuttini e Isaac 1989: 326-328). En estos sistemas las autoridades municipales se transforman en una pantalla del poder político y decisiones de los principales, o también pueden estar integrados a la forma misma que toma el funcionamiento de tales poderes y actúan como los voceros de la red de los principales. Pues es evidente que esta forma tradicional de los poderes locales, también resulta un mecanismo de control social, religioso y político, puesto que tiende a limitar la participación total de la gente y, al mismo tiempo, actúa como un mecanismo de aislamiento que impide la integración política regional.

La tesis que defienden Nuttini e Isaac (1989: 327), refiere que es el tradicionalismo del núcleo cultural alrededor del cual gira la vida comunal, lo que ha permitido, en muchas comunidades, mantener su identidad étnica, autonomía e independencia religiosa y política, a veces resistiéndose a la presencia de fuertes presiones externas. Los autores anotan que, mientras una comunidad se mantenga tradicional, el factor económico interno no juega un papel importante en el mantenimiento del núcleo central. No obstante, si se introduce un factor económico externo, como la migración laboral a mediana o gran escala, nuevas fuentes de producción local y la inserción creciente al entorno regional, suscita riesgo de cambio. A mayor ingreso económico el grupo doméstico promedio visualiza una clara alternativa, lo primero que comienza a cambiar es la estructura del núcleo central, en su función de mecanismo de integración política, se subvierte y, por lo tanto, se reestructura. Los supuestos de Nuttini e Isaac (1989: 327-328), enfatizan que la poca participación política de muchos municipios y comunidades –independiente del parentesco, la

religión y otros controles tradicionales— es consecuencia de la poca o ninguna entrada económica en la forma de impuestos. Lo anterior indica que la posibilidad de la ganancia económica es algo que, muchas veces, motiva la participación política, *per se*. Sin embargo, los autores también argumentan que no quiere decir que con mayor participación política se desintegre el núcleo central que da cohesión a la comunidad, sino lo que está en mayor juego y disputa es el control por parte de los principales.

Un planteamiento posterior, que debate las ideas de Nuttini e Isaac, corresponde a Robichaux, representativo sucesor en la indagación antropológica en la región del volcán la Malinche. En sus casi 30 años de profunda investigación, los hallazgos empíricos logrados en la comunidad de Acxotla del Monte, el municipio de Tepeyanco y otros de esta región de origen nahua, lo llevan a inferir que el sistema de cargos en esta área ha tenido modificaciones en su operación cuando menos en los últimos quince años. Los impactos redundan en la recomposición organizacional, la injerencia da entrada a la participación política partidista, la adopción de otras religiones diferentes al catolicismo, la asimilación de ciertas prácticas y consumos alimenticios durante los rituales y festividades, además de que se ha hecho flexible el mecanismo que controlaba la participación (Robichaux, 1985: 169). Pese a ello, debe advertirse que el sistema de cargos que dinamiza y sostiene la integración comunitaria, ha mantenido su estructura básica. Asimismo, dice, que muchas de estas modificaciones que vienen sucediendo en los sistemas comunitarios, como la flexibilidad normativa a los esquemas de participación, se han tomado como medida para aligerar la carga económica de los cargueros. David Robichaux en sus investigaciones en Santa María Acxotla del Monte, entre 1974 y 1976, refiere al sistema de cargos como una institución comunitaria, pues la función más importante del sistema de cargos es el sentido de identidad con la célula que es la comunidad (Robichaux, 1985: 271). El funcionamiento del modelo investigado por Robichaux (1985: 164) soslaya que los hombres rinden servicio a la comunidad, con desempeño de funciones de tipo ritual asociadas a los santos. En él existe un cuerpo de fiscales o "envaraltados": el fiscal o fiscal primero, el teniente o fiscal segundo, el mayor o fiscal tercero y el escribano. A decir de David Robichaux en 1976, el sistema de cargos en Acxotla del Monte modificó su operación, pero mantuvo su estructura básica, tales ajustes llevaron a la creación de nuevos cargos como el encargado de pagar los gastos de la música el día de la festividad patronal, eliminación de música en fiestas menores, excepto en las grandes; se suprimió el compartir la comida ritual para toda la población en la celebración de la mayordomía y se destinaron recursos para obras materiales en el templo católico como la instalación de los sistemas de energía eléctrica, agua potable y su mantenimiento (Robichaux, 1985: 169).

Otras investigaciones sobre sistemas de cargos constituyen las tesis de Jesús Quirós y Quirós (1977) y el trabajo de Garry E. Chick (1977: XII y XIII). Quirós analiza el impacto modernizador que resulta de los migrantes y las personas que se rela-

cionan con el exterior en San Pedro Tlalcuapan, Tlaxcala, también cómo la modernización ha llegado a influenciar las relaciones y el comportamiento tradicional de los sujetos en la comunidad, afectándose las instituciones tradicionales como las mayordomías –el ayuntamiento religioso, el compadrazgo y el parentesco– y que ello redundará en la transformación de la realidad social tradicional, que el autor llama nueva realidad secular o económica. Por su parte, el trabajo de Chick (1981: 217), compara un modelo conceptual de la organización del sistema de cargos de San Rafael Tepatlaxco, Tlaxcala, con los patrones de funcionamiento que en realidad ocurren en el poblado. Esta comparación propone una homogeneidad, ya sea cognoscitiva o conductual, menciona que existen algunas medidas de acuerdo en estas áreas y que las diferencias encontradas entre los modelos conceptuales experienciales en el sistema de cargos en el poblado se explican por la conducta y la experiencia real.

En mis investigaciones en la región del volcán la Malinche, Tlaxcala al inicio de la década de 1990, en Acxotla del Monte, Tlaxcala, se identifica que el sistema de cargos constituye, en el interior comunitario, una "estructura de poder", el conjunto sistemático de relaciones por el cual los individuos o grupos manifiestan sus intereses relativos a controlar el ambiente y el ejercicio del poder sobre otros individuos o grupos (Adams, 1973:80). El sistema de cargos no sólo constituye un grupo de individuos que mantienen relaciones en sus prácticas religiosas, sino que través de tales relaciones expresan relaciones de dominio, cuando unos sujetos mandan sobre conjuntos de la población que reproducen las prácticas religiosas tradicionales, y además conforma un rasgo cultural que da sustento a un grupo étnico, pues la jerarquía cívico-religiosa constituye una forma de gobierno indígena que define la pertenencia a un grupo social expresado en un territorio, que los protege de la agresión político-religiosa y de los embates que pueden venir del poder central del estado nacional². Esto indica que la jerarquía cívico-religiosa se expresa políticamente en un espacio acotado; ejemplo de ello lo muestran los municipios tlaxcaltecas de Contla de Juan Cuamatzi, Chiautempan, Santa Cruz Tlaxcala, Teolocholco, Yahuquemecan, entre otros, cuya reproducción cultural va de la manipulación y centralización del poder tradicional en la cabecera del Ayuntamiento donde radican los gerontes (fiscales o principales), "la cofradía", que convida a los barrios

² Como lo plantea Lelf Korsbaek (1992: 15-17) el sistema de cargos puede determinar cuatro puntos: a) que es una institución principal que regula la vida de la comunidad y de sus habitantes, en todos los aspectos; b) define la extensión del mundo al definir la frontera de la comunidad y a sus legítimos habitantes; c) precisa los canales de comunicación entre las diferentes partes del mundo que se pueden usar legítimamente; y d) también define el estado normal, justo y deseable del mundo y, en consecuencia, se opone a cualquier cambio cultural o socio-económico de esta situación. En el universo político del sistema de cargos, Korsbaek (1992: 14) sostiene que éste manifiesta su virtud, en una confianza ilimitada en el carácter democrático del sistema comunitario. Evidentemente, la tesis que fue planteada por Wolf, pero que dista mucho de un sistema democrático occidental.

a la participación del culto a los santos, pero que quedan fuera de la organización pueblos y comunidades que conforman su propia jerarquía, cuentan con un iglesia o capilla propia y organizan aparte su espacio y actividades comunales, a pesar de ser parte del mismo municipio. Ejemplo de este proceso es el que un pueblo se separa del dominio político-religioso de la cabecera municipal es Santa María Acxotla del Monte sobre Teolochoico (Romero, 2002: 75), donde actualmente el sistema de cargos funciona como una forma de poder en la que ciertos individuos controlan la vida religiosa y política comunitaria, y el patrón de la cultura reproduce la manifestación velada del poder a través del despliegue simbólico ritualizado que enajena todo el conjunto de miembros en un proceso socializador en la comunidad.

El sistema de cargos como institución comunitaria en la región del volcán la Malinche, involucra el poder, la cultura y un proceso que llevó a ciertas modificaciones en su funcionamiento actual. Entre otros textos, en *La Malinche. Poder y religión en la región del volcán* (2002) y *La violencia como fenómeno social. Linchamiento en San Miguel Canoa. Explicación e interpretación de la violencia* (2007), he destacado que aún cuando muchos factores de la sociedad capitalista o de los procesos de modernización (industrialización), así como de la injerencia estatal vía partidos políticos, están presentes en las regiones y comunidades étnicas, no han logrado modificar, sustancialmente, las formas de participación comunitaria como los sistemas de cargos, que perviven enraizados en la cultura y el poder, que se reproducen en el conjunto total de la organización social. Los sistemas de cargos forman parte de las formas de poder en su articulación con la cultura local, que están presentes en la vida comunitaria. Tal poder lo ejercen los miembros del grupo indígena a través del uso y apropiación del sistema de cargos, cuya adscripción y dominio político alcanza el territorio de pertenencia, que en unos casos puede ser a escala de la comunidad, y en otros, llega a la magnitud del ámbito municipal, pero no necesariamente al regional. Lo último debido a la resistencia local, en afán de conservar cierta autonomía organizacional, sus prácticas y creencias, el sostenimiento del sistema de cargos que, aún con resquicios, sigue vigente en el entramado del poder local.

Aún cuando desde 1995 algunas comunidades tlaxcaltecas como San Francisco Tetlanohcan, la Magdalena Tlaltelulco (de la región del volcán la Malinche), y ocho más, vieron cristalizado su ascenso a rango de municipio, bajo un proceso de confrontación violenta con el Estado mediante presión y retención de autoridades y edificios públicos (Rodríguez; 2000: 35); los cambios que se dieron no fueron determinantes, pues la sujeción a un sistema de cargos es una realidad contemporánea de estas sociedades con reminiscencias étnicas nahuas. En el caso de la comunidad de Acxotla del Monte, el sistema de cargos todavía juega un papel preponderante en la vida política de los campesinos y tiene un peso en las relaciones económicas, políticas y sociales, a pesar de que transita hacia el cambio por el impacto de las transformaciones regionales.

2. Región, etnicidad, cultura y poder en el volcán

2.1 La región del volcán la Malinche

En mis investigaciones entre las comunidades campesinas nahuas del suroeste del volcán la Malinche, de Tlaxcala: Acxotla del Monte, y la que forma parte de la capital poblana: San Miguel Canoa, identifiqué, como lo mencionan Nutini (1989) y Robichaux (1985), que esta región a pesar de experimentar continuos procesos económicos-políticos y sociales que conllevan a la modernidad, configura una área geográfica, económica, política y étnico-cultural. En efecto, alrededor de esta región viven un conjunto de comunidades y municipios de origen nahua que comparten entre sí una serie de rasgos étnicos y culturales, revelados en sus sistemas organizacionales como el sistema de cargos, entre otros.

La región del volcán la Malinche se ubica en el suroeste del estado de Tlaxcala y formar parte de un área mayor que comprende a grandes rasgos un triángulo formado por los grandes polos urbanos, industriales y mercantiles de Apizaco, Puebla y San Martín Texmelucan, en cuya periferia se localizan comunidades agrícolas que a fines del siglo XX hablaban náhuatl (Nutini e Isaac, 1989: 400-405). Esta macrorregión que alude Nutini *et al.* (1989) es la del valle poblano-tlaxcalteca, cuyos criterios son de regionalización geográfica y consideraciones socioeconómicas, pero, fundamentalmente, aludía a la conformación regional sobre un mosaico sociocultural y étnico-nahua, entre comunidades que compartían un sinnúmero de elementos: organizacionales, tangibles, prácticos e ideológicos. Dichas comunidades se caracterizan por dedicarse a las actividades agrícolas sujetas al régimen de lluvias anuales en tierras con suelos erosionados, no propios para la agricultura, el uso de tecnología simple; en la parte baja del volcán en la planicie, algunos pueblos y ciudades pequeñas cuentan con sistemas de riego para la producción de cultivos. Sobre la conformación étnico-regional da una idea general sobre el establecimiento de comunidades de origen nahua, compartiendo un amplio territorio geográfico y sociocultural, una lengua reconocida ampliamente en el pasado, con similares sistemas organizativos, elementos de pertenencia compartidos y múltiples procesos y relaciones sociales, económicas y políticas. Así, en la ubicación de la región del volcán la Malinche, Nutini *et al.* (1989), distinguió que, entre las comunidades aledañas a este volcán, sin precisar específicamente cuántas y cuáles, pues sólo infería una caracterización de ellas-, prevalecía el aspecto de la contigüidad y ubicación de comunidades a un entorno físico cercano al bosque, preeminencia de actividades socioeconómicas agroforestales, persistencias culturales nahuas como la lengua, la indumentaria, ciertas prácticas, creencias, festividades y rituales

como el tequitlajto³ (Nutini s/f), y configuraciones comunitarias organizacionales sostenidas sobre un sistema de cargos.

En mi caracterización reciente (entre 1995 y 2002) de la región del volcán la Malinche he identificado con datos empíricos, que se integra por un conjunto de comunidades que a pesar de los procesos de industrialización de esta área, en los últimos cincuenta años, todavía practican una agricultura de temporal y unas cuantas han implementado el sistema de riego, principalmente en diferentes altitudes de las laderas occidentales del volcán. De igual manera que éstas, cuentan con instituciones comunales como el sistema de cargos, aunque en ciertos momentos y por diversos factores adoptó modificaciones, políticamente atraviesan todas las formas de organización social y develan las formas del poder existente y la cultura que las fundamenta. Tales manifestaciones de la organización comunal no constituyen únicamente acciones colectivas sin un sostén o acompañamiento ideológico-mítico, o una *imago mundi*, sino que éstas también forman parte del conjunto de aspectos empíricos que acompañan las prácticas sociopolíticas y culturales de cada lugar. Así pues, en el estudio de las características a veces discrepantes y/o convergentes entre las comunidades de la región, establecí una división en tres subregiones. Hallé que en cada una de éstas se observan un conjunto de comunidades determinadas primeramente por el hábitat natural y la contigüidad geográfica, los entornos y sistemas económicos locales, y finalmente las caracterizaciones socioculturales y organizativas, con una nervadura vinculante al sistema de cargos.

La subdivisión regional del volcán la Malinche se integra de la siguiente manera: a) La llanura, su área está comprendida entre las poblaciones de Tepeyanco y Panzacola, siguiendo la carretera 119 que comunica las ciudades de Tlaxcala y Puebla. Una característica de los poblados es que están ubicados uno cerca de otros notándose a la altura de Tepeyanco una hondonada bordeada por unas pequeñas elevaciones montañosas a 2,000 o 3,000 metros sobre el nivel del mar (Romero, 2002: 85). Las poblaciones que componen la llanura son: el Carmen Aztama (municipio de Teolochocho, 2,260 m.s.n.m.); Tepeyanco (municipio de Tepeyanco, 2,220 m.s.n.m.); Santa Inés Zacatelco (municipio de Zacatelco, 2,260 m.s.n.m.); Panzacola (municipio de Papalotla de Xicohténcatl, 2,200 m.s.n.m.); San Francisco Papalotla (municipio de Papalotla de Xicohténcatl, 2,200 m.s.n.m.); y Santo Toribio, Xicohtzinco (municipio de Xicohtzinco, 2,200 m.s.n.m.).

b) El somontano constituye una franja de menor nivel altitudinal que la llamada montaña, ubicada inmediatamente junto a ésta. Se compone de un grupo de pueblos de las laderas bajas del volcán la Malinche, que en su mayoría se dedican

³ Esta denominación refiere a los graniceros, también conocidos en la región como "conjuradores", quienes realizan toda una serie de actividades y rituales para atraer la lluvia.

al cultivo de productos agrícolas. Los pueblos que habitan este medio anillo son: San Pablo del Monte (municipio de San Pablo del Monte, 2,380 m.s.n.m.); San Luis Teolocho (Teolocho, 2,380 m.s.n.m.); San Cosme Mazatecochco (municipio de José María Morelos, 2,345 m.s.n.m.); la Magdalena Tlaltelulco (municipio de Tlaltelulco, 2,300 m.s.n.m.); San Marcos Contla (2,300 m.s.n.m.), Santiago Ayometitla (2,300 m.s.n.m.) y San Miguel Chimalpa (2,300 m.s.n.m.) todos ellos pertenecientes al municipio de Papalotla de Xicoténcatl; San Antonio Acuamanala (municipio de Miguel Hidalgo, 2,300 m.s.n.m.); y de San Miguel Tenancingo (municipio de Tenancingo, 2,280 m.s.n.m.) (Romero, 2002: 89).

c) Y la montaña que está ubicada a las faldas occidentales del volcán la Malinche aproximadamente a 4,461 m.s.n.m. Las poblaciones localizadas en el intermedio montañoso del volcán son: San Isidro Buensuceso (municipio de San Pablo del Monte, 2,680 m.s.n.m.); San Miguel Canoa (municipio del estado de Puebla (2,500 msnm); San Francisco Tetlanohcan (municipio de Tetlanohcan, 2,500 m.s.n.m.); San Pedro Tlalcuapan (2,480 m.s.n.m.); y San Pedro Muñoztla (2,400 m.s.n.m.) pertenecientes al municipio de Chiautempan; y Santa María Acxotla (municipio de Teolocho, 2,400 m.s.n.m.) (Romero: 2002: 93).

El territorio y la población del conjunto de comunidades que integran estas subregiones conforman una matriz étnica-nahua, impactada históricamente por los procesos económicos capitalistas y redefinidas, organizacionalmente, por determinaciones políticas y cambiantes del Estado-mexicano en sus tres niveles de representación: municipal, estatal y nacional; esto último con efecto de impacto a la convivencia y formas de vida en las comunidades, como lo veremos a continuación. Pese a los factores de cambio, se observa que estas comunidades mantienen cierta autonomía política con la región y el Estado nacional, pues pervive la organización comunitaria, el sistema de las mayordomías creadas en el pasado, se han transformado en jerarquías cívico-religiosas, actualmente vigentes en las comunidades campesino-obreras de la montaña, el somontano y la llanura de la región del volcán la Malinche. Sin duda estas comunidades conservan rasgos culturales y lingüísticos como parte de sus diacríticos que los identifican, pero mi planteamiento al respecto es que la jerarquía y el sistema de cargos actual de cada comunidad constituye un rasgo identificador y preponderante, que pone a la luz los aditamentos de la cultura y los móviles efectivos que articulan el poder, como en el caso de Acxotla del Monte integrada a las comunidades de región de la montaña; es la sujeción participativa en el desempeño de cargos civiles y religiosos que conllevan al control individual o de grupo de los recursos naturales, estratégicos y simbólicos, además de la persuasión colectiva a través de la Asamblea para diversas encomiendas comunitarias. A través de dicho sistema se expresa cierta autonomía política, construcciones culturales y simbólicas y, sobre todo, pertenencia a una comunidad étnica (Romero, 2002: 10).

En la retrospectiva a los rasgos étnico-culturales que enunciaba Nutini et al. (1989) en sus etnografías de la región del volcán la Malinche, particularmente

de las comunidades de la montaña, he descrito que algunos han caído en desuso, como la vestimenta y la lengua, por lo que resulta más idóneo analizar la conformación étnica sobre la estructura organizacional, pues entre las comunidades de esta región subyacen identificadores comunitarios, esto es el sistema de cargos. Dicha institución funciona sobre la base de una jerarquía cívico-religiosa, la cual está fundada en el prestigio local que se obtiene mediante el proceso servicial de sus miembros en forma no remunerable en el sistema de cargos, efectivamente, éste es el vector sobre el que circula el poder comunitario y la cultura interviene en su configuración práctica e ideológica. Esto indica que las comunidades que se rigen bajo el ordenador de la jerarquía cívico religiosa, reproducen su unidad dentro del sistema social y cultural, a través de la manifestación de ciertas formas ideológicas que esconden las estructuras de poder y usa el sofisticado entramado de relaciones sociales para sus prácticas y rituales, reproduciéndose una serie de símbolos manipulables por los hombres de la máxima jerarquía (Romero, 2002: 15).

Es evidente que en las comunidades de la región del volcán la Malinche, la jerarquía sigue siendo un rasgo cultural sobresaliente que matiza la vida de los campesinos y los identifica como miembros del grupo indígena, pero que tales comunidades entraron en un proceso de cambio económico, político y social, desde la segunda mitad del siglo XX, lo que ha llevado al reajuste de los sistemas de cargos de cada lugar. En los años de 1970 en el momento que Tlaxcala entra en un segundo período de modernización industrial que conduce a grandes contingentes humanos a desplazarse para trabajar en corredores industriales locales de la región y de las ciudades del centro del país, pese a la modificación de sus estrategias de supervivencia doméstica, persiste una profundidad étnica sobre la estructura organizacional. También los procesos políticos dan cuenta de que las poblaciones tlaxcaltecas que lucharon en 1995 por ser reconocidas como Ayuntamientos fueron comunidades ubicadas al centro-sur de la entidad como La Magdalena Tlalteluco, San Francisco Tetlanohcan, San José Teacalco, San Antonio Acuamanala, Santa Isabel Xiloxtla, entre otras más, cuya particularidad parte de una herencia cultural indígena-nahua relacionada con la subsistencia de una base agrícola, de un sistema de cargos; cuyas formas de organización cívico-religiosa mantienen "la identidad, disciplina social y seguridad espiritual", aunque se vieron alterados por el ascenso de *status* político, se conservan las jerarquías tradicionales como las fiscalías, las mayordomías y los múltiples comités, que intervienen en muchas decisiones comunitarias como las Asambleas, y muchos actúan como una forma de gobierno relativamente independiente de la organización municipal. De tal modo que el sistema de cargos en las comunidades de la región de la montaña, específicamente en el caso de Santa María Acxotla, Tlaxcala, funciona como instrumento de poder que sirve para la formación de grupo faccionales y caciquiles para manipular al conjunto de la población de acuerdo con los intereses de los detentadores, y también para trabar las relaciones comunitarias con instituciones y representantes del Estado mexicano, es través de su participación directa en las

prácticas religiosas como se disimula y justifica la realidad latente, la ideología y el poder establecido (Romero: 2002: 17).

En la conformación étnica de la región del volcán la Malinche, se articulan interculturalmente pueblos y municipios nahuas, con niveles de múltiples relaciones diferenciadas. El planteamiento de etnicidad de Alfonso Caso o Santiase Dante (1971:90-91), plantea que la caracterización de lo indio está centrada en el análisis de la pertenencia a un grupo indígena. Una conceptualización más elaborada que la simple aseveración de la pertenencia, es la de Guillermo Bonfil Batalla (1987: 79-80) quien considera que la conciencia ocupa un lugar menos importante que los rasgos culturales, pero que la antropología mesoamericana ha tratado de explicar cuáles son las diferentes vías socioculturales que toman las comunidades, en tanto conjuntos políticos, que en sus propios intereses y conciencias controlan la reproducción del ámbito cultural de sus comunidades; aunque también constituyen interlocutores permanentes en su región y ante el Estado nacional de sus demandas y reivindicaciones históricamente no satisfechas. En el último planteamiento hay un acercamiento a distinguir que la conformación étnica, más allá de la identificación de una conciencia de pertenencia, atraviesa transversalmente las estructuras de los sistemas organizativos políticos y espirituales, como en los sistemas de cargos de la región del volcán la Malinche que sostienen la organización total y establecen formas de dominio local, y que también son instrumentos de vinculación y/o resistencia al exterior.

Uno de los fundamentos del ejercicio del poder en las comunidades de dicha región, se instaura sobre el sistema organizacional y las acciones públicas; esto es, el sistema de cargos y las prácticas culturales que despliegan los actores sociales como proyecto político, y como proyecto que involucra el desarrollo comunitario, cuyas instituciones articuladas colectivamente develan las formas de apropiación del poder. La asamblea comunitaria sirve a estos fines, pues es un órgano político donde participan los jóvenes, viejos y mujeres representantes de la comunidad, que cooperan con dinero para aspectos de las obras civiles y religiosas; los conflictos de tierras, se discuten los proyectos en beneficio de la comunidad como la edificación de escuelas y clínicas de salud; construcción y apertura de caminos y cementerios, remozamiento de edificios públicos y religiosos, y las cooperaciones en moneda corriente o especie, y hasta en trabajo no remunerado, que implica tiempo y recursos en beneficio de la colectividad.

Si bien en la Asamblea las decisiones sobre un proyecto comunitario de cualquier índole se realizan en un amplio y hasta acalorado debate, con palabras ofensivas de parte de mujeres que aprovechan para dirimir problemas personales o barriales, y que se llega a un acuerdo cuando hasta el último participante discute. Quien se opone, o se convence de lo favorable para la colectividad, en caso de que no se adecue a los designios de la multitud presente, queda como encargado de la comisión que en ese mismo momento es de interés. Aunque casi siempre son los gerontes que han escalado la cúspide de la jerarquía cívico-religiosa imperante

en el lugar, pasados o teaxcas, así como los varones que son reconocidos culturalmente cooperantes en un grupo doméstico, que, además, han hecho toda una carrera cívico-religiosa, los que se ostentan legítimamente como sancionadores de las normas político-culturales. Ellos son quienes mayormente toman decisiones importantes del control público interno y no es suficiente que los hombres de la comunidad hayan cumplido sus 18 años y sean sujetos reconocidos constitucionalmente como ciudadanos de un país por contar con derechos y obligaciones. Más bien el entorno comunitario obliga a cumplir la norma cultural del grupo, que en este caso es su participación en el sistemas de cargos, pues su involucramiento sustenta el acceso de estos hombres al poder y el control de sus recursos. Efectivamente, el sistema de cargos como institución local constituye la estructura social de las comunidades; este sistema escalafonario posibilita que los hombres cumplan con trabajo servicial no remunerado para la colectividad tanto en el ámbito civil como en el religioso. Es evidente que esta forma de gobierno y organización indígena, permite, a los lugareños y a sus grupos de poder, tener en sus manos el control de los recursos culturales, los proyectos de desarrollo comunitario, y con ello se conforma un cacicazgo y grupos clientelares, pues son estos hombres de poder quienes se encargan de la decisión que orienta la política de la reproducción cultural y el control comunitario.

De igual manera, esta forma de control político puede articular algunos aspectos de la organización social como la familia y su ciclo de reproducción doméstica, el compadrazgo, los ciclos de vida como el nacimiento, el casamiento y hasta la muerte, del sistema ritual, el trabajo comunal de mano vuelta y otras formas de reproducción cultural. Sin embargo, algunos otros aspectos provenientes de las fuerzas del sistema envolvente capitalista como el proceso de circulación de las mercancías, la venta de mano de obra y la extracción de recursos naturales, como el bosque, el agua y hasta la arena, constituyen acciones que escasamente pueden ser controladas desde el aparato de poder comunitario, aunque sí envuelven disputas y hasta generan situaciones punitivas en el entorno local, puesto que intervienen grupos que ambicionan su control por interés económico. Es decir, en las comunidades de la región del volcán la Malinche, un sistema de control político es la Asamblea comunitaria, pero es el sistema de cargos quien articula ciertos aspectos de la organización comunal, puesto que sustenta la identidad como un aspecto de lo indígena de esa región nahua que es atravesada por los circuitos culturales, los procesos económicos y sociopolíticos; en conjunto todos esos factores redefinen la constelación del poder local.

3. Los procesos de cambio y los mecanismos del poder comunitario en Santa María Acxotla del Monte

La comunidad campesina de origen nahua de Santa María Acxotla del Monte, pertenece territorial y administrativamente al municipio de Teolocholco; pese a que

actualmente tiene la denominación política de presidencia de comunidad, mantiene un sistema de cargos jerárquicos: civiles y religiosos, como el selecto grupo de fiscales, las mayordomías y los comités, que son los mecanismos articuladores del poder comunitario, pero que tal sistema se ha venido adaptando a múltiples procesos de cambio económico ocurridos en la región y a las determinaciones políticas en la entidad tlaxcalteca entre las décadas de 1980 y 1990.

Acxotla del Monte, se ubica en las faldas del volcán la Malinche, junto a otras comunidades que integran la región de la montaña, como he mencionado previamente, y ha tenido una historia de su sostenimiento económico diferente en el transcurso del siglo XX. En las diversas etapas de su transición económica, la población se ha visto afectada por factores internos comunitarios y regionales, al grado que las modificaciones en la manera de la apropiación de recursos para el sostenimiento del grupo doméstico, ha involucrado las diferentes formas para continuar con la realización de los rituales y los cargos religiosos locales. Primero, hubo un involucramiento con la economía regional cuando se requería de carbón vegetal como energía para mover la industria, que la hizo mantenerse hasta los años de 1900 como fabricante y comercializadora de este producto. Aún cuando generó de menor a mayor cantidad una producción agrícola maicera, pronto mostró su baja productividad en una tierra marginal, que quizá nunca logró sostener todos los grupos domésticos comunitarios. En una segunda etapa, se desarrolló paulatinamente una creciente migración que inició por los Estados Unidos de América, pero se canceló cuando llegó a su fin el plan bracero. Sin embargo, la comunidad genera hacia 1940 una migración nacional a los centros industriales y ciudades del Altiplano Mexicano, que toma auge después de 1970, cuando se diversifican las actividades de los habitantes de la comunidad que engancha al trabajo obrero, de servicios en las ciudades como albañiles y adoptan una categoría laboral de proxenetas, cuando algunos varones se especializan en actividades de prostitución de mujeres. Posterior a esos años, la población de Santa María Acxotla del Monte ya no se sostiene económicamente de la producción agrícola o de la fabricación de carbón. Es notorio que actualmente la comunidad obtiene gran parte de sus recursos monetarios del trabajo que sus habitantes realizan en el exterior en variadas actividades económicas y que permiten el sostenimiento de sus vidas y la reproducción de sus formas culturales.

En las etapas que se aluden, se acomodaron estratégicamente ciertos arreglos socioeconómicos que ayudaron a mantener la jerarquía religiosa actual. En un momento, los gastos onerosos que implicaba la compra de cohetes, música comida y toda la parafernalia del ritual, debían obtenerse con dinero que provenía de la venta del carbón vegetal y, aún así, nunca se pudieron solventar satisfactoriamente, generando que constantemente los cargueros arruinaran su economía. Ante la crisis de la producción silvícola y de maíz, los cargueros optaron por reducir los gastos por comida, bebida y música, para destinar ciertos recursos monetarios al comité de agua potable, electrificación y la reconstrucción del templo católico. Por

otra parte, con el trabajo obrero en las ciudades, hace que la jerarquía cívico-religiosa continúe su permanencia y aumente el número de cargos. Si bien el patrocinio de un cargo constituye un auge fastuoso donde se derrocha en exceso el dinero que es ganado en la industria, éste ha permitido tener recursos monetarios para continuar ahorrando y dedicar dinero, tiempo y esfuerzo, a unos rituales que se niegan a abandonar, puesto que constituyen la forma que les da sentido de pertenencia, identidad y vida comunitaria; que somete a sus miembros a una forma de poder que no necesariamente depende totalmente de factores económicos inmersos en tal proceso histórico (Romero, 2002: 203).

Esto quiere decir que la persistencia de la jerarquía en Acxotla del Monte demuestra que aún cuando han surgido en varios momentos factores económicos extralocales, éstos no han logrado extinguir el rasgo cultural organizacional comunitario, el sistema de cargos sigue estandarizado en el conjunto de la vida socioeconómica, política y religiosa de la comunidad. Así, la estructura y organización de la jerarquía cívico-religiosa pervive en un universo donde lo civil y lo religioso no están totalmente separados. Es importante señalar que la esfera de lo religioso se manifiesta también como una forma de poder que llega a sobreponerse al campo de lo civil y éste también incide en aquél.

En esta comunidad la jerarquía cívico-religiosa contiene cargos grabados jerárquicamente; quienes los desempeñan prestan trabajo no remunerado y deben combinar cargos civiles y religiosos del nivel bajo de la jerarquía, pero no toda la estructura. En este modelo jerarquizado, los jefes de familia participan escalando diferentes cargos menores frecuentemente del ámbito civil y continúan sus carreras por los de mayor rango, hasta culminar con los de mayor prestigio y poder comunitario cuando pertenecen al selecto grupo religioso de los fiscales. Los habitantes cuando hablan de cargos y su participación en ellos, frecuentemente se refieren a los religiosos; sin embargo, su participación en la jerarquía también los vincula con los pocos cargos civiles compelidos de facto; hasta 1983 como parte de la agencia municipal y de 1998 en adelante como presidencia de comunidad, donde se inicia por rangos menores de autoridad y queda formalmente vinculado a la estructura del poder político del Estado nacional. Es indudable que la existencia de una jerarquía cívico-religiosa implica el establecimiento de relaciones del poder tradicional con el formal, tanto en sus relaciones de nivel local donde se sustenta la reproducción de formas culturales, como con el que los vincula con los gobiernos local, municipal y estatal.

Al iniciar la carrera en el ámbito religioso, los hombres jóvenes de entre diecisiete y diecinueve años pueden ser campaneros –encargados de tocar las campanas del templo católico–, o topiles –quienes con una jerarquía mayor, cuidan y asean el interior del templo y deben mantener la limpieza en el atrio–. Existe la posibilidad de que un hombre después de realizar algunos de esos cargos pueda continuar con el devotado. Asimismo, los cargos del subsistema civil de menor jerarquía por donde un hombre también inicia su carrera, es como servicial o lo que anterior-

mente llamaban "tequihua", encargado de realizar mandados a oficinas públicas y con vecinos que deben acudir al llamado de la máxima autoridad política. Otra posibilidad de desempeño en la vía civil es a través del cargo de comandante del agente municipal (denominación anterior), que se encarga de resguardar el orden público en la comunidad y apresar a quien lo requiera cuando comete ilícitos. En el tercer escalón de esta jerarquía civil, los hombres pueden desempeñar el cargo de Presidente de la Honorable Junta Patriótica y deben organizar la festividad de conmemoración del día de la Independencia de México el 15 de septiembre y el desfile al siguiente día, donde las cooperaciones económicas para el festejo involucran recursos personales además de vivir con una pareja, ser casados o en unión conyugal. Los subsistemas religioso y civil se intercalan en la carrera de cargos, con la salvedad de que un hombre puede hacer dos cargos a la vez, siempre y cuando correspondan a la estructura más baja. En el seguimiento de una carrera de cargos entran en la estructura intermedia cuando desempeñan los cargos de mayordomos de santos chiquitos, y siguiendo ese orden los hombres pueden realizar el cargo de mayordomos de barrio. En un escalafón mayor, se encuentran los devotos de la virgen de Guadalupe y que son señalados por los habitantes como parte del selecto grupo de fiscales. Y finalmente, en nivel más elevado de la jerarquía, se ubican los llamados fiscales conformados por hombres de gran prestigio que se distinguen por portar una vara alta en los rituales religiosos (muy recientemente los mayordomos de barrio también la portan) que de manera muy incipiente inician y desarrollan el ejercicio de autoridad sobre todo el sistema jerarquizado, y son quienes poseen significativamente relaciones de poder que aplican con el conjunto de la comunidad.

4. Los fiscales como actores del poder comunitario

El sistema de cargos de Acxotla del Monte sustenta una fuerte jerarquización⁴, donde sus ocupantes de mayor rango, los fiscales, imponen sus decisiones sobre los cargueros ubicados en escalafones menores como las mayordomías. Estos

⁴ Al iniciar un hombre su carrera en el sistema de cargos le permite adquirir un estatus de prestigio que lo hace diferente a un hombre común que no participa. Un hombre puede iniciar su carrera escalafonaria de diferentes formas, por ejemplo, como servicial realiza actividades de mensajero y auxiliar de actividades administrativas del agente municipal (de siete u ocho serviciales sólo dos trabajan por semana, turnándose). Sin embargo, debido a que gran parte de la población masculina trabajaba en ciudades y en la industria, muchos hombres jóvenes solteros no realizan el cargo de servicial por no estar en la comunidad. En la vinculación a la jerarquía es probable que se dé en la estructura religiosa por el cargo de Topile encargándose del cuidado y limpieza del templo católico y el servicio del exterior o cementerio, son actividades que deben realizarse cada ocho días. Otra posibilidad más de iniciar la carrera en la jerarquía es como campanero, él se encarga de repicar las campanas para las misas por un año. Debido a la actividad de trabajo o estudio de los campaneros debe haber una persona cuando están ausentes, por ejemplo, los cargos son cumplidos por el padre del carguero.

hombres de prestigio encubren un poder en la jerarquía haciendo sentir sobre los subordinados el peso de sus ideas y decisiones, y además, muchas veces logran incidir en el conjunto de los habitantes de la comunidad, puesto que representan y sancionan el conjunto de muchas costumbres y fiestas religiosas. El fiscal debe ostentar una figura protagónica en la realización de las actividades, poseer conocimientos de la tradición o rituales de los cargos y otras festividades religiosas; tener habilidades en el manejo público del habla y autoridad para la conducción y el control del grupo de fiscales, y sobre todo, ejerce poder de decisión. Lo anterior lo hace ver como el hombre fuerte del grupo que conduce los trabajos religiosos.

La reproducción cultural de los cargos y su contraparte, la festividad llamada mayordomía, constituyen la fuente principal, aunque no la única, donde los fiscales reproducen su autoridad y despliegan un poder vertical cuando los cargueros sancionan la conducción, organización y las responsabilidades de las ceremonias religiosas y festivo-alimentarias. Los mayordomos y sus ayudantes devotados se subordinan a las ordenanzas de los fiscales, sobre todo, en el cómo y cuándo deben organizar la mayordomía, el acatamiento se vuelve una norma que el mayordomo acomoda sobre cada grupo familiar. Y también son ellos quienes eligen sus próximos sucesores. La participación de la población en los cargos revela un proceso socializador y de comportamiento en el simbolismo religioso que es parte de la cultura local. Esto da a entender que el cargo es el núcleo de expresión donde el poder de los fiscales es más observable y donde se ejerce con mayor intensidad; también en los otros cargos de mayor o menor jerarquía se refleja la misma situación, donde cada carguero debe sujetarse a las indicaciones de los fiscales.

5. La injerencia del Estado en la jerarquía tradicional

En la comunidad de Acxotla de Monte, los hombres que hasta 1983 habían hecho una larga carrera en las diferentes posiciones de los cargos, eran candidatos idóneos para realizar el cargo de agente municipal, siempre y cuando hubiera alcanzado, en cargos religiosos, el de fiscal primero. Es decir, después de haber prestado trabajo no remunerado en la comunidad y cumplido con las obligaciones inherentes a los santos católicos, podían acceder al cargo de agente municipal sin que mediara una votación electoral oficial (Romero, 2002: 265), como ahora sí se hace con la designación del presidente de comunidad que es coordinada por el Instituto Electoral de Tlaxcala (IET) (Rodríguez; 2007: 34). Al parecer el mecanismo que cambió la forma de designación del agente fue por la mano del Estado mexicano, y ocurrió en 1983. Entonces 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 uno, Artículo XX), y por lo tanto, se volvió un puesto sujeto a votación

electoral. Esta nueva forma de designación política contrastaba con la forma tradicional existente, ya que suprimía la legitimidad de los valores y normas culturales de la comunidad (Romero: 2002: 264).

A partir de la década de 1980, legalmente el puesto de agente municipal cambió su forma de designación y perdió el papel desempeñado en la jerarquía cívico-religiosa hasta entonces mantenido, y entró en el proceso de la contienda política que se dio entre los partidos con registro legal. En 1995 se obtuvo información de que la sucesión del cargo de agente surgía ya de los grupos faccionales existentes en la comunidad⁵. Anteriormente, el cargo de agente municipal en la comunidad, disponía ciertas actividades civiles que influían en la toma de decisiones religiosas, como parte del desempeño político en un campo donde las normas y valores culturales se vuelven hegemónicas comunitariamente. Evidentemente que el cargo modificado de agente municipal en 1983 a presidente de comunidad desde 1989, muestra un proceso de intervención estatal, ajustado a las condiciones locales, donde modifica su carácter netamente secular y se inmiscuye en el campo del poder religioso local, donde los controles políticos de la jerarquía cívico-religiosa logran manipular ciertos ámbitos de dominio como los mencionados, pero no logran su desplazamiento total.

6. La asamblea comunitaria y la formación de comités, una actividad pública de organización y disputa

Los miembros de la comunidad de Acxotla del Monte se apoyan de la Asamblea y los comités comunitarios para resolver cuestiones locales y organizativas, como emprender obras constructivas y proveer servicios. La Asamblea tiene características y funciones que semejan un campo público, pues cumple las veces de un organismo político que regula la participación de los individuos en las decisiones de proyectos y problemas comunitarios. Pese a que la Asamblea es un órgano de control político comunal decisivo, y además constituye un mecanismo a través del cual se toman decisiones de la vida comunal donde se involucran fundamentalmente las autoridades políticas, éste puede convertirse en una arena pública de disputa. Ésta configura un espacio de dominio controlado por un grupo de hombres, que apelando a su prestigio y poder comunitario, se apropian del poder e imponen sus decisiones sobre el resto de la comunidad.

En la Asamblea, los participantes tienen muchas formas resolutorias, a veces se unen en torno a un problema comunitario como los deslindes de tierras con una comunidad vecina, o para la formación de comités (grupos que ordenan obras

⁵ Los sectores políticos del Partido Revolucionario Institucional que tenían afiliados a la Confederación Nacional Campesina (CNC), La Confederación de Trabajadores de México (CTM) y la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP).

constructiva o el manejo financiero por la venta de recursos naturales; la explotación del bosque y la arena), que ponen en juego intereses faccionales y posturas partidistas que orillan a largas discusiones hasta llegar a las agresiones verbales cuando alguien o un grupo trata de apropiarse e incluir su participación en un comité. Esto es así, porque la asamblea comunitaria conjunta los poderes religiosos y civiles, y establece mecanismos que favorecen la perpetuación del sistema de dominio y participación selectiva. Por ejemplo, en la constitución de comités se incluye culturalmente a los individuos que han desempeñado cargos en la jerarquía, pero excluye políticamente de las decisiones importantes a los hombres que no han cumplido con las exigencias de las normas y valores que justifican tal sistema de prestigio jerárquico. Aún cuando el sistema de dominación comunitario sustenta un modelo donde los miembros aceptan someterse, cumplir con faenas y aportar dinero para obras y actividades civiles, es el poder religioso, quien juzga la participación de los miembros de la comunidad en la integración de un comité.

La denominación de comité comunitario, tanto en Acxotla del Monte como con la comunidad vecina, San Francisco Tetlanohcan, es un nuevo cargo secularizado, elegido por la Asamblea y orientado hacia las acciones político-organizativas locales y con el municipio, esto es así porque no cumplen con todas las características como en el patrocinio de los santos y la gradación jerarquizada, pero sí con el trabajo no remunerado, tienen injerencia en las obras materiales promovidas y financiadas con recursos económicos locales de la presidencia de comunidad o municipales, además tiene la peculiaridad de continuar con la lógica de que los individuos cooperen con trabajo y dinero como una estrategia racional comunitaria de intercambio y cooperación en una sociedad que destina conspicuos recursos económicos para la realización de su vida ritual. Pero también hay otros comités como el que está vinculado al recurso natural de la arena, cuya particularidad por lo menos desde 1980 (año en que inició la extracción de este recurso natural en la comunidad) es de constante disputa entre los grupos que quieren apropiarse de tales recursos comunitarios, como consecuencia de su extracción y venta. Algo parecido ocurre con el comité de agua potable, un cargo de renovación anual, que tiene las funciones de vigilar que la población cuente con agua potable, dar mantenimiento a la infraestructura hidráulica debido a que con regularidad no hay abastecimiento de agua, pasar de casa en casa para recibir el pago de este servicio y hacer los pagos bimestrales correspondientes al servicio de energía eléctrica por la extracción y "rebombear" del agua para las familias. Es frecuente escuchar, en la comunidad, claros señalamientos de fraude o corrupción de quienes en su momento están en posesión de un cargo dentro de los comités, que más allá de la posibilidad real que ocurra en efecto, esto en ocasiones es manejado por los oponentes políticos que tratan de desacreditar a sus adversarios con la finalidad de deteriorar su imagen pública y que los alcance el estigma social y el señalamiento comunitario. Muchas veces la exposición crítica de los integrantes de los comités ocurre en la Asamblea que les exige rendición de cuentas de sus labores, donde

los aprueba, los destituye y hasta hay casos de encarcelamiento a individuos que como resultado de una auditoría contable no comprueban el manejo financiero de su comisión.

Algunas conclusiones

Considero primero que la configuración y el ejercicio del poder indígena subyace en el ordenador cultural comunitario, pero paralelamente convive dentro y fuera del contexto comunitario con otras agrupaciones o instituciones formales de poder del Estado u otros organismos que los suplen (partidos políticos, instituciones educativas y de salud, programas de asistencialismo social, organizaciones no gubernamentales, etcétera). Con muchos de estos actores externos traman y establecen una manifestación real del poder; sin embargo, los grupos locales, envueltos en las estructuras comunitarias como las que articulan el sistema de cargos, son los que luchan por preservar sus espacios de poder y mantener el control comunitario sobre recursos naturales, culturales y humanos. Esto es, se busca concentrar y perpetuar el control en manos indígenas y, por lo tanto, la permanencia y la reproducción cultural de las comunidades indias como grupo social.

Segundo, que una de las consideraciones ante las transformaciones vertiginosas es que los sistemas de cargos viven, persisten, reproducen, cambian, refuncionalizan y se adaptan a las condiciones que les impone el sistema social más amplio, pues éstos siguen vigentes en la dinámica de la organización sociohistórica de las comunidades, como rasgos culturales significativos de los grupos indígenas. Puede decirse que la conservación de los sistemas de cargos conforma la parte vital que aún mueve a las comunidades tlaxcaltecas en la búsqueda que sustenta parte de su autonomía. Así, se evidencia la organización y la vida política de las comunidades de Tlaxcala, cuyos cambios, en los años venideros, serán de una modificación constante a sus sistemas jerárquicos, parecidos a los que experimentaron algunas comunidades de la región del volcán la Malinche como San José Teacalco, San Francisco Tetlanohcan, La Magdalena Tlatelulco, entre otros más, cuando empezaron a funcionar como nuevos municipios en la era posmoderna tlaxcalteca, y cuyas novedosas experiencias políticas las ponían ante ciertos arreglos socioculturales y organizativos.

Y tercero, puede decirse que es posible que, en el futuro, el sistema de cargos de Acxotla del Monte tome otros rumbos hasta ahora no conocidos, puesto que cada vez las actividades tradicionales agrícolas, agroforestales, y las surgidas en la segunda mitad del siglo XX, fabriles, de servicios domésticos y la albañilería son desplazadas, y surgen nuevas actividades económicas con ventajas remunerativas como la prostitución de mujeres, la migración y los trabajos profesionalizados, y que tales actividades permiten a sus miembros seguir participando en la jerarquía, pues con una mayor apropiación y uso del dinero se provocan cambios, fundamentalmente, en la cultura material y en el patrocinio de cargos festivos y rituales.

- Gibson, Charles (1991) (1950). "El sistema de gobierno indígena de Tlaxcala, México en el siglo XVI", en *América Indígena*, vol. X, núm. 1, enero, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 80-90.
- _____. (1983). *Tlaxcala en el siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Greenberg, James B. (1987). *Religión y economía de los Chatinos*, Colección INI 77, México.
- Korsbaeck, Lief (1987). "El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", en *Anales de Antropología*, vol. XXIV, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México.
- _____. (1992). "El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: de la antropología tradicional a la moderna", en *Cuadernos de la Biblioteca Pública*, núm. 2, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado-Instituto Chiapaneco de cultura, pp. 7-27.
- _____. (1996). *Introducción a la teoría del sistema de cargos*, Universidad Autónoma del estado de México, Colección Textos y apuntes, México.
- Medina, Andrés (1995). "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México; una primera aproximación a su trasfondo histórico", en *Cosmovisión, sistemas de cargos y práctica religiosa. Revista Alteridades*, núm. 9, UAM, Iztapalapa, México.
- _____. (1983). "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", en *Nueva Antropología*, CISS, UNAM, CONACYT, Dirección de Educación Indígena- SEP, México.
- Nutini, Hugo y Barry L., Isaac, (1989). *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, Edición INI (CNCA), México.
- _____. (S/f). *La transformación de teztitlaxc o tiempero en el medio poblano-tlaxcalteca*, Ponencia.
- Palerm, Ángel (1990). *México prehispánico. Ensayos sobre evolución y ecología*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- _____. (1993). *Planificación regional y reforma agraria*, Universidad Autónoma de Querétaro, México, pp. 241-281.
- Peñalva García, Ma. Eugenia (1978). *Comunidad, organización familiar y migración en Santa Cruz Tlaxcala*, tesis de Licenciatura, UIA, Estado de Tlaxcala, México.
- Quirós y Quirós, Jesús (1977). *Un modelo de cambio sociocultural. El proceso de modernización y secularización de San Pedro Tlacualpan en contexto diacrónico*, tesis de Antropología-UIA, México.
- Robichaux, David (1985). *Estructura, organización y economía del grupo doméstico en una comunidad de Tlaxcala: un enfoque diacrónico*, tesis de maestría-UIA, México.

- _____ (1990). "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.
- _____ (1991). "Asalarización y edad de formación de la pareja: hacia una interpretación de la explosión demográfica en el México rural", en *Familia*, Universidad Iberoamericana, Santa Fe, México.
- _____ (1994). "Clase, percepción étnica y transformación regional: unos ejemplos tlaxcaltecas", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 30, diciembre, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, p. 143-158.
- _____ (1995). *Le mode de perpétuation des groupes de parenté: la résidence et l'heritage á Tlaxcala (Mexique), suivis d'un modèle pour la Mésoamerique*, tesis de doctorado en etnología y sociología comparada, Universidad de París X (Nanterre).
- _____ (1996). "Problemas metodológicos en el estudio del grupo doméstico", en *4 Encuentro Nacional de Investigadores sobre Familia*, el 22 y 23 de agosto en Tlaxcala, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- _____ (1997) "Problemas metodológicos en el estudio del grupo doméstico", en Raúl Jiménez Guillén (comp.), *Familia ¿célula social?*, Memoria del 4 Encuentro Nacional de Investigadores de Familia, Tlaxcala, UAT, pp. 25-39.
- _____ (1997). "Un modelo de familia para el México Profundo", en *Espacios Familiares: ámbitos de solidaridad*, México, DIF, pp. 187-213.
- _____ (1998). "El nuevo régimen demográfico y el parentesco: Rumbo a lo desconocido en Tlaxcala rural", en *Familia: Una construcción social*, UAT, México.
- Rodríguez Sánchez, J. (2000). *El sistema de cargos y la transformación sociocultural de San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala*, tesis de Licenciatura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- _____ (2007). *Conflictos, vendettas y linchamientos en dos comunidades del volcán la Malinche, Tlaxcala: San Pedro Muñoztla y San Francisco Tetlanohcan*, tesis de Maestría, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Romero Melgarejo, Osvaldo A. (1989). *La castellanización como parte del proceso de migración temporal: el caso de Astacinga, Veracruz*, tesis de la Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- _____ (1997). "El sistema de cargos en una comunidad nahua del volcán la Malinche, Tlaxcala", en *V Encuentro de Investigadores de la Familia*, UAT, México.
- _____ (1996). "La herencia familiar en un pueblo nahua de la Malinche, estrategias de reproducción masculina entre los nahuas del suroeste de Tlaxcala, México", en *¿Grupo doméstico, hogar o familia?*, UAT, México.

Es innegable que el sistema de cargos apuntalado por los ámbitos religioso y político, que se basa en el control que ejerce la Asamblea comunitaria y es sostenida como un sistema de control y dominio, no ha perdido su eficacia. La vigencia de un poder religioso centrado en el ejercicio político de los fiscales constituye, paradójicamente, el núcleo más fuertemente anclado en estructura social comunitaria. Pero el sistema de dominación a través de la jerarquía no logra tener un pleno control político de todos los ámbitos comunitarios, pues pese a que se agregan nuevos cargos en forma de comités, los conflictos configuran centros de poder y disputa; por ejemplo, de los recursos naturales como la arena y las confrontaciones políticas entre los grupos faccionales, cuyas acciones se reflejan en la toma de decisiones locales y con posibilidades de mayor dominio cuando entablan relaciones con las instituciones del Estado y el clero católico.

Bibliografía

- Adams, Richard N. (1973). *La red de la expansión humana*. CISINAH, Ediciones de la Casa Chata, México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1952). "El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación", en *América indígena*, vol. XII, núm. 4, octubre, pp. 271-297.
- _____ (1966). "Las funciones del poder en la comunidad indígena", en *La Palabra y el Hombre*, núm. 40, 2ª. Época, octubre-diciembre, pp. 547-562.
- _____ (1967). *La escuela antropológica mexicana y su aporte a la teoría y la práctica de la integración regional* (mecanoescrito).
- _____ (1983). *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, Ediciones de la Casa Chata, México, p. 467.
- _____ (1985). "Astancinga" Xalapa, (mecanoescrito).
- _____ (1986). *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, p. 215.
- _____ (1987). "El municipio y las formas de gobierno indígena en Zongolica", en Brigitte Bohem de Lameiras (coord.), *El municipio en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 263-279.
- _____ (1987). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, INI, p. 366.
- _____ (1990). "Derrumbe de paradigmas", en *La Palabra y el Hombre*, núm. 40, 2ª, época, octubre-diciembre, pp. 5-25.
- _____ (1991). *Formas de Gobierno Indígena*, México, FCE, Universidad Veracruzana, Gobierno del Estado de Veracruz, INI, p. 194.
- _____ (1992). *El proceso de aculturación. Y el cambio sociocultural en México*, México, UV, INI, Gobierno de Veracruz, FCE, p. 194.
- _____ (1995). *Cuatro nobles titulados en contienda por la tierra*, CIESAS, México, p. 257.

- Aguirre Beltrán, Gonzalo y Pozas Arcienega, Ricardo (1952). *La política indigenista en México*, tomo II, Métodos y Resultados, México, SEP-INI, pp. 256.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1987). "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos", en *Papeles de la Casa Chata*, núm. 3, año 2, Ciesas, México.
- _____. (1989). *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*, Puebla, UAP, p. 296.
- Cancian, Frank (1991). "Comunidades campesinas", en *Antropología económica*, Compilación de Stuart Plattner, Editorial Alianza CNCA, colección los noventa, México.
- _____. (1989). *Economía y prestigio en una comunidad maya*, editado por el INI (CNCA), México.
- _____. (1980). "Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya", en Evon Z. Vogt, *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de chiapas*, INI, México.
- Cámara, Fernando (1952). "Religious and political organization", en Sol Tax (ed.), *Heritage of Conquest*, The Free Press, Glencue, Illinois.
- Carrasco, Pedro (1961). "The civil-religious hierarchy in Mesoamerican communities pre-spanish background and colonial development", en *America anthropologist*, vol. 63, pp. 483-497.
- _____. (1976). "La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XII, UNAM, México.
- _____. (1990). "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en Universidad Iberoamericana (comp.), *Historia, antropología y política. Homenajes a Ángel Palerm 1*, Alianza Editorial, México, pp. 306-326.
- Carrasco, Guillermo y Javier Rodríguez (1999). "Los sistemas matricos y la identidad socioreligiosa y socioterritorial en Tlaxcala", en *II Coloquio internacional sobre el sistema de cargos*, organizado por la ENAH, México.
- Caso o Santiase, Dante Alfonso (1971: 90-91).
- Chance, John K. y William B. Taylor (1987). "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía mesoamericana", en *Antropología Suplemento*, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 14, Nueva Época, mayo-junio, INAH, México.
- Chick, Garry (1977). "Concept and behaviorina tlaxcalan cargo hierarchy", en *Ethnology*, vol. XIX, núm. 3, julio.
- Dehouve, Danièle (1976). *El tequí de los santos y la competencia de los mercaderes*, México, INI.
- Dow, James W. (1974). *Santos y supervivencias: funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, SEP-INI.
- Falla, Ricardo (1969). "Análisis horizontal del sistema de cargos", en *América Indígena*, Col. XXIX, núm. 4, Instituto Indigenista Interamericano, México.

- _____ (1998). "La apropiación del poder por la familia en una comunidad campesina de la región del volcán la Malinche", en *Familia: Una construcción social*, UAT, México.
- _____ (2002). *La Malinche. Poder y religión en la región del volcán*. Universidad Autónoma de Tlaxcala, México.
- _____ (2007). *La violencia como fenómeno social. Linchamiento en San Miguel Canoa. Explicación e interpretación de la violencia*, Jorale Editores, UAT, CONACYT y Colegio de Tlaxcala, México.
- Rosberry, W., (1991). "Los campesinos y el mundo", en Stuart Plattner (edit.) *Antropología Económica*, CNCA, Alianza Editorial, México.
- Rus, Jan y Robert Wasserstrom (1980). "Civil-religions hierarchies in central Chiapas: a critical perspectiva", en *American Ethnologist*, vol. 7.
- Smith, Waldemar R. (1981). *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, FCE.
- Stavenhagen, R. e Ibarra D. (comp.) (1990). *Entre la ley y la costumbre*, Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México.
- Tax, Sol y Robert Hinshaw (1969). "The maya of the Midwestern highlands", en Evans Z. Vogt (edit.), *Handbook of middle American Indians*, vol. 7, University of Texas Press, Austin.
- Vázquez León, Luis (1984). "Gobierno indígena y estructura de poder municipal en dos jurisdicciones de Michoacán", en Brigitte Boehm de Lameiras (coord.), *El municipio en México*, El Colegio de Michoacán, 1987.
- Viñas Landa, Sahmanta y Osvaldo Romero (1993). "La familia, el grupo doméstico y las reglas de residencia en Acxotla del Monte", en *Familia, Memoria del 1er. Encuentro Nacional de Investigadores sobre Familia*, tomo I, Centro Universitario de Estudios Para la Familia, Tlaxcala, México, pp. 41-54.
- Viqueira, Juan Pedro (1992). "Las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas. Costumbres y tradiciones", en *La Audiencia pública convocada por el Honorable Congreso del Estado de Chiapas, el 22 y 23 de abril*.
- Vives Rocabert, Juan (1996). *Violencia social. Crisis política y resurgimiento de la violencia en México*, Psicología Iberoamericana, México.
- Vogt, Evans Z. (1980). *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, INI, México.
- _____ (1988). *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*, FCE, México.
- Warman, Arturo, (1998). *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, CIESAS-SEP, México.
- _____ (2003). "El concepto indígena", en *Los indios en el umbral del milenio*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Wasserstrom, Robert (1978). "The exchange of Saints in Zincantan: The socio-economic bases of religious change in southern Mexico", en *Ethnology*, vol. 17, enero, p. 197-210.
- _____ (1989). *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*. México, FCE, p. 310.
- _____ (1989). "Etnicidad y negación cultural en Chiapas: la rebelión Tzeltal de 1712", en Susana B.C. De Valle (comp.), *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de estado*, El Colegio de México, México, pp. 233-258.
- Werner, BERD (1976). "La desforestación en le volcán la Malinche. Y consecuencias en el desarrollo de los suelos así como en sus propiedades ecológicas", en *Comunicaciones*, núm. 13, Puebla, Fundación Alemana para la Investigación Científica, pp. 19-24.
- Wolf, Erick R. (2002). "Ciclos de violencia: La antropología de la paz y la guerra", en *Estudios sobre la violencia. Teoría y Práctica*.
- _____ (1981). "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central", en Joseph R. Llobera (comp.), *Antropología económica, Estudios Etnográficos*, Editorial Anagrama.
- _____ (S/f). *El campesinado y el orden ideológico*.
- _____ (1980). "Aspectos de las relaciones de grupo en una sociedad compleja; México", en *Estructura social del campesinado*, México.
- _____ (1988). *Los campesinos*, Ed. Lajor, Antropología económica.
- _____ (1987). *Europa y la gente sin historia*, FCE, México.
- _____ (2001). *Figurar el poder: Ideología de dominación y crisis*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en antropología Social, México.
- Wolf, Eric; R. J Clyde Mitchel y otros (1992). "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas", en *Antropología social de las sociedades complejas*, compilación Michel Banton, Alianza Universidad.

Migrando con la Matlalcuéyetl

Marco Antonio Castillo Martínez¹

Introducción

La gran mayoría de los autores citados en esta obra y en general de los que han estudiado a la Matlalcuéyetl, han mostrado ya el profundo simbolismo que ésta representa en la historia de los pueblos y la región que la circundan. Así, en el presente trabajo abordaré la imagen simbólica de la Malinche o Matlalcuéyetl, frente a la migración a los Estados Unidos.

Desde hace aproximadamente 30 años (González, Romo, 2008), algunos habitantes de los pueblos de la Malinche han migrado, temporalmente en unos casos y definitivamente otros, hacia nuevos territorios en donde las condiciones políticas vigentes no les permiten libremente el regreso a sus territorios originales. En la diáspora, los migrantes integran comunidades en unión de todos aquellos que comparten, entre otras cosas, referentes simbólicos identitarios.

A partir de lo anterior, la realidad migratoria, como la han experimentado las comunidades en cuestión, plantea una serie de preguntas alrededor de la geografía de un símbolo como la Malinche: ¿Es posible desterritorializar a la Matlalcuéyetl y llevársela a los Estados Unidos? Es obvio que muchas de las prácticas rituales en torno a la montaña sagrada se pueden continuar y reproducir en la distancia, pero el fuerte vínculo que tiene la Malinche con la tierra, el agua y el viento de los pueblos que la habitan y la veneran, no tiene un impacto directo sobre las comu-

¹IPSOCULTA.

nidades migrantes, así que ¿por qué reproducir prácticas en la distancia si éstas no tendrán un impacto directo en el nuevo lugar de residencia?

Es aquí donde el análisis de la Matlalcuéyetl como símbolo dentro de la vida de los migrantes tlaxcaltecas de la región de la Malinche, cobra interés para un ensayo como el que el lector tiene en sus manos, toda vez que sugiere la transformación, reproducción y resignificación de prácticas rituales e históricas por encima del territorio donde surgieron.

Este ensayo, entonces, abordará de manera general las formas en que los migrantes de la región de la Malinche, residentes en los Estados Unidos, mantienen, reproducen, transforman y resignifican prácticas y discursos relacionados con la Matlalcuéyetl desde sus nuevos lugares de residencia. El acercamiento a éstas lo haré desde mi experiencia como organizador e investigador de las comunidades migrantes tlaxcaltecas en los Estados Unidos y sus familias en el estado de Tlaxcala desde 2001 a la fecha, particularmente, en el municipio de San Francisco Tetlanohcan, donde inicié, con otros antropólogos sociales, el proyecto de desarrollo comunitario, hoy llamado Centro de Atención a la Familia Migrante Indígena (CAFAMI) y el Instituto de Investigación y Práctica Social y Cultural, A.C. Por esta razón, a pesar de mi formación como científico social, para los fines de este documento, me basaré más en la experiencia de trabajo de campo que en una interpretación científica de estos hechos, por lo que su estructura estará fundamentada en casos que pretenden ser representativos, abarcando una extensa muestra integrada con opiniones de mujeres y hombres de diferentes edades, miembros de organizaciones en diversos estados de la Unión Americana.

Asimismo, trataré de argumentar que las razones para la migración se encuentran alrededor de este símbolo; por ejemplo, las importantes restricciones legales para la explotación del bosque y la falta de espacios para la defensa, promoción y fortalecimiento de la cultura local frente a un proceso de globalización, que en un ejercicio de autoritarismo económico, invisibiliza la historia, los deseos y necesidades de los pueblos de la Malinche. Lo anterior lo haré basándome en el conocimiento local de uno de esos pueblos y su gente, así como la experiencia organizativa que, en éste lugar representativo de ese fenómeno, desarrollo junto con miembros de la comunidad a través de la formación de Grupos de Acción Comunitaria del CAFAMI.

1. Nuestro trabajo en Tlaxcala

La antropología aplicada como uno de los campos del conocimiento antropológico, ha tenido un estatus desigual al de la académica. Los practicantes de ésta han sido enjuiciados por la transmisión circular del conocimiento creado y escasa aplicación del mismo para resolver problemas sociales (Castro, 2004), a diferencia de los practicantes de la antropología aplicada que son considerados ingenieros del cambio social.

Coincidiendo además, en que la antropología necesita contribuciones que permitan el desarrollo de nuevas propuestas, mediante intervenciones prácticas que incidan en la realidad social circundante y a la superación de la escisión histórica entre teoría y práctica antropológica, en septiembre de 2000, en el Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (CAS-BUAP), un grupo de estudiantes, incluyendo al Mtro. Javier Rodríguez Sánchez, quien también participa en este libro y es originario de San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala, diseñamos y constituimos el Instituto de Investigación y Práctica Social y Cultural (IIPSO-CULTA), bajo la misión de construir condiciones para la igualdad y la justicia social a través del binomio investigación-acción y de la mediación entre desarrollo regional y localidad, a través de la promoción y defensa del patrimonio cultural de los pueblos invadidos por la industria cultural globalizada.

Este grupo de trabajo definió San Francisco Tetlanohcan como el lugar idóneo para el desarrollo de su primer y principal proyecto: la Casa Tequitilis, *Casa de Todos los Barrios*. Lo anterior gracias a la participación del Mtro. Rodríguez (2000) y a que en un primer acercamiento etnográfico, nos mostró el tesoro cultural que los pueblos nahuas de la Malinche guardan, a pesar de estar localizados entre las ciudades de Puebla y Tlaxcala, y de estar atravesados por un proyecto de desarrollo industrial como el corredor Puebla-Santa Ana Chiautempan.

Así, nuestra primera intención fue la conformación y desarrollo de un espacio público donde se acumulara la información estadística y etnográfica de la localidad y la región, para transformarla en herramienta del empoderamiento de las comunidades a través de la educación popular y el desarrollo de proyectos productivos.

Nos encontramos con la experiencia de una comunidad sujeta a un intenso proceso de influencia mediática, económica y cultural proveniente del exterior, en donde sus valores culturales se desvanecían en la memoria de los viejos, poniendo en riesgo no sólo la vitalidad de su cultura, sino la organización social y seguridad alimentaria local. Era urgente promover el fortalecimiento de la vida local.

Bajo esta idea, un extenso grupo de estudiantes y graduados de diversas áreas sociales, han prestado su servicio voluntario durante los últimos ocho años, entrevistando casa por casa, reclutando personas, haciendo con la comunidad un trabajo conjunto de recuperación del conocimiento local que documentara las costumbres y conocimientos ancestrales; se desarrolló un periódico local para la promoción de la cultura y la economía local, y se inició un proyecto de ecoturismo que diversificara y revitalizara el uso de la Matlalcuéyetl; se produjeron programas de radio y documentales, además de talleres semanales de actividades artísticas, culturales y productivas, dirigidos a niños, jóvenes, mujeres y adultos.

Durante todo este proceso, la comunidad autodiagnosticó y definió la migración indocumentada e injusta como su principal problema, dado que representa, por un lado, fuga de mano de obra y ruptura familiar, y por otro, intensificación de la influencia externa, devastadora, de la vida local. A partir de esto, se creó el primer

Comité de Madres de Migrantes, integrado por mujeres de todas las edades, desde su condición de abuelas, madres, hermanas o hijas de migrantes, a cargo del cuidado de los niños que han quedado bajo su resguardo, para desarrollar acciones locales y en los Estados Unidos, con el objetivo de promover la unidad familiar en la distancia.

En los últimos dos años, la Casa Tequitilis vivió cambios revolucionarios que la han convertido en un proyecto en manos de la comunidad: la Casa Tequitilis se convirtió en el Centro de Atención a la Familia Migrante Indígena (CAFAMI) y gracias al financiamiento internacional, hoy cuenta con instalaciones propias. Todo el equipo de trabajo de este centro se formó con jóvenes estudiantes y profesionistas de San Francisco Tetlanohcan y la estructura de gobierno se entregó al Grupo de Acción Comunitaria, un Comité de Mujeres madres y esposas de migrantes que definió y dirigió las actividades de este centro, realizando un viaje a los Estados Unidos, en 2008, para encontrarse con sus familiares luego de años de no verse y en algunos casos, décadas de separación y ruptura familiar. En la actualidad, el CAFAMI tiene vínculos y acuerdos con más de cinco organizaciones estadounidenses que defienden los derechos de los migrantes y pugnan por la ampliación de los mismos en los Estados Unidos, con un trabajo de difusión a través de la radio local y nacional en México y la Unión Americana.

Sin duda alguna, el valor de la gente de las comunidades involucradas en este proceso para reclamar su derecho a la defensa cultural y a la autonomía económica, ha sostenido este proyecto y ha demostrado el potencial de la gente y de los recursos de los pueblos nahuas de la Matlalcuéyetl, el cual ha sido ignorado en la gran mayoría de las políticas públicas diseñadas para el cuidado del bosque, para el desarrollo local y para detener la migración injusta a los Estados Unidos, generando alternativas autónomas más eficaces y progresistas.

2. Nuestro trabajo en Estados Unidos

Regresando el tiempo a la formación del primer Comité de Madres de Migrantes, desarrollamos la *Primera visita de la Casa Tequitilis a EUA*² donde nos reunimos con las familias y amigos de los miembros de este comité, con la intención de crear otro en este país, integrado por sus propias familias.

Desde ese momento comenzamos a relacionarnos con las diferentes comunidades de migrantes a lo largo de los Estados Unidos, escuchando sus propuestas e

² En octubre de 2008, viajó un grupo de 11 mujeres quienes participan, además, en un programa de tipo cultural, llevando una muestra gastronómica e interpretando el baile del carnaval de la localidad, a diferentes centros de comunidades migrantes y estadounidenses, con la intención de difundir su cultura y expresar su experiencia de vida, relacionadas con el fenómeno de la migración que las ha golpeado a ellas y a sus familias desde hace muchos años.

inquietudes, además de acercarnos y compartir su modo de vida. Como resultado de este proceso, el CAFAMI ha organizado desde colectas de ropa, en Los Ángeles, California, hasta festividades de carnaval en Brooklyn, Nueva York.

En los Estados Unidos hemos promovido una diversidad de iniciativas que fluyen a paso lento dados los grandes retos que representa organizar a la comunidad migrante. CAFAMI organizó junto con Unidad Latina en Acción (otra organización norteamericana), el Primer Festival de la Identidad Americana, que sirvió como marco legal para celebrar el primer encuentro de familias migrantes separadas por la migración indocumentada e injusta, y como una convocatoria para reunir a la comunidad migrante de los pueblos de la Matlalcuéyatl radicados en la Unión Americana.

Durante este evento, la Matlalcuéyatl se hizo presente a través de imágenes, videos, gastronomía, el baile de carnaval y el canto náhuatl, convirtiéndose en la bandera bajo la cual once mujeres madres, esposas e hijas de migrantes, llegaron a los Estados Unidos como delegadas culturales a traer un mensaje de unidad y de no pérdida de "la costumbre". Este evento marcó el principio de una nueva dinámica comunitaria: "confiar en nuestra Malinche, en nuestras costumbres para poder llegar al otro lado a encontrar a nuestras familias" como dijo Doña Lucía Mendieta, una de las mujeres del grupo. Hoy, más de 25 mujeres se han integrado a este grupo para recuperar valores comunitarios y traer una nueva muestra de valor y dignidad a las tierras norteamericanas.

Finalmente, en fechas recientes se han celebrado diversos encuentros entre representantes de la iglesia, gobiernos y academias de Tlaxcala y New Haven, Connecticut, que han llevado a este proceso, iniciado por el grupo de mujeres de CAFAMI, a convertirse en un referente de unidad entre pueblos, derivando en la declaración de New Haven, Connecticut, como ciudad hermana de San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala.³

3. Repercusiones de la migración de los pueblos de la Malinche a EUA

Como antecedente del fenómeno migratorio, encontramos que a partir de 1940 el proyecto nacional de la Revolución Mexicana se define y marca el rumbo que el país seguiría. El acomodo de las fuerzas revolucionarias llega a su término y se impone como modelo de desarrollo en el que el México agrario es tan sólo una

³ El pasado 7 de mayo de 2009, se celebró un encuentro entre los alcaldes de New Haven, CT y San Francisco Tetlanohcan, junto con este autor. Tres semanas antes, el sacerdote responsable de la Parroquia de Santa Rosa de Lima en New Haven, CT y el Profesor Jay winter de la Universidad de Yale, ubicada en New Haven, Ct visitaron el CAFAMI para celebrar un acuerdo de colaboración este centro por las familias migrantes tlaxcaltecas.

fuente de la que se sustraen recursos, para hacer posible el crecimiento del México industrial, moderno, urbano y cosmopolita (Bonfil, 1989:176-177).

Se relega la agricultura tradicional y se pretende desanimar el cultivo diversificado orientado en primera instancia al autoconsumo; se estimulan en cambio con créditos, obras de infraestructura, beneficios fiscales, certificados de inafectabilidad, los monocultivos de exportación o para consumo industrial, así como la ganadería que se destina a la exportación. Se intenta, por distintos medios, la modernización tecnológica del campo, que consiste en su mecanización y en la introducción de semillas, fertilizantes e insecticidas que los campesinos no producen y, por lo tanto, aumentan su dependencia frente a la sociedad dominante y los intereses internacionales que se encubren en ella sin mucho disímulo (Bonfil, 1989:177-178).

Tetlanohcan, desde su origen, planteó a la migración temporal como un modelo de sobrevivencia y desarrollo económico, vendiendo en las ciudades medianas y metrópolis, la materia prima que extraía de la montaña. De igual modo, la habilidad de la gente para trabajar la tierra los hizo idóneos para participar en el programa bracero de la primera mitad del siglo XX (García Cook, 1998), donde cientos de tetlanohquenses fueron contratados, temporalmente cada año, para trabajar el campo en los Estados Unidos.

Sin embargo, fue hasta los años ochenta cuando el modelo económico neoliberal y globalizador se instaló en la región con la puesta en marcha de la autopista Puebla- Santa Ana Chiautempan y el corredor industrial Puebla-Tlaxcala, en el que se va instalando la industria fabril. Este macro proyecto económico, junto con el aumento de la oferta de productos agrícolas industrializados a bajo costo y el aumento de la demanda de mano de obra, generó empobrecimiento del campesinado y desplazamiento laboral hacia las fábricas y ciudades en busca de nuevos empleos.

Durante el Primer Encuentro de Migrantes Tlaxcaltecas⁴, la totalidad de los asistentes reconoció al abandono de la agricultura y a la explotación del bosque, como las principales razones que obligó a las comunidades alrededor de la Malinche a migrar a las fábricas, a las ciudades y luego a los Estados Unidos.

Este proceso se acompañó también del aumento de la influencia cultural de Estados Unidos a través de los medios de comunicación, generando importantes cambios en la organización social, reforzando las categorías y segregaciones consecuentes de jóvenes, ricos y pobres. Las nuevas generaciones juveniles encontraron en la migración al Distrito Federal y a los Estados Unidos, la oportunidad para satisfacer sus nuevos sueños y distanciarse de la tradición que les impedía vivirlos en su propio pueblo. Durante la crisis económica de los ochenta, la migración a los

⁴ Evento organizado por IIPSOULTA el 16 de octubre de 2008, en New Rochelle, NY.

Estados Unidos se generalizó como la opción más viable económicamente, a pesar de significar el abandono a la familia por periodos más largos, dadas las condiciones legales que Estados Unidos ha impuesto sobre la mayoría de ellos.

De acuerdo con Arjun Appadurai (2001:19-20), los medios de comunicación y los movimientos migratorios, son los dos principales ángulos desde donde se puede ver un quiebre general de las relaciones intersociales y los cambios en las últimas décadas, con grandes efectos en el *trabajo de la imaginación*. Según este autor, los medios electrónicos dan un nuevo giro al ambiente social y cultural dentro del cual lo moderno y lo global suelen presentarse como dos caras de la misma moneda.

La desterritorialización (Appadurai, 2001:51), es una de las fuerzas centrales del mundo moderno, porque traslada a la población trabajadora de unos países hacia los sectores y espacios reservados para las clases bajas en las sociedades relativamente adineradas. Hoy, cerca de 2,500 tetlanohquenses trabajan y viven en la Unión Americana, concentrándose en los estados de Connecticut, Nueva York, California, Missouri y Chicago, desempeñando diferentes empleos y ofreciendo todo tipo de servicios, incluyendo a su propia comunidad.

Existe un gran debate sobre si la migración representa ganancia o pérdida para la comunidad y sus habitantes. Algunos grupos siguen resistiéndose a abandonar la tierra y trabajar al ritmo de los dólares, mientras otros ven en la migración la consolidación de un proyecto personal que permite beneficiarse personalmente y a su familia.

Si la vemos en los términos de Appadurai, tendríamos que conceder un papel central a la imagen, lo imaginado, el imaginario, que, como ya se mencionó anteriormente, construyen los medios de comunicación, como términos fundamentales en los procesos culturales globales, refiriéndose específicamente a la imaginación como práctica social, central a todas las formas de agencia, como un hecho social en sí mismo y componente fundamental del nuevo orden global.

4. La Matlalcuéytl como Área Nacional Protegida

Desde un enfoque antropológico Francisco Castro (2005), antropólogo ambientalista e investigador de esta región, afirma que la Malinche se encuentra reconocida, oficialmente, como Área Natural Protegida desde 1938. Las Áreas Naturales Protegidas (ANP) de acuerdo a las definiciones oficiales, son aquellas porciones terrestres o acuáticas del territorio nacional dotadas de alta representatividad ecosistémica, donde el ambiente original no ha sido esencialmente alterado por las actividades humanas, que proporcionan servicios ambientales cada vez más reconocidos y valorados, y que están sujetas a regímenes especiales de protección, conservación, restauración y aprovechamiento.

La preservación de estas unidades biogeográficas ha sido social y políticamente impulsada a partir del reconocimiento de su importancia múltiple como áreas

indispensables para conservar la diversidad biológica y genética, que contribuyen además a la regulación del clima; son "fábricas de agua" y espacios idóneos para la investigación científica, la educación ambiental, el turismo recreativo de bajo impacto, y permiten proteger, incluso, monumentos arqueológicos e históricos que forman parte del patrimonio cultural de la nación.

Las ANP deben ser biogeográficamente representativas, deben estar biológicamente bien conservadas, claramente delimitadas, jurídicamente bien establecidas y contar con una estructura administrativa sólida y un plan de manejo específico. Castro define a las ANP como:

Espacios biogeográficos humanizados, regiones de alta biodiversidad secularmente habitados por poblaciones indígenas; regiones "naturales" que dotan a sus habitantes de un sentido de territorialidad, que son un poderoso referente identitario, que guardan a sus muertos y son testigos de los nacimientos, las fiestas, y los rituales propiciatorios, regiones donde se siembra, donde se recolectan las hierbas medicinales y los hongos, ecosistemas cuyos recursos naturales se vuelven materias primas para la industria, y donde su riqueza biológica puede dejar de ser una bendición, cuando, son decretadas como ANP con altas restricciones para la extracción y el aprovechamiento (Castro, 2005).

Un área natural protegida (ANP) es importante para sus habitantes, no solamente en términos de biodiversidad, ambientales, biológicos y económicos, sino también en términos culturales como en este caso la Malinche, que con otras grandes montañas del país "tiene un significado mítico y ritual sumamente profundo para los campesinos indígenas actuales que son descendientes de los pueblos mesoamericanos prehispánicos (nahuas, otomíes)"(Castro, 2005).

Un símbolo se usa para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción. Los símbolos, afirma Clifford Geertz, son "formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias"(Geertz, 1992:90).

Sin embargo, y como ya se mencionó anteriormente, sesenta y cinco años después de haber sido declarada la Malinche como ANP, la reducción de la biodiversidad, el deterioro ambiental y del nivel de vida de los asentamientos humanos es notorio y causante del aumento de la pobreza y fenómenos como la proletarianización y la migración.

5. La actitud de las poblaciones migrantes en New York

Los grupos de migrantes tetlanohquenses, por lo general, mantienen un contacto con su lugar de origen y, al mismo tiempo, echan raíces y se esfuerzan por construir una nueva vida en su nuevo lugar de residencia, replanteándose el problema de

la reproducción en un contexto desterritorializado. Lo primordial se globalizó, los sentimientos se hallan dispersos por espacios vastos e irregulares en razón de que, si bien los grupos se mueven y se mudan, se mantienen vinculados unos con otros a través de sofisticadas capacidades mediáticas. La etnicidad ya no está contenida en la lámpara de la localidad, actualmente pasó a ser fuerza global, deslizándose para siempre a través de las rajaduras de los Estados y fronteras (Geertz, 1992:54).

Elpidio Rodríguez, quien dejó San Francisco Tetlanohcan hace siete años para venir a Nueva York, se encontró conmigo⁵ para conocer más sobre nuestro trabajo. Conversamos sobre nuestra visión de la migración y sobre la vida en Tetlanohcan, haciendo referencia inmediata a las prácticas, usos y espacios habituales en los diferentes parajes de la Malinche, en las que aparecen en su memoria: su infancia acompañando a sus abuelos, su juventud explorando la montaña con sus amigos y su vida adulta subiendo a la Malinche en familia. Asimismo, cuando piensa en lo primero que haría al volver a México, luego de encontrarse con su familia, sería subir con ellos "al monte".

Igual que Elpidio, centenares de migrantes definen a la Malinche como el máximo símbolo que representa a su comunidad. Fotografías, videos, calendarios y propaganda local con la imagen de la Malinche abunda y ocupa un lugar central en eventos, casas y negocios tlaxcaltecas en Estados Unidos.

La demanda de frutas, semillas, verduras y guisos propios de la Malinche y su gastronomía es variada y de gran estima desde las comunidades en Nueva York, y representa, sobre todo, una oportunidad de vincularse no sólo con la familia, sino con la experiencia de "comer de lo que el monte nos da, y como lo comíamos cuando subías" como dice Miguel⁶, de Nueva Jersey.

La Malinche, como símbolo religioso satisface a los migrantes sus exigencias tanto cognitivas como afectivas de un mundo estable y comprensible, y permite conservar una seguridad interior frente a las contingencias naturales inherentes a su situación de ilegales en una cultura ajena (Geertz, 1992:90).

6. La formación de grupos

Otra de las manifestaciones de la presencia de la Malinche en la vida cotidiana de los migrantes tlaxcaltecas, es la manera en que se ubican los grupos migrantes, quienes generalmente se refugian con familiares y vecinos del mismo barrio y, por lo tanto, del mismo "paraje" o espacio con relación a la Malinche. Así, los Cuapio de paraje Santa Rosa viven en New Haven, Connecticut; los Rodríguez del paraje de

⁵ Conversación sostenida con el autor en octubre de 2008.

⁶ Conversación sostenida con el autor en mayo de 2008.

Tepul, viven en Philadelphia y así respectivamente, haciendo que "ella" funcione como referente geográfico aún en los Estados Unidos.

De la misma manera, los grupos familiares y barriales celebran las fiestas patronales que celebraban en su comunidad y construyen altares en sus casas donde la Matlalcuéyetl está presente como imagen central y recuerdo, tanto en las conversaciones como en las oraciones.

Finalmente, la gente comparte videos y filmaciones de sus familias en San Francisco Tetlanohcan, subiendo a la montaña, en la fiesta del Señor del Monte, o en el día de San Isidrito o para el 5 de mayo, reconocido como "día de la Malinche"⁷ o simplemente para acampar, recolectar hongos o leña.

Los símbolos se integran en sistemas o complejos de símbolos y se convierten en fuentes extrínsecas de información:

Las fuentes extrínsecas de información al igual que los genes, suministran un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar una forma definida a procesos exteriores... los esquemas culturales suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública (Geertz, 1992:91).

Existen propensiones, en el sentido que este mismo autor lo expresa, a realizar particulares tipos de actos o a experimentar ciertos sentimientos en los que la Malinche continúa apareciendo como símbolo central: las mayordomías, el carnaval, las prácticas medicinales y alimenticias.

7. Las mayordomías

Del mismo modo que en Tetlanohcan, el sistema de cargos religiosos y mayordomías se encuentra fielmente reproducido entre las comunidades migrantes, en donde la comunidad distribuye cargos para las diferentes fiestas religiosas y nombra un grupo de mayordomos cada año, como encargado de celebrar la fiesta del 4 de octubre, día de San Francisco de Asís.

New Haven, Connecticut y Oxnard, California, son las ciudades con sistemas más desarrollados, ya que por ser ciudades pequeñas permiten la reunión de la mayoría de los migrantes radicados en el lugar, mientras que en ciudades como Nueva York o Los Ángeles la asistencia es menor, salvo la gran celebración del 4 de octubre.

En 2008, durante la celebración de "San Francisquito", acordamos con el grupo de mayordomos, a petición de ellos, presentar imágenes de la Malinche como símbolo de unidad e identidad para todos los asistentes, generando una gran aten-

⁷ Entrevistas sostenidas con los mayordomos de San Francisco de Asís en New Haven, Connecticut en 2006.

ción y emoción por parte de los mismos. La comunidad, en palabras de los asistentes⁸, recordó y extrañó su comunidad a través de las imágenes de la Matlalcuétl, permitiéndoles estar "ahí".

El sistema de cargos representa, sin duda alguna, un espacio para el mantenimiento y reproducción de la tradición comunitaria, en donde la Malinche juega un papel fundamental como figura materna, dadora de alimento, vida, lluvia, y para quien van dirigidas muchas de las oraciones hechas desde los Estados Unidos.

8. El Carnaval

Al igual que el sistema de cargos, las fiestas de carnaval representan otra gran reunión de migrantes alrededor del símbolo de la Malinche.

El invierno obliga a que las celebraciones de carnaval se lleven a cabo después de febrero, cuando inician en Tetlanohcan, por lo que en Connecticut se eligió al 5 de mayo, "Día de la Malinche,"⁹ como la siguiente fecha representativa para celebrar el carnaval.

Durante dos semanas, y luego de meses de preparativos y ensayos, la gente sale de sus casas vestidas de charros y cuadrilleros para reunirse en campos deportivos y estacionamientos y bailar el tradicional baile de Carnaval, que incluye varias danzas como la de "La culebra" que representa un baile histórico de los pobladores de Tlaxcala relacionado con la Malinche, tal como lo menciona el investigador del INAH Sergio Suárez Cruz, cuando dice: "Al igual que en Papalotla, los vecinos de San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala, también participan en este tipo de carnaval, e identifican al látigo que utilizan durante el baile de la vibora como la serpiente que atrae la lluvia de la montaña" (Suárez Cruz, 2008).

Al igual que ese baile, los colores y sabores que durante esos días se ven y degustan, recuerdan la vida en la montaña, reterritorializándose este cúmulo de prácticas sociales en los Estados Unidos. Inmersas en un nuevo contexto, cobran un nuevo significado y provocan la atención de sectores que tradicionalmente en México no lo harían. Asimismo, el carnaval Tlaxcalteca en Nueva York, Connecticut o California, representa la oportunidad de un escape o evasión temporal, de una vida de trabajo estresante, para imaginar un retorno a su país, México, a su pueblo, Tetlanohcan, y por unos momentos cruzar la frontera y romper las barreras que los separan a ellos de sus familiares y, sobre todo, de la Malinche para sobreponerse de manera central, a las ciudades anglosajonas que los someten.

⁸ Entrevistas hechas durante el evento.

⁹ Entrevistas sostenidas con los mayordomos de San Francisco de Asís en New Haven, Connecticut en 2006.

9. Las prácticas medicinales y alimenticias

En los Estados Unidos, al igual que las prácticas alimentarias, es fácil encontrar a personas que cuidan la salud de los paisanos a través de la reproducción de prácticas tradicionales, utilizando plantas de la Malinche. Del mismo modo que la comunidad estadounidense requiere de la mano de obra tlaxcalteca¹⁰, los migrantes demandan productos medicinales cultivados en la montaña y servicios específicos que sólo su misma comunidad puede proveerles, haciendo que aquellos migrantes que tienen las habilidades y conocimientos para curar tengan una importante demanda, al igual que aquéllos que cocinan platillos locales.

Como ejemplos tenemos el uso de la ruda, la hierbabuena, la flor de calabaza, la manzanilla y los pelos de elote. Cabe mencionar que algunas de éstas se encuentran incluso, en los lotes abandonados en los Estados Unidos a los cuales muchos de los migrantes tlaxcaltecas van para recolectarlas¹¹.

Concluyendo

Santa María de Matlalcuetzli ve partir a sus hijos cada día con una mochila cargada de sueños y recuerdos, y con la frustración de no poder mantenerlos en el presente comunitario, y el miedo de no saber qué les dará el futuro globalizado.

La comprensión de la migración en el contexto de la globalización, permite aproximarnos a la idea de que éste es un proceso no sólo económico, sino también cultural, en donde, como dice García Canclini, "la globalización no es un simple proceso de homogeneización, sino de reordenamiento de las diferencias y desigualdades sin suprimirlas: por eso la multiculturalidad es un tema indisoluble de los movimientos globalizadores" (1995). Por ello, en la migración de los pueblos de la Malinche hacia los Estados Unidos, la Malinche representa a ese elemento simbólico que viaja con los migrantes y se extiende hasta la Costa Este de los Estados Unidos, diferenciándolos, convirtiendo al espacio extranjero en un espacio familiar que justifique prácticas tradicionales, que permita enfrentar el conflicto político, económico y emocional de la migración no autorizada por el Estado.

La globalización de la cultura no significa homogeneización de la cultura. La característica principal de la cultura global es la política de un esfuerzo simultáneo por parte de la identidad y la diferencia por comerse una a otra. Lo que está en juego es el triunfo de lo universal o la resistencia y la fuerza de lo particular (Appadurai, 2001:19-20).

¹⁰ Para más información sobre el empleo de tlaxcaltecas en EU, ver www.pewhispanic.org

¹¹ Conversaciones con Candelaria Rosete, migrante de San Francisco Tetlanohcan, 2005.

Este fenómeno, además de extender el significado de la Montaña Sagrada, revitaliza su función como cohesionadora de las sociedades que alrededor de ella habitan. Finalmente, en un sentido económico-político, la Malinche y su relación con la migración prueban que la montaña ha jugado un papel fundamental como fuente de recursos y las restricciones sobre ello sólo han generado conflicto, pobreza y migración. Con este argumento no pretendo ignorar el alto grado de deterioro ecológico en que esta fuente de oxígeno se encuentra, pero la realidad de estos pueblos es una expresión de las consecuencias, intencionadas o no, de la imposición de una política económica y un marco legal sobre de las comunidades que tienen una relación tan estrecha con la naturaleza, y noción de los significados de ésta para el desarrollo humano, tal como ellos lo piensan.

La imaginación como práctica social, es una reflexión a la que nos introduce Appadurai como algo verdaderamente crítico y nuevo en los procesos culturales globales, especialmente cuando se convierte en un campo organizado de prácticas sociales, una forma de trabajo y una forma de negociación entre individuos con posiciones de agencia y espectros de posibilidades globalmente definidos. Tratándose, como este autor lo considera, de un componente fundamental del nuevo orden global, habría que situarse en su producción, considerando a los medios de comunicación que por intereses privados o estatales, tienden a centrarse en la difusión de imágenes que sólo ofrecen "frangas de la realidad" que favorecen la construcción de mundos imaginados, quiméricos, estetizados, producto de la fantasía de mudarse y cambiar de vida (Appadurai, 2001:49).

La incapacidad del Estado para ajustar sus políticas públicas a las realidades locales y la resistencia de las nuevas generaciones de tetlanohquenses a escuchar al pasado, amenaza con la pérdida de valores y el crecimiento de la pobreza y la migración, pero el fracaso del modelo económico vigente, está asegurando que cada día decenas de hombres estén recuperando la tierra y su relación con la montaña, como herramienta para la sobrevivencia. Este binomio economía-cultura, genera una constante tensión y amenaza al Estado, el cual mantiene una firme oposición a la libre explotación del bosque sin generar alternativas sustentables para que los pobladores puedan desarrollar nuevas prácticas benéficas tanto para los dueños de las tierras como para la Matlalcuéyetl.

La migración forzada se ha llevado a la Malinche con ella; el abandono de la tierra no significa una pérdida del vínculo cultural con esta montaña, y lejos de ello, inspira a sus habitantes, como desde hace siglos, a luchar para recuperar la libertad y dignidad del pasado, donde Tetlanohcan-Malinche eran un sólo sistema cultural.

Bibliografía

Appadurai, Arjun (2001). *La modernidad desbordada*, Montevideo, Uruguay, Editorial Trilce/FCE

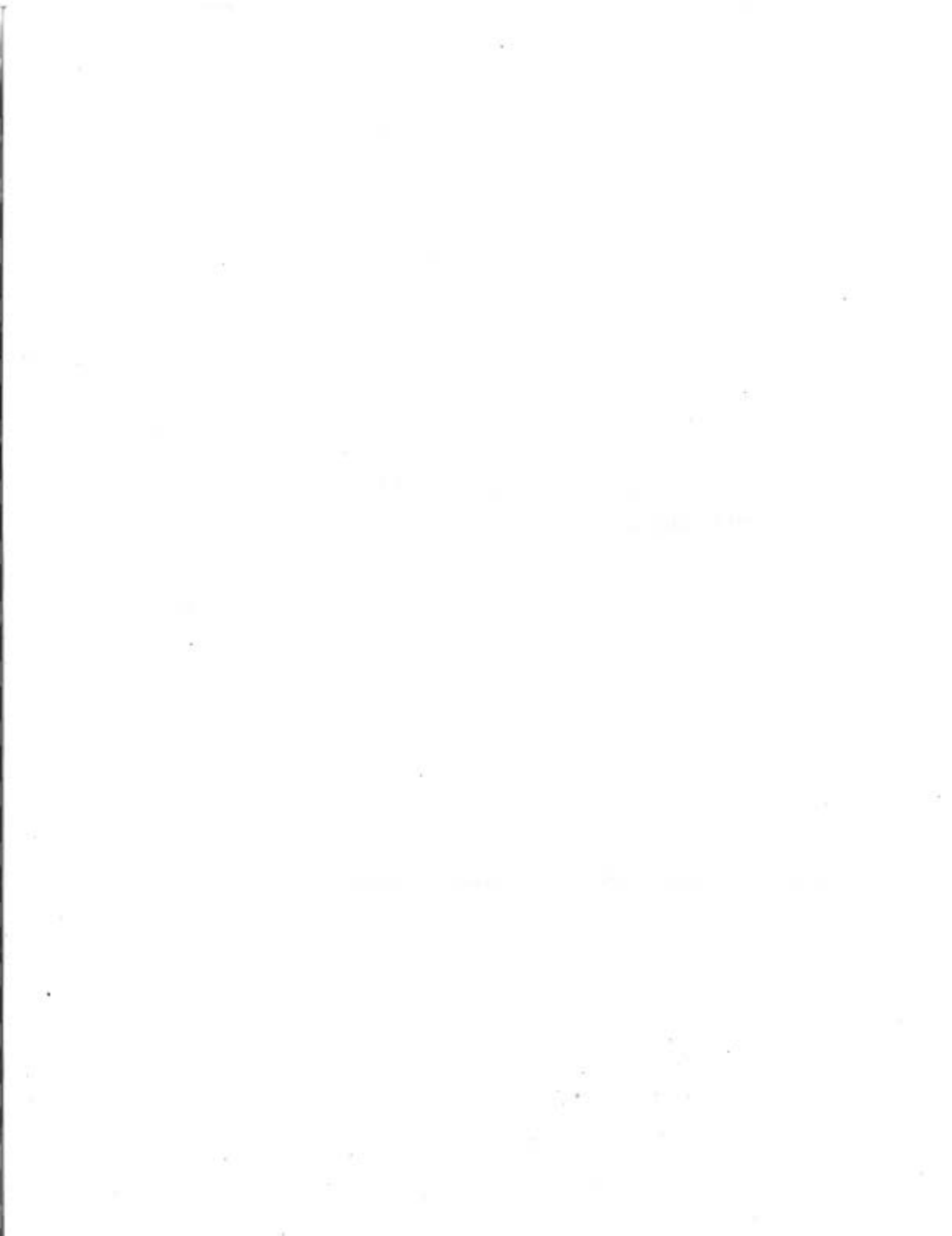
- Bonfil Batalla, Guillermo (1989). *México Profundo. Una civilización negada*, México, Editorial Grijalbo.
- Castro Pérez, Francisco (2004). "Aplicando el conocimiento antropológico. La experiencia de los profesionales y la visión de los aprendices," en *Mirada Antropológica*, núm. 2, (nueva época), México, BUAP, pp. 287-302.
- _____ (2005). "La expropiación ecológica de los territorios indios: una visión etnográfica de la política gubernamental para el manejo del Parque Nacional la Malinche," en *Mirada Antropológica*, núm. 4, BUAP, México, pp. 25-46.
- García Canclini, Néstor (1995). *EL diálogo norte-sur en los estudios culturales*, Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales, <http://cholonautas.edu.pe/modulo/upload/GCanclini%20int%20ingles.pdf>
- García Cook (1998). *Monografías de Tlaxcala*, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Geertz, Clifford (1992). *La interpretación de las culturas. La Religión como sistema cultural*, Editorial Gedisa, España.
- González Romo, Adrián (2008). *Migración y pobreza: remesas, condiciones de vida y trayectorias laborales de migrantes tlaxcaltecas en Estados Unidos y Canadá*, El Colegio de Tlaxcala, A. C., México.
- Rodríguez Sánchez, Javier (2000). *El Sistema de Cargos y la organización comunitaria en San Francisco Tetlanohcan*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México.
- Suárez Cruz, Sergio (2008). "Matlalcueye, la montaña sagrada y sus santuarios," en Tim M. Tucker y Arturo Montero (coord.), *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*, Mesoamerican Research Foundation.

Web

www.pewhispanic.org

**Economía agrícola y desarrollo social
en el mundo indio-campesino**





El cultivo del maíz en las faldas de la Matlalcuéyetl: entre lo tradicional y lo moderno

*Miguel Ángel Damían Huato¹, Agustín Aragón García¹,
Benito Ramírez Valverde² y Carolina Ramos Durán³*

Introducción

El maíz es esencial para nuestras vidas porque es la dieta básica de los mexicanos. Datos de la FAOSTAT (2007) muestran que el consumo de maíz *per cápita* diario fue, para 2005, de 326.7 gramos. Pero también este grano es materia prima fundamental de diferentes cadenas productivas: la industria de la masa y tortilla, alimentos balanceados, frituras, botanas y en algunas industrias químicas que elaboran jarabe alto en fructosa, bioetanol, aceite comestible, bebidas alcohólicas y ácido láctico (CEDRSSA, 2006).

El maíz se cultiva en todo el territorio nacional y para 2006 (SIAP, 2007), se sembraron 7.81 millones de hectáreas que corresponden al 36% del área total sembrada y al 50% de la ocupada con plantas anuales. En México coexisten dos modelos tecnológicos contrastantes para la siembra del maíz. El primero se basa en el empleo de tecnologías modernas o convencionales, derivadas de la "Revolución

¹ Profesor Investigador del Departamento de Agroecología y Ambiente, Instituto de Ciencias. angel.damian@icbuap.buap.mx, aragon@siu.buap.mx.

² Ph. D. en Estudios Latinoamericanos, Tulane University, Nueva Orleans, Estados Unidos (1999). Profesor-Investigador. bramirez@colpos.mx. Colegio de Postgraduados Campus Puebla.

³ Estudiante de la licenciatura de Sociología de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. caro_rdb@hotmail.com.

Verde, donde el cultivo del maíz depende del empleo de materiales híbridos que, a su vez, requieren de la aplicación de grandes cantidades de insumos agrícolas para que potencien su productividad. Según Borlaug y Dowsell (2005), las variedades mejoradas sólo pueden lograr cosechas marcadamente superiores al de las semillas criollas si se producen cambios sistemáticos en todo el manejo del cultivo, tales como fertilización y manejo de agua. A su vez, estos cambios ocasionan otras modificaciones que deben ser aplicadas de forma simultánea si se quiere lograr el potencial de las variedades modernas. Así, una mayor fertilidad del suelo y mayor disponibilidad de humedad para los cultivos, también mejoran la ecología de las malezas, plagas y enfermedades. De este modo, se tienen que introducir mejoras complementarias para combatir malezas, insectos y enfermedades, a fin de conseguir el máximo beneficio.

Para Pichardo (2006), la "Revolución Verde" se refiere a un modelo implementado en la agricultura para obtener más rendimientos. Este modelo nace en Estados Unidos de Norteamérica tras la creación de semillas híbridas, porque con la Revolución Industrial se requirió de mayor producción de alimento para sustentar la industrialización y la presencia tanto de eventos climáticos como escasez o inundaciones, así como de enfermedades hizo resaltar la importancia de la producción alimentaria.

Pero la "Revolución Verde" no sólo tiene como propósito modernizar la actividad agrícola sino que, además, se ha propuesto como la palanca para que las sociedades rurales transiten a la modernidad. Este término expresa, una y otra vez, la conciencia de una época que se relaciona con el pasado y lo fija en la conciencia colectiva a fin de considerarse a sí misma como el resultado de un cambio radical que produce el tránsito de lo antiguo a lo nuevo. Cambio que acredita la ruptura y la superioridad del presente y la pérdida de respeto del pasado (Pozas, 2007).

Con este propósito, los habitantes de los distintos países hemos sido situados en un *continuum*, cuyos polos están representados por la tradición y la modernización, ejemplificados en las cinco fases del progreso que se deben recorrer para que, según Rostow (1963), podamos llegar a la modernidad, la cual es reducida a la era del consumo de masas. Es decir, la modernización del mundo se ha identificado con el estilo de vida instituido por los países de Europa Occidental y, sobre todo, con el frenético consumismo alentado por los Estados Unidos de América, con el objetivo de incorporar a más sectores de la población a la sociedad de consumo, lo cual se corresponde con la estrategia fundamental de la solución que propuso Keynes a la crisis de sobreproducción que vivió la economía mundial entre 1929-1933 (Klein, 2005: 4).

El segundo modelo tecnológico empleado para el cultivo del maíz es el tradicional o campesino. La agricultura tradicional es una actividad relevante, ya que de 4,851,780 de productores que se dedican a esta actividad en casi 14 millones de hectáreas, 38% son clasificados de infrasubsistencia, los cuales fundamentalmente siembran maíz. Estos productores son minifundista pues alrededor del 30% de sus

predios tienen menos de una hectárea y poco más del 60% entre 1 y 2 hectáreas (Rascón *et al.*, 2006).

Esta agricultura de subsistencia se caracteriza porque la siembra de maíz se basa en el uso de tecnologías tradicionales o campesinas. Comprende el uso de recursos naturales basado:

- a) En una prolongada experiencia empírica, configurando los actuales procesos de producción y prácticas de manejo utilizadas.
- b) En el conocimiento físico-biótico de los productores.
- c) En la transmisión generacional de los conocimientos y habilidades requeridas.
- d) En un acervo cultural de la población agrícola.

La agricultura tradicional se basa esencialmente en la siembra de cultivos básicos, por la importancia que tienen para la sobrevivencia de las familias campesinas (Hernández y Ramos, 1985). Según Altieri (1991), la agricultura tradicional ha surgido a través de siglos de evolución biológica y cultural, y representan experiencias acumuladas de interacción entre el ambiente y agricultores, sin acceso a insumos externos, capital o conocimiento científico. En México este tipo de agricultura prevalece en la región conocida como Mesoamérica y su manejo se ha desarrollado por productores que poseen condiciones socioeconómicas y edafo-climáticas adversas, los cuales viven en condiciones de pobreza extrema, y siembran policultivos en pequeñas áreas (cerca de dos hectáreas) de temporal; del mismo modo, utilizan variedades criollas y mano de obra familiar y la cosecha se destina, esencialmente, para el autoconsumo.

Para Remmers (1993: 201), la agricultura tradicional está arraigada profundamente en la cultura en que se da. Ser campesino es una manera de vivir. La agricultura tradicional se basa en conocimientos que han sido acumulados por muchas generaciones, los cuales se han generado empíricamente y por experimentación campesina. Este tipo de agricultura es muy diferente a la moderna, que es una agricultura científicada en la que la producción de alimentos ha llegado a transformarse en una variante de la industria.

Sin embargo, es importante señalar que los sistemas productivos tradicionales son, frecuentemente, modificados para incorporar elementos tecnológicos modernos. De este modo, en el campo se observa que para cultivar maíz interaccionan ambos modelos tecnológicos, sobre todo, en las regiones donde predomina la agricultura de temporal. La agricultura tradicional en México tiene una antigüedad de miles de años durante los cuales se ha adaptado y adecuado a otras condiciones de producción, incorporando innovaciones generadas por la ciencia moderna. Lo mismo se puede decir para el caso de las tecnologías modernas, las cuales han coexistido con el empleo de tecnologías tradicionales.

El cultivo o manejo de las plantas incluye todas las prácticas o técnicas agrícolas (barbecho, rastreo, fecha de siembra, labores culturales, fertilización, distancia entre surcos y matas, combate de plagas y enfermedades, etcétera) que el productor lleva a cabo durante la siembra de la planta. A su vez, el cultivo tradicional del maíz se concibe como el uso, simultáneo, de tecnologías que no han sido generadas por el Instituto Nacional de Investigaciones Forestal, Agrícola y Pecuaria (INIFAP), combinadas con algunas modernas. Por su parte, el cultivo moderno se entiende como el uso de tecnologías modernas creadas y recomendadas por el INIFAP y algunas tecnologías campesinas.

Los objetivos de este trabajo se centraron en la búsqueda de respuestas a las siguientes preguntas:

- ¿Cuáles son las características principales de los productores tradicionales y modernos ubicados en las "Faldas de la Matlalcuéyetl"?
- ¿Cuáles son las tecnologías tradicionales y modernas que utilizan los productores para el manejo del maíz?
- ¿Cuántos productores cultivan de forma tradicional y moderna al maíz?
- ¿Qué impacto tienen estas tecnologías en la productividad de los tipos de maíces?

1. Marco geográfico

El estudio se realizó en siete municipios (Ixtenco, José María Morelos, San Francisco Tetlahnocan, San José Teacalco, San Pablo del Monte, Santa Cruz Tlaxcala y Trinidad de Sánchez Santos) del estado de Tlaxcala, situados en las "Faldas de la Matlalcuéyetl". Comprenden una superficie de 287.12 Km.², donde habitan 117,528 personas, lo cual representa 10.6% de la población total de Tlaxcala. La densidad de población de la zona de estudio es de 409 habitantes por Km.² (Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2009).

La Matlalcuéyetl se encuentra situada entre los 98° 23' 0" de longitud oeste y los 19° 23' 0" de latitud norte; su altitud oscila entre los 2400-4460 m.s.n.m., y su clima va de templado-subhúmedo a frío-subhúmedo, con una precipitación media anual de 711 mm.; la vegetación predominante en las zonas altas son pastizales (*Calamagrostis tolucensis* y *Festuca tolucensis*); bosques de distintas especies de pino (*Pinus hartwegii*, *Pinus leiophylla*, *Pinus montezumae*, *Pinus pseudostrobus*, *Pinus patula* y *Pinus ayacahuite*); bosques de oyamel (*Abies religiosa*); y, en las tierras bajas, pastizales compuestos (*Bouteloua gracilis*, *Muhlenbergia porteri* e *Hilaria cenchroides*) (Parque Nacional la Malinche, 2008). Los suelos predominantes son litosoles (en la cima y paredes de las barrancas); regosoles y légano gravoso-arenoso (en los flancos) y fluviosoles (en las faldas) (CONABIO, 2009).

El área agrícola de los municipios estudiados es de 13,045 hectáreas, predominando la siembra de maíz, ya que cubre el 91% del total del área cultivable (Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2009).

2. Técnicas de investigación

Las técnicas de investigación empleadas en este trabajo fueron las siguientes:

La encuesta. Este instrumento permitió delimitar, recolectar y sistematizar la mayor parte de los datos analizados en la investigación. Con este fin se aplicó a cada productor un cuestionario con 125 preguntas de tipo cerrado, elaborado por *Damián et al. (2004)*.

El muestreo. La encuesta se aplicó a una muestra de 236 productores estimada mediante el muestreo simple aleatorio. El marco de muestreo fueron los productores adscritos al Programa Directo de Apoyo al Campo (PROCAMPO) de los siete municipios estudiados.

El índice de apropiación de tecnología agrícola (IATA). Con este índice se estimó el uso adecuado del paquete tecnológico recomendado por el INIFAP. Su cálculo abarcó el siguiente procedimiento: a) se contrastaron las recomendaciones hechas por el INIFAP para cada una de las actividades del ciclo del maíz, con relación a la forma en cómo el productor las llevó a cabo; b) se le asignó un valor nominal al paquete tecnológico de 100 unidades y se ponderó⁴ entre las recomendaciones que incluyó, resultando las siguientes calificaciones: 10 para fecha de siembra; 20 para variedad; cinco para distancia entre surcos; cinco para distancia entre matas; cinco para número de plantas por mata; 25 y cinco para fórmula de fertilización y fecha de aplicación del fertilizante; seis y cuatro para tipo y dosis de herbicida; seis y cuatro para tipo y dosis de insecticida; y cinco para combate de enfermedades; c) finalmente, cada una de estas cifras se dividió entre dos, donde la mitad del valor total de la práctica se asignó al uso de la recomendación y la otra mitad se otorgó a su manejo adecuado. Para calcular el IATA se utilizó la expresión matemática elaborada por *Damián et al. (2007)*.

La tipología de productores. Los tipos de productores tienen la función de servir como puntos de reflexión al cumplir el rol de *complejo cognoscitivo* (*García, 2000: 40-41*), para apropiarnos de la realidad como totalidad concreta socialmente construida. En este sentido, y sólo para cuestiones de análisis, los maiceros se clasificaron en dos tipos: tradicionales, los que aplicaron todas las tecnologías campesinas y algunas tecnologías modernas; y modernos, los que utilizaron las tecnologías generadas por el INIFAP y algunas tecnologías tradicionales.

⁴ La ponderación se hizo considerando el impacto que tiene cada componente de la recomendación en la productividad total del maíz. Fue realizada por los M. en C. Ricardo Mendoza y Ernesto Aceves y por el Dr. Abel Gil Muñoz, investigadores del Colegio de Postgraduados Campus Puebla, especialistas en el manejo del maíz.

3. Resultados y discusión

3.1 Características de los productores de maíz de las "Faldas de la Matlalcuéyatl"

Los productores de maíz de las "Faldas de la Matlalcuéyatl", Tlaxcala constan en promedio, de 5.2 miembros por familia; son una población avejentada, ya que tienen una edad promedio de 58.3 años; su grado de escolaridad promedio es bajo (3.4 años) y el 30% de ellos no cursó ningún grado escolar (Cuadro 1).

En estos mismos datos, se puede notar que los maiceros tienen un bajo acceso a los recursos productivos, ya que poseen, en promedio, 2.58 hectáreas, de las cuales 1.89 las siembran con maíz en condiciones de temporal, debido que la posibilidad de riego es infima, apenas 100 metros cuadrados en promedio por productor. Del mismo modo, tienen un bajo acceso a la asistencia técnica ya que solamente 19 maiceros (8%) recibieron el servicio de asesoría técnica suministrada por el gobierno. En cuanto al uso de tecnología, sólo 17 productores (7%) tienen tractor, 114 (48%) poseen yunta y utilizan menos de una tercera parte del paquete tecnológico generado por el INIFAP; finalmente, tienen un gasto *per cápita* mensual muy reducido, apenas de 375 pesos. Si se supone que este gasto equivale al ingreso total, esto significa que los maiceros de la región deben ser considerados, según el criterio clasificatorio del CONEVAL, como pobres alimentarios o extremos, ya que su ingreso mensual *per cápita* promedio es menor a \$584.34, siendo más acentuada la pobreza entre los productores de maíz tradicionales.

Cuadro 1. Características y disponibilidad de los tipos de productores de maíz a los medios de producción de las "Faldas de la Matlalcuéyatl", Tlaxcala

Rasgos de los productores	Tradicionales		Modernos		Matlalcuéyatl	
	Total	%	Total	%	Total	%
Edad	58.6		58.2		58.3	
Escolaridad (años)	3.8		3.3		3.4	
Miembros/familia	276	5.3	955	5.2	1231	5.2
Asesoría técnica	6	12	13	7	19	8%
Total hectáreas	164.3	3.16	445.6	2.42	609.9	2.58
Hectáreas maíz	120.4	2.32	326.5	1.77	446.9	1.89
Hectáreas riego	2.5	0.05	0	-	2.5	0.01
Hectáreas temporal	117.9	2.27	326.5	1.77	444.4	1.88
IATA	32.2		32.3		32.3	
Rendimiento (Kg ha ⁻¹)	1844		1641		1686	
Tractor	8	15	9	5	17	7%
Yunta	37	71	77	42	114	48%
Gasto per cápita	363		379		375	

Fuente: elaboración propia con datos obtenidos de la encuesta, 2002.

Es probable que las características que tienen los productores expliquen, en parte, sus bajos rendimientos por hectárea, sobre todo el de los modernos. Es importante señalar que estos rendimientos unitarios (1,686 Kg/ha¹), se encuentra por debajo del promedio del estado, el cual fue de 1,838 Kg/ha¹ el que, a su vez, apenas constituye el 78% del obtenido a nivel nacional que fue de 2,362 Kg/ha¹ (SAGARPA, 2004).

3.1.1 Cultivo moderno y tradicional del maíz

Otros datos de la encuesta exponen que, del total de productores de maíz encuestados, 184 (78%) son considerados modernos y 52 (22%) son tradicionales.

Para llevar a cabo el cultivo del maíz en las "Faldas de la Matlalcuéyetl" los productores efectúan 15 prácticas o actividades, de las cuales 10 están consideradas dentro del paquete tecnológico creado por el INIFAP y, por lo tanto, se pueden clasificar como modernas. Las cinco prácticas restantes son tecnologías tradicionales, creadas y perfeccionadas durante milenios, mediante la aplicación de los conocimientos empíricos campesinos.

3.1.2 Cultivo moderno del maíz

Las tecnologías modernas empleadas en el cultivo del maíz están sistematizadas en un paquete tecnológico generado y recomendado por el INIFAP. Éste se puede consultar en el Programa Rector de Desarrollo Agropecuario del estado de Tlaxcala 1999-2005 (INIFAP, 1999). El Cuadro 2 muestra el empleo de tecnologías modernas por parte de los productores tradicionales y modernos, donde se nota que:

Cuadro 2. Empleo del paquete tecnológico del INIFAP e Índice de Apropiación de Tecnología Agrícola, por productores T y M de las "Faldas de la Matlalcuéyetl"

Actividad	Empleo del PT INIFAP				Región	
	Tradicionales		Modernos		Número	%
	Número	%	Número	%		
Fecha siembra	52	22	184	78	236	100
Semilla mejorada	0	0	6	100	6	3
Densidad plantas*	52	22	184	78	236	100
Tipo herbicida	29	21	112	79	141	60
Dosis herbicida	29	21	112	79	141	60
Dosis fertilización	43	21	160	79	203	86
Fecha aplicación fertilizante	43	21	160	79	203	86
Tipo insecticida	14	31	31	69	45	19
Dosis insecticida	14	31	31	69	45	19
Fungicida**	0	0	6	100	6	3

PT = paquete tecnológico; * comprende la distancia entre surcos y matas, así como el número de semillas sembradas por mata. ** Los datos del empleo de fungicidas es idéntico al de semilla mejorada porque según el INIFAP su uso previene el ataque de enfermedades.

Fuente: elaboración propia con datos obtenidos de la encuesta, 2002.

a) En las prácticas recomendadas por el INIFAP para la siembra del maíz, prevalece el empleo de agroquímicos, ya que la investigación agrícola efectuada en México ha priorizado la generación de tecnología para la agricultura empresarial, basada en elevadas inversiones, métodos de cultivo e insumos modernos y tierras irrigadas.

b) El empleo de materiales híbridos no es común entre los maiceros.

c) El fertilizante y el herbicida son los insumos más aplicados por los productores, y su uso es sutilmente mayor entre los productores modernos. El uso excesivo de fertilizante en las "Faldas de la Matlalcuéyetl", se explica por el tipo de suelos que predominan, los cuales son poco desarrollados y parecidos al material original, por lo que su productividad es baja. Ojeda y Ojeda (1996:10), señalan que los suelos agrícolas del estado (y de la Matlalcuéyetl) son los únicos del país clasificados como de muy baja fertilidad. En cambio, el uso de herbicida, se explica porque este insumo substituye el empleo de mano de obra rural, porque ésta para sobrevivir tiene que efectuar otras actividades económicas. La pluriactividad en la zona de estudio es ejercida por 76% de los maiceros y la misma ha sido favorecida porque en la entidad se ha promovido, desde la etapa de sustitución de importaciones, el establecimiento de complejos industriales, los cuales han ofrecido mayores posibilidades de empleo a la población rural.

d) Por último, se nota que, proporcionalmente, los productores tradicionales emplearon mayores cantidades de insecticidas.

Es importante señalar que, en general, los productores de maíz de las "Faldas de la Matlalcuéyetl", usaron de forma inadecuada el paquete tecnológico del INIFAP: 14% la fecha de siembra, 59% la densidad de plantas, 100% la dosis de fertilización, 85% la fecha de aplicación del fertilizante, 86% el tipo de herbicida, 90% la dosis de herbicida y 100% el tipo y dosis de insecticida. El uso inadecuado de la tecnología se traduce, en general, en menores rendimientos (Cuadro 3), sobre todo, entre los maiceros modernos.

En estos mismos datos se nota, por una parte, que cuatro maiceros tradicionales efectuaron la fecha de siembra inadecuadamente y, sin embargo, obtuvieron mayores rendimientos. Aquéllos se localizan en San Pablo del Monte y San José Teacalco, donde el INIFAP recomendó sembrar en abril y mayo, aunque los cuatro maiceros lo hicieron en marzo. Datos de la encuesta muestran que los maiceros tradicionales que sembraron en este mes, alcanzaron un poco más de rendimientos que los que sembraron en abril y mayo (Cuadro 4). Es probable que esto se deba a que las tecnologías tradicionales, como vamos a ver, mejoran la retención de suelo y agua; de este modo, los maiceros pueden efectuar siembras más tempranas y ocasionar que la planta aproveche los meses con mayores horas-luz, redundando en una mayor producción de grano y biomasa.

Cuadro 3. Rendimiento promedio (kg./ha.) según el uso adecuado o inadecuado de la tecnología del INIFAP, por tipos productores de maíz de las "Faldas Matlalcuéyotl", Tlaxcala

Práctica	Tradicionales				Modernos				Región			
	Adecuada		Inadecuada		Adecuada		Inadecuada		Adecuada		Inadecuada	
	Núm.	Rend.	Núm.	Rend.	Núm.	Rend.	Núm.	Rend.	Núm.	Rend.	Núm.	Rend.
FS	48	1836	4	1938	155	1681	29	1426	203	1718	33	1488
Híbrido	0	0	0	0	4	1663	0	0	4	1663	0	0
DP	28	1866	24	1819	69	1572	115	1628	97	1657	139	1706
DF	0	0	43	1828	0	0	160	1614	0	0	203	1660
FAF	7	2179	36	1760	28	1657	132	1605	35	1761	168	1638
TH	6	1875	23	1863	14	1482	98	1679	20	1600	121	1714
DH	2	2000	27	1856	12	1483	100	1675	14	1557	127	1713
TI	0	0	14	1825	0	0	31	1710	0	0	45	1746
DI	0	0	14	1825	0	0	31	1710	0	0	45	1746

Nota: FS = fecha de siembra; DP = densidad de plantas; DF = dosis de fertilización; FAF = fecha de aplicación del fertilizante; TH = tipo de herbicida; DH = dosis de herbicida; TI = tipo de insecticida; DI = dosis de insecticida.

Fuente: elaboración propia con datos obtenidos de la encuesta, 2002.

Cuadro 4. Tipos productores y rendimiento promedio (kg./ha.) según el mes en que sembraron el maíz en las "Faldas Matlalcuéyotl", Tlaxcala

Mes	Tradicionales			Modernos			Región		
	Núm.	%	Rend.	Núm.	%	Rend.	Núm.	%	Rend.
Marzo	9	17	1872	33	58	1500	42	18	1580
Abril	24	46	1842	78	42	1615	102	43	1668
Mayo	19	37	1834	68	37	1749	87	37	1767
Junio	0	0	0	5	3	1500	5	2	1500
Total	52	100	0	184	100	0	236	100	0

Fuente: elaboración propia con datos obtenidos de la encuesta, 2002.

Por otra parte, en los datos expuestos en el Cuadro 4 también se nota que los productores modernos, obtuvieron mayores rendimientos cuando usaron el tipo y dosis de herbicida de forma errónea, que cuando lo emplearon convenientemente. Al respecto hay que decir que el paquete tecnológico tiene más de una década de haber sido generado y que los insecticidas probados como más eficaces en aquellos años pudieron no mostrar la misma efectividad que los que usó el productor en el 2002.

4. Manejo tradicional del maíz

El manejo tradicional del maíz deriva del conocimiento campesino. Éste se refiere a las innovaciones y prácticas de comunidades indígenas aplicadas en campos

como la agricultura, industria, pesca, salud, horticultura, silvicultura, artes, música, literatura y arquitectura (Zamudio, 2000). El conocimiento tradicional se crea y recrea en el tiempo como una síntesis de las calidades físicas intrínsecas de una localidad y de una visión socialmente construida de los mejores métodos de gestión de los recursos (Van der Ploeg, 1994). Para el PNUMA (2005), el conocimiento tradicional se encuentra relacionado con el conocimiento, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales de todo el mundo. En cambio, para Altieri (*op. cit.*), los términos conocimiento tradicional, conocimiento indígena técnico, conocimiento rural y etnociencia, se han usado en forma intercambiable para describir el sistema de conocimiento de un grupo étnico rural que se ha originado local y naturalmente.

En Tlaxcala, la siembra de maíz está fuertemente influenciada por prácticas agrícolas tradicionales. Así, 92% de los maiceros utilizaron materiales criollos, 65 y 76% realizaron asociación y rotación de cultivos, 63% usaron distintas técnicas de conservación de suelo y 66% aplicaron estiércol (Damián *et al.*, *op. cit.*). En las "Faldas de la Matlalcuéyatl" se observa el mismo fenómeno, ya que 97, 81, 58, 64 y 65% de los maiceros emplearon, respectivamente, semillas criollas, asociación y rotación de cultivos, conservación de suelos y estiércol (Cuadro 5). Además, estos datos exponen:

Cuadro 5. Tecnologías campesinas empleadas por los productores tradicionales y modernos de las "Faldas de la Matlalcuéyatl", Tlaxcala

Tecnologías campesina	Tradicionales		Modernos		Promedio	
	Número	%*	Número	%*	Número	%*
Semilla criolla	52	100	178	97	230	97
Policultivos	52	100	138	75	190	81
Rotación cultivos	52	100	85	46	137	58
Conservación suelos	52	100	98	53	150	64
Aplicación estiércol	52	100	102	55	154	65

Fuente: elaboración propia con datos obtenidos de la encuesta, 2002.

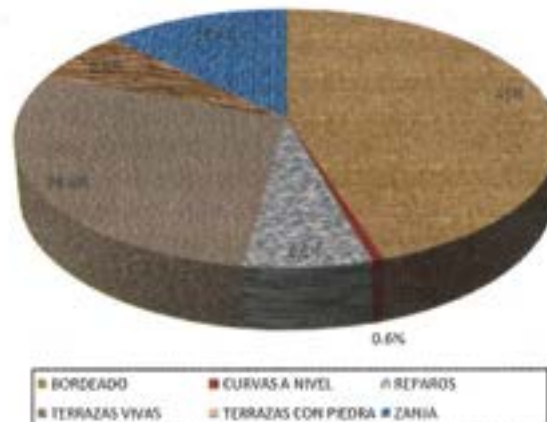
a) La supremacía que tienen las tecnologías tradicionales en el cultivo del maíz, sobre todo, el uso de materiales criollos y asociación de cultivos o policultivos.

b) Que existe una pérdida del uso de tecnologías tradicionales por parte de los maiceros modernos, sobre todo, en rotación de cultivos, conservación de suelos y aplicación de estiércol.

La preponderancia que tienen las tecnologías tradicionales se debe a factores económicos, sociales, culturales y, esencialmente, agronómicos. Por ejemplo, el amplio uso de los materiales criollos se debe a:

a) Su bajo costo y facilidad que tiene el productor para conseguirlos.

Figura 2. Técnicas de conservación de suelos en las "Faldas de Matlalcuéytl"



Fuente: elaboración propia.

Por último, el uso de estiércol es un indicador clave de la calidad del suelo al proveer nutrientes, mejorar la estructura y textura del suelo, aumentar la aireación, penetración y retención de agua, estimular el desarrollo de microorganismos benéficos para la planta y capturar carbono. Así lo ha demostrado la investigación de Rothamsted, experimento agronómico más antiguo, donde el uso de estiércol duplicó el contenido de carbono orgánico (Robert, 2002). Como se sabe, son las altas concentraciones de carbono que hay en la atmósfera lo que está ocasionando el calentamiento del globo terráqueo, por lo que la aplicación de abono no sólo mejora la productividad de los maiceros tradicionales, sino que también ofrece servicios ambientales a la humanidad.

Por el contrario, la agricultura moderna implica un proceso radical de transformación del paisaje, cambios en el flujo energético, homogeneización de especies y detrimento de la biodiversidad. La deforestación, la pérdida estructural del suelo, la exportación de nutrientes, la salinización, la contaminación con fertilizantes y plaguicidas, se cuentan entre los impactos negativos de la Revolución Verde (Pengue, 2005). El abuso en el uso de agroquímicos ha contribuido con 14% del calentamiento del planeta (*Informe Stern*, 2007). En México, la participación del sector agropecuario en las emisiones de CO₂ se ha estimado en cerca de 31% del total (Etchevers, 2004).

En las "Faldas de la Matlalcuéytl" existen 154 productores que aplicaron estiércol a su parcela. De éstos 5% lo compró, y 8% lo intercambió por forraje; el resto, (87%) lo obtuvo de sus distintos tipos de ganado que poseen. La ganadería constituye una estrategia de sobrevivencia esencial para los maiceros ya que, además de proporcionar estiércol, les ha permitido:

a) Diversificar sus fuentes de ingresos y alimentación por venta, consumo de bienes pecuarios y/o arriendo de animales de carga o tracción.

b) Contar con un medio de transporte para el acarreo de distintos bienes recolectados de la naturaleza y como fuerza de tracción para efectuar las distintas prácticas de cultivo. En las "Faldas de la Matlalcuéyatl", 56% de los maiceros extraen leña y 48% poseen yunta, aunque su uso es más común ya que 68, 83 y 82%, la emplean, de forma respectiva, para surcar, dar la primera y segunda labor.

c) Reciclar los residuos de cosecha y alimento que genera la familia del productor, los cuales se destinan para criar diferentes especies de ganado menor.

El número de cabezas de ganado *per cápita* por tipos de productores se presentan en el Cuadro 6, donde se nota que los productores tradicionales poseen, en general, mayor cabezas de ganado que los modernos. Por lo tanto, se puede afirmar que la modernización de la agricultura no solamente ha afectado el uso de tecnologías campesinas, sino que también está trastocando la sinergia agricultura-ganadería, base de la reproducción social de los pequeños productores.

Cuadro 6. Número de cabezas de ganado *per cápita* por tipos de productores de maíz de las "Faldas de la Matlalcuéyatl", Tlaxcala

Tipo de ganado	Tradicionales	Modernos	Promedio
Vacas	2.31	0.89	1.20
Caballos	0.44	0.22	0.27
Mulas	0.87	0.58	0.64
Asnos	0.87	0.47	0.56
Cabras/ovejas	6.98	3.39	4.18
Marranos	2.54	0.96	1.30
Gallinas	6.08	4.64	4.95
Gujolotes	3.46	3.18	3.23

Fuente: elaboración propia con datos obtenidos de la encuesta, 2002.

5. Cultivo tradicional y moderno del maíz y productividad

Datos expuestos en el Cuadro 7 contrastan la productividad, estimada mediante los rendimientos por hectárea, de los productores tradicionales y modernos. En estas cifras se puede apreciar:

a) En promedio, los productores de las "Faldas de la Matlalcuéyatl" obtienen muy bajos rendimientos.

b) Que para la elaboración de tortillas se prefiere el empleo de semillas criollas, ya que esto les garantiza a las familias que se trata de maíz nuevo, el cual posee buen sabor, olor y buena calidad. Estos motivos explican porque la mayor parte del maíz en las "Faldas de la Matlalcuéytl" se utiliza para el autoconsumo ya que sólo el 1.7% de la cosecha, se destina íntegramente al mercado.

c) Que los materiales criollos poseen una adaptación milenaria a los ecosistemas y eso les brinda cierta superioridad productiva respecto a las semillas híbridas cuando son cultivadas en condiciones adversas o de temporal.

d) Que la semilla criolla es la base de la reproducción de la ganadería campesina ya que su alto porte provee mayores cantidades de rastrojo, el cual es empleado como forraje para sostener la diversidad de especies de ganado que poseen los maiceros.

No obstante, el predominio de tecnologías tradicionales se explica, a final de cuentas, porque promueven distintas interacciones agronómicas que no tienen ningún costo para los maiceros, las cuales mejoran la eficiencia de los factores de la producción. Al respecto, Altieri y Nicholls (2000:17), plantean que el cultivo tradicional del maíz enfatiza un enfoque de ingeniería ecológica que ensambla los componentes del agroecosistema (cultivos, animales, árboles, suelos), de manera que las interacciones temporales y espaciales entre estos componentes se traducen en rendimientos derivados de fuentes internas, reciclaje de nutrientes y materia orgánica, y así como de relaciones tróficas entre plantas, insectos y patógenos.

De esta forma, los cultivos asociados potencian interacciones agronómicas, ya que el agrupamiento de plantas con diferentes hábitos de crecimiento, follajes y estructuras radiculares emplea, de forma más eficiente, los nutrientes, agua y energía solar (Altieri, *op. cit.*). También, la asociación maíz-frijol-calabaza mejora la relación agua-suelo-planta-ambiente, ya que el frijol fija nitrógeno atmosférico que es aprovechado por el maíz; en tanto que la calabaza con su amplio follaje y hábito rastrero protege al suelo de la erosión, impide el crecimiento de malezas y la evaporación del agua (Rojas *et al.*, 1990). Con el cultivo tradicional, el maicero obtiene gratuitamente nitrógeno; en cambio el manejo moderno del maíz propone adicionar grandes cantidades de nutrientes⁵. En este sentido, tienen razón Cortés *et al.* (2004) cuando afirman que las tecnologías campesinas eficientizan el uso de los recursos naturales cuyo costo tiende a cero.

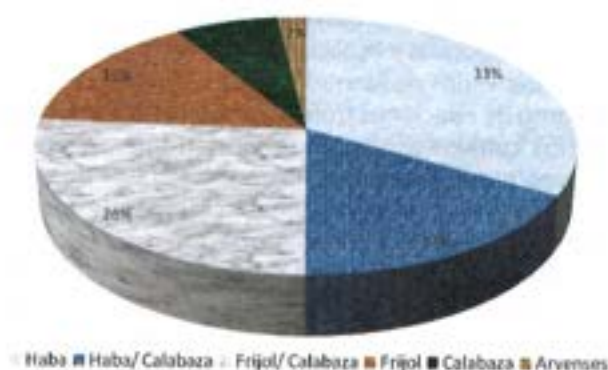
Pero también la asociación de cultivos es una actividad relevante por la diversidad de bienes agrícolas que obtienen los maiceros de la misma parcela. En las "Faldas de la Matlalcuéytl", 190 productores sembraron maíz asociado con otros cultivos, sobre todo haba (Figura 1). Esta variedad de plantas proporciona al pro-

⁵ El nitrógeno es uno de los elementos químicos que en mayor cantidad requieren las plantas para su nutrición. Por este motivo, la dosis de fertilizantes recomendada por el INIFAP fluctúa entre los 100-60-00 y 180-60-45.

ductor los nutrientes básicos que requiere para sobrevivir. El maíz nixtamalizado aporta energía en forma de hidratos de carbono y otros elementos, como niacina, en tanto que las leguminosas (frijol y haba) suministran proteínas, triptófano y lisina (Rojas, *op. cit.*).

Por su parte, la rotación de cultivos se concibe como la sucesión de cultivos distintos en ciclos agrícolas continuos diferentes, especialmente de gramíneas y leguminosas. Esta práctica tiene la función de mejorar, por un lado, las propiedades de los suelos ya que lo preparan desde el punto de vista microbiológico y retiene más humedad y nutrientes; y, por otra parte, rompen el ciclo biológico de las plagas, con lo cual se aportan nutrientes y una mayor sanidad al suelo (Mendoza, 2004). La rotación de cultivos reduce los problemas de malezas, plagas y enfermedades. Aumentan los niveles de nitrógeno disponible en el suelo, reducen la necesidad de fertilizantes sintéticos y, junto con las prácticas de labranza conservadoras del suelo, reducen la erosión edáfica (Altieri y Nicholls, *op. cit.*).

Figura 1. Asociación de maíz con otros cultivos en las "Faldas de la Matlalcuéyetl"



Fuente: elaboración propia.

A su vez, las técnicas de conservación de suelo son practicadas por 150 mai-ceros, destacando: el bordeado, curvas de nivel, reparos⁶, terrazas de muro vivo, terrazas de piedra y zanjas (Figura 2). La conservación de suelos evita la pérdida de agua y nutrientes, que son esenciales para mejorar la productividad de los suelos agrícolas.

⁶ La construcción de reparos es una técnica campesina milenaria detectada en algunas localidades del estado de Tlaxcala situadas en las "Faldas de la Matlalcuéyetl". Son excavaciones construidas a lo largo y fondo de los surcos para evitar la erosión del suelo, guardar humedad y retener abono orgánico. El número, profundidad y tamaño de los "reparos", depende de la pendiente del suelo.

Cuadro 7. Número de productores, rendimiento por hectárea e índice de apropiación de tecnología agrícola de productores de maíz de las "Faldas de la Matlalcuéyatl", Tlaxcala según el empleo de tecnologías tradicionales y modernas

Características	Tradicionales		Modernos		Región
	Núm.	%	Núm.	%	
Productores	52	22%	184	78%	236
Rendimiento (kg ha ⁻¹)	1844		1641		1686
IATA	32.2		32.3		32.3

Nota: * el porcentaje está en relación al número total de productores incluidos en cada tipología.
Fuente: elaboración propia con datos obtenidos de la encuesta, 2002.

b) Ambos tipos de maiceros utilizaron la misma cantidad de tecnología, ya que su IATA prácticamente es el mismo (¿Cómo diferenciar entonces entre los maiceros tradicionales y modernos?).

c) Cuando el maíz se cultivó de forma tradicional fue más eficiente que cuando se sembró utilizando tecnologías generadas por el INIFAP.

Es muy probable que los mayores rendimientos por hectárea de los productores tradicionales se deban a que aprovechan de forma gratuita las interacciones agronómicas que se derivan de esta forma de manejo del maíz. Esta conjetura posee mayor sentido si se comparan la productividad de los maiceros tradicionales cuando emplearon tecnología moderna (Cuadro 8), donde se observa que en todos los casos los productores lograron rendimientos por hectárea superiores que los maiceros modernos, aun cuando ambos poseen el mismo IATA.

El mismo comportamiento se observa con los maiceros modernos cuando utilizaron tecnologías campesinas y cuando no las emplearon (Cuadro 9), excepto en materiales híbridos cuya productividad es mayor respecto a los criollos ya que los primeros consiguieron, en promedio, 121 kg./ha.⁻¹. Pero, estos rendimientos se alcanzaron utilizando una quinta parte más de los insumos recomendados por el paquete tecnológico del INIFAP.

Cuadro 8. Empleo de tecnologías recomendadas por el INIFAP por productores T y M de las "Faldas de la Matlalcuéyatl", Tlaxcala

Empleo de:	Tradicionales				Modernos				Región			
	Núm.	%	Rend.	IATA	Núm.	%	Rend.	IATA	Núm.	%	Rend.	IATA
Híbridos	0	0	0	0	6	3	1758	51.7	6	3	1758	51.7
Herbicida	29	56	1866	35.9	112	61	1654	35.5	141	60	1696	35.6
Fertilizante	43	83	1828	34.9	160	87	1614	34.3	203	86	1660	34.4
Insecticida	14	27	1825	37.4	31	17	1710	40.9	45	19	1746	34.8

Fuente: elaboración propia con datos obtenidos de la encuesta, 2002.

Cuadro 9. Número, rendimiento (kg./ha.²) e índice de apropiación de tecnología agrícola de productores modernos que emplearon o no, tecnologías tradicionales

Tecnologías campesina	ETT				No ETT				Estado		
	Núm.	%	Rend.	IATA	Núm.	%	Rend.	IATA	Núm.	Rend.	IATA
Semilla criolla	178	97	1637	31.6	6	3	1758	51.7	184	1684	31.8
Policultivos	138	75	1641	30.9	46	25	1639	30.3	184	1697	32.7
Rot. cultivos	85	46	1701	33.0	99	54	1589	31.7	184	1755	32.7
Cons. suelos	98	53	1633	32.5	86	47	1650	32.0	184	1706	32.4
Aplic. estiércol	102	55	1715	31.3	82	45	1549	33.5	184	1758	31.6

Nota: ETT = emplearon tecnologías tradicionales; No ETT = no emplearon tecnologías tradicionales.

Fuente: elaboración propia con datos obtenidos de la encuesta, 2002.

Al contrastar los rendimientos por hectárea entre los productores tradicionales y modernos, la ventaja es para los primeros. Sin embargo, a pesar de la evidente eficiencia, eficacia y relevancia que poseen las tecnologías tradicionales en el campo de la agronomía, el paquete tecnológico recomendado por el INIFAP no las incluye. De hecho no existe campo experimental alguno en el país, que atienda formalmente a la etnoagricultura (Turrent, A. y Cortés, J. I. 2004). Esta situación se explica porque la mayoría de las tecnologías campesinas no participan en la valorización del capital y es precisamente esta función, como dice Katz (1997), la que, en última instancia, condiciona la aplicación de los descubrimientos en el capitalismo. Éste no es el caso de las tecnologías modernas cuya generación y transferencia se encuentran totalmente articuladas a la reproducción del capital.

Producir y consumir como los países desarrollados se han convertido en la consigna fundamental para que los países subdesarrollados transiten hacia la modernidad. Para la mayoría de los regímenes políticos que dirigen a estas sociedades, basta con importar la tecnología generada en esos países y/o copiar sus modelos de generación y transferencia tecnológica para que una sociedad tradicional construya las precondiciones que le permitan despegar y madurar para llegar a la modernidad, desvirtuada a un mayor consumo de bienes.

Pero como se ha demostrado en este trabajo, es posible incrementar la producción de maíz de manera sostenida y sustentable, aprovechando las interacciones agronómicas que ha generado el empleo del conocimiento empírico campesino, cristalizado en las tecnologías tradicionales, las cuales restituyen y potencian la eficiencia de los factores productivos. El rescate y mejoramiento de estas tecnologías no es baladí porque tiene que ver con un enfoque alternativo del desarrollo económico y social. Y es que la evolución sólo es desarrollo cuando no se limita a negar ni abolir, sino cuando también conserva; cuando junto a lo existente que merezca desaparecer, se mantiene también lo que merece conservarse. El desarro-

llo consiste, pues, en acumular los progresos de las fases anteriores de la evolución (Kautsky, 1977).

Las tecnologías campesinas al capturar carbono, fijar nitrógeno atmosférico, potenciar las interacciones agronómicas, promover la biodiversidad, y la sinergia agricultura-ganadería, representan una verdadera opción para promover el desarrollo sostenible de la agricultura, la soberanía alimentaria y, sobre todo, el desarrollo integral de las sociedades rurales.

Conclusiones

Los resultados de la investigación indican, en primer lugar, que los productores de maíz ubicados en las "Faldas de la Matlalcueyetl" tienen una baja disponibilidad de acceso los medios de producción y un escaso acceso a los servicios gubernamentales de fomento a la agricultura. Asimismo, se encontró que los rendimientos por hectárea de los maiceros es bajo en comparación con los del estado; del mismo modo se halló que casi una cuarta parte de los productores utilizaron tecnologías tradicionales para cultivar el maíz. Finalmente, se demostró que estas tecnologías resultaron ser más eficientes que las tecnologías generadas y recomendadas por el INIFAP, debido a que promueven distintas interacciones agronómicas, aprovechan la utilización de los recursos naturales cuyo costo tiende a cero, catalizan la sinergia agricultura-ganadería y prestan importantes servicios ambientales a la humanidad al capturar carbono.

Bibliografía

- Altieri, M. (1991). "¿Por qué estudiar la agricultura tradicional?", en *Revista de CLADES*, Numero especial 1, Marzo, División de Control Biológico, <http://www.clades.org/r1-art2.htm>, 30 de noviembre de 2008, Universidad de California, Berkeley, pp. 16-24.
- Altieri, M., y Clara I. Nicholls (2000). "Agroecología: Teoría y práctica para una agricultura sustentable", en *Programa de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente*, primera edición, México, pp. 13-44.
- Borlaug, N. y C. Dowsell (2005). "La Inacabada Revolución Verde. El Futuro Rol de la Ciencia y la Tecnología en la Alimentación del Mundo en Desarrollo", en *Agbioworld*, <http://www.agbioworld.org/biotech-info/articles/spanish/ desarrollo>, 21 de octubre de 2007, p. 2.
- Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimenticia (CEDRSSA) (2006). *Balance y Expectativas del Campo Mexicano. Maíz: soberanía y seguridad alimentaria*, H. Cámara de Diputados, 31 de mayo y 1 de junio, México, D.F.

- Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad (CONABIO) (2009). *Metadatos y Cartografía en línea*, <http://conabioweb.conabio.gob.mx/ai-cas/doctos/C-52.html>, México, D. F.
- Cortés, J. I., P. Díaz, R. Mendoza, E. Hernández, E. Aceves, A. Turrent y N. estrella (2004). *Manual para técnicos. El sistema agrícola Milpa Intercalada con Árboles Frutales en terrenos planos*, primera edición, CONACYT-SIZA, CP, INIFAP, Puebla, México, p. 17.
- Damián Huato, M. A., Benito Ramírez, Abel Gil, Nicolás Gutiérrez, Agustín Aragón, Ricardo Mendoza, Juan C. Paredes, Tania Damián y Ángel Almazán (2004). *Apropiación de tecnología agrícola. Características técnicas y sociales de los productores de maíz de Tlaxcala*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, CONACYT-SIZA y H. Congreso del estado de Tlaxcala, Puebla, México, p. 296.
- Damián Huato, M. A., Benito Ramírez, Filemón Parra, Juan A. Paredes, Abel Gil, Jesús F. López y Artemio Cruz (2007). "Apropiación de tecnología y territorio: el caso de los productores de maíz del estado de Tlaxcala, México", en *Boletín Investigaciones Geográficas*, núm. 63, UNAM, México, pp. 36-55.
- Etchevers B. J. D. (2004). *Metodología de la medición de la captura de carbono. Proyecto Manejo Sustentable de Laderas (PMSL)*, Colegio de Postgraduados, Montecillo, México, <http://www.iufro.org/publications/series/world-series/worldseries-13/>
- FAOSTAT (2007). Base de datos estadísticos de la Fao, Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, <http://faostat.fao.org/>, enero 2007, Roma, Italia.
- García, R. (2000). *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, pp. 40-41.
- Gobierno del Estado de Tlaxcala (2009). <http://www.tlaxcala.gob.mx/municipios/index.html>.
- Hernández X. E., y Ramos, R. A. (1985). "Metodología para el estudio de agroecosistemas con persistencia de tecnología agrícola tradicional", en *Revista Geografía Agrícola*, Obras de Efraín Hernández Xolocotzi, tomo I, Universidad Autónoma Chapingo, Xolocotzia, México.
- Informe Stern* (2007). *Stern Review: la economía del cambio climático*, HM Treasury Stern Review, Department for Environment, Food and Rural Affairs, <http://www.defra.gov.uk/environment/climatechange>, 15 de octubre de 2007, Londres, Inglaterra, p. 5.
- Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias (INIFAP) (1999). *Programa Rector de Desarrollo Agropecuario 1999-2005*, Base de Datos de Tecnología Agropecuaria del estado de Tlaxcala, [CD-ROM], México.
- Katz, C. (1997). "Discusiones Marxistas sobre tecnología", en *Revista Razón y Revolución*, núm. 3, Centro de Estudios e Investigaciones en Ciencias Sociales,

- <http://www.razonyrevolucion.org.ar/revista.html>, 25 de marzo de 2007, Buenos Aires, Argentina.
- Kautsky, K. (1977). *La cuestión agraria*, Ediciones de Cultura Popular, México.
- Klein, Juan (2005). "Iniciativa local y desarrollo: respuesta social a la globalización neoliberal", en *Revista EURE*, vol. XXXI, núm. 94, Santiago de Chile, pp. 25-39.
- Mendoza Robles, Ricardo (2004). "Otras prácticas de cultivo de los productores de maíz: diversificación, rotación de cultivos y técnicas de conservación de suelos", en Damián Huato, M. A., Benito Ramírez, Abel Gil, Nicolás Gutiérrez, Agustín Aragón, Ricardo Mendoza, Juan C. Paredes, Tania Damián y Ángel Almazán, *Apropiación de tecnología agrícola. Características técnicas y sociales de los productores de maíz de Tlaxcala*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, CONACYT-SIZA y H. Congreso del estado de Tlaxcala, Puebla, México, pp. 191-208.
- Ojeda, D. y E. Ojeda T. (1996). "Suelos Cultivados de la República Mexicana, Contenido Medio de Nutrientes Minerales Aprovechables", en *Estadísticas del Medio Ambiente 1999*, Capítulo II, "Medio ambiente y recursos naturales", México, Universidad Autónoma Chapingo, www.inegi.gob.mx/espanol/bvinegi/, 15 de mayo de 2005, México.
- Parque Nacional la Malinche (2008). *Enciclopedia Microsoft® Encarta®*, en <http://mx.encarta.msn.com>, 1997-2008, Microsoft Corporation.
- Pengue, Walter (2005). "Agricultura industrial y transnacionalización en América Latina. ¿La transgénesis de un continente?", en *Serie Textos Básicos para la Formación Ambiental*, núm. 9, Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, <http://www.gepama.com.ar>, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 3 de abril de 2007, Argentina.
- Pichardo, B. (2006). "La Revolución Verde en México", en *Agraria*, núm. 4, Sao Paulo, Brasil, pp. 40-68.
- Pozas, R. (2003). "El laberinto de los tiempos: la modernidad atrapada en su horizonte", en *Revista Fractal*, núm. 24, revista trimestral, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., www.iis.unam.mx/areas/gobierno/pozaspub.html, pp. 133-162.
- Programa de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente (PNUMA) (2005). *El conocimiento tradicional y el convenio sobre diversidad biológica*, PNUMA, <http://www.biodiv.org/doc/publication/8j-brouche-es>
- Rascón, F., Claudia Hernández y Julieta Salazar (2006). "Tipología de productores", en *Escenarios y actores en el medio rural* en Colección: Estudios e Investigaciones, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria (CEDRSSA), Cámara de diputados, LX Legislatura, primera edición, México, D. F., pp. 119-151.

- Remmers, G. (1993). "Agricultura Tradicional y Agricultura Ecológica: Vecinos Distantes", en *Agricultura y Sociedad*, núm. 66, Universidad Internacional de Andalucía, Madrid, España, pp. 201-220.
- Robert, M. (2002). *Captura de carbono en los suelos para un mejor manejo de la Tierra. Informes sobre recursos mundiales de suelos*, Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, Roma, Italia.
- Rojas, R. T. (1990). "La agricultura en la época prehispánica", en Rojas, T., M. Romero, C. Rodríguez, G. Von Wobeser y T. Martínez, *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*, Editorial Grijalbo y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 15-138.
- Rostow, W.W. (1963). *Las etapas del crecimiento económico*, editorial Fondo de Cultura Económico, México.
- Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA) (2004). "Situación actual y perspectivas del maíz en México: 1990-2003", en *Servicio de Información y Estadística Agroalimentaria y Pesquera*, <http://www.sagarpa.gob.mx>, 2 de febrero de 2004, México, p. 134.
- Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP) (2007). *Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación*, http://www.siap.gob.mx/aagricola_siap
- Turrent, F.A. y J.I. Cortés (2004). "La ciencia y la tecnología en la agricultura mexicana: II. Producción de alimentos", en prensa, México.
- Van der Ploeg, J.D. (1994). "Styles of farming: an introductory note on concepts and methodology", en J.D. Van der Ploeg, A. Long (eds.), *Born from within. Practice and perspectives of endogenous rural development*, Asen, Van Gorcum, Assen, en: Fonte, M., Teresa Acampora y Viviana Saco (2006). *Desarrollo cultural: reflexiones teóricas y casos empíricos*. Red de Metodología de Investigación de sistemas de producción (RIMISP), Universidad de Nápoles "Federico II", Italia.
- Zamudio T. (2000). "Los Derechos Indígenas y los Sistemas de Propiedad Intelectual: Conservación y Gestión de la Biodiversidad y del Conocimiento Tradicional", en *Segundo Seminario Nacional, Observatorio de Derechos Indígenas*, de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, <http://biopropiedad.tripod.com/>

Agradecimientos

Al Sistema de Investigación Zaragoza-CONACYT y a al Sr. Melquiades Pérez González, diputado de la LXVII legislatura del estado de Tlaxcala por el financiamiento otorgado para efectuar la investigación.

El trueque: economía femenina, estrategia campesina y relaciones de reciprocidad

Guadalupe Juárez Morales¹

Introducción

En la teoría moderna de la economía se ha hecho costumbre pensar todos los fenómenos económicos en relación exclusivamente con la economía capitalista. Todos los demás tipos (no capitalistas) de vida económica se consideran insignificantes o en proceso de extinción; por lo menos se piensa que no tienen influencia en las cuestiones básicas de la economía moderna y, por lo tanto, no presentan interés teórico.

De esta manera, "los economistas han tratado el trueque como una alternativa ineficiente al "mercado" y asumen que existe y halla su razón de ser exclusivamente en las economías "primitivas" no capitalistas[...]. Por su parte la Antropología también ha subestimado el fenómeno, al marginarlo en su análisis a favor del "don" y mirarlo como un simple regateo" (Humphrey, 1997:5).

Lo que se pretende en el presente artículo es mostrar que el sistema económico tradicional conocido como *trueque*, *intercambio* o *cambio*² es una institución en sí misma con características peculiares que únicamente se pueden analizar en el contexto en el que se producen. Cabe señalar que no es exclusivo de economías

¹ Lic. en Antropología Social.

² Estas tres palabras son sinónimos que se refieren al intercambio sin mediación de dinero. A lo largo del artículo se utilizará intercambio y trueque como sinónimos reservando el término cambio para la equivalencia.

primitivas sino que se haya entrelazado con otros sistemas económicos, coexistiendo pacíficamente, demostrando que los bienes y servicios circulan en circuitos dinámicos y abiertos. De ahí la importancia del trueque visto como un fenómeno contemporáneo que abarca transacciones en gran y pequeña escala en diferentes sociedades; en este caso, en el sector campesino indígena.

Asimismo, se busca ver el intercambio como una alternativa en la solución de problemas de índole religioso, social, político, fundamentalmente económico; por lo tanto, su análisis no se encuentra en el campo del *don* ni en un *sistema de prestaciones totales*, mucho menos es exclusividad del ámbito económico. Debido a que el *trueque* trata de las relaciones y no solamente de los objetos, convirtiéndose en un intercambio que crea relaciones sociales entre los grupos o comunidades que llevan a cabo las transacciones, debido al conocimiento directo de la gente y al respeto a antiguos lazos comerciales que es en lo que encuentra sustento el intercambio. Cabe señalar que el contenido del artículo es esencialmente etnográfico.

1. ¿Qué es el trueque o intercambio?

No es el fin del artículo dar una definición de este sistema económico tradicional; como ya se mencionó es una institución con características propias, la cual se basa en el intercambio de objetos o servicios sin que haya dinero involucrado, aunque veremos más adelante que, en el *sistema mixto*, sí encontramos el dinero en la transacción. El trueque se caracteriza por sustentarse en un *cuerpo de costumbres* y principios que regulan el intercambio, bajo complejas leyes económicas como las que se refieren a la formación de los precios. Entendiendo a *la costumbre* como usos antiguos basados en obligaciones recíprocas, el trueque tiene un valor más simbólico que capital, un valor de necesidad.

Según Humphrey (1997: 5) "lo que es único en el trueque es que los objetos que se intercambian no pueden ser medidos según criterios generales y comunes a todas las sociedades, sino que adquieren valores específicos en cada sociedad específica, en la cual la utilidad marginal varía según factores externos". No existiendo la categoría de precio lo que hay son redes sociales que establecen cómo se da el intercambio; para que se dé éste debe haber un *consenso social*, sobre las equivalencias entre las partes involucradas.

Hay quien señala que la desventaja del intercambio es la falta de cálculo exacto entre las cosas a intercambiar, pero únicamente conociendo el valor relativo de las cosas para quienes las usan, determinado por varios factores; esta forma de intercambio revela su tendencia verdadera, su vocación igualitaria, totalmente diferente al sistema de mercado que se rige por las leyes de la oferta y la demanda en el establecimiento de los precios de los productos. Un elemento importante es que en el trueque lo que se cambia se ve y asume como un producto y no como una mercancía.

El trueque, considerado equivocadamente como rémora, histórica, ocupa su lugar como vehículo comunicante e idóneo sustituto de la moneda escasa. Siendo una manera de complementar la despensa, cambiando en especie y no en moneda. Parece normal que el intercambio recobre auge en época de crisis económica, como la que se vive, y es posible que ante ésta y el crecimiento de la pobreza dicha actividad crezca.

El intercambio se puede dar en transacciones *en especie, de numeración y mixto*. En el *trueque en especie*, los objetos intercambiados tienen para los participantes valores directos de consumo, porque los productos a intercambiarse son esencialmente comestibles. También en este tipo de transacción se da el intercambio directo de satisfactores por satisfactores, o por servicios: ayudas en fiestas y cosechas. Aquí hay una ausencia total del dinero. Se hablaría de un intercambio directo entre productor y consumidor, entablándose la relación producción-trueque-consumo.

En el *trueque de numeración*, el dinero entra, categóricamente, como la medida de valor, las personas al trocar se preguntan el precio de cada producto, llegando a un acuerdo se intercambian y se paga la diferencia en efectivo: "podríamos hablar, por consiguiente de *trueque sobre una base monetaria* en lo que corresponde a la definición de valor, no obstante que la transacción se haya efectuado sobre mercancías, principalmente" (Malinoswki, 2005:137). Este tipo de transacción es más ventajosa que la venta al contado porque es más fácil doblar las utilidades, evitando los intermediarios. Por ejemplo, se adquiere el carbón de quien lo produce directamente y no se tienen que buscar los locales donde lo expenden a un precio elevado.

El sistema mixto combina el trueque en especie y el intercambio con dinero; el *sistema mixto* o como Barbosa (1975; 18) ha denominado *Sistema Trueque-moneda*, "es en el cual los intercambios se realizan en términos generales la mitad por trueque mercancía-mercancía y la mitad por mercancía-dinero". Sin embargo, considero que el sistema mixto es aquel en el que algunas transacciones van a estar dadas en especie y otras en dinero, según conveniencia de los cedentes y adquirentes. Primero se elige según la oferta y demanda qué tipo de trueque efectuar, luego se establece el precio -regateo- y llegado un acuerdo se adquiere el producto.

El precio en la economía capitalista debe fijarse de acuerdo a la cantidad de horas que se invierten en elaborar el producto, aunque pocas veces sucede esto ya que el precio se establece de acuerdo a la oferta y la demanda; en tanto el *valor o el precio en el intercambio* está sujeto a un cuerpo de normas impuestas por la costumbre; así la categoría económica de *precio de mercado* a menudo no existe.

El concepto de *valor* está presente en todo sistema económico; el valor de las especies intercambiadas se convierte en un conjunto de indicadores de la consideración que una parte tiene de la otra, ya que, "los bienes y servicios se clasifican de acuerdo con su categoría, como equivalentes o no equivalentes, y en último caso como de mayor o menor "peso" (Firth, 1979: 27-28). El sistema de clasificación que opera en el trueque permite que las mercancías sean colocadas en cierto

orden jerárquico de estimación, pero no es factible ninguna medición precisa de las diferencias entre ellas, debido a que en el intercambio se carece de un medio común de cambio; el valor de un objeto no puede expresarse completamente en relación con otro objeto.

El valor justo y correcto de cada mercancía es conocido tanto por el comprador como por el vendedor –cedente, adquirente–, de acuerdo con su cantidad, tamaño, espesor, suavidad y frescura, según del producto que se trate. Debido a esto, la tasación varía según con el tamaño, la calidad y los posibles defectos. Aun cuando no hay un precio establecido, sí existe un producto que se encarece en el mercado que exige que el cambio sea por carbón y no por leña.

Hay artículos que aunque sean de utilidad no son indispensables, por ello, no causan interés por obtenerlos, sólo en caso de que estén a un cambio, se les regale, o les sobre material para intercambiar. También existen productos que representan un deseo por obtenerlos, son bienes que difícilmente se consiguen o son muy caros en el mercado; no es fácil que se vean en el intercambio y cuando aparecen no se duda en poseerlos.

En el trueque mixto, "los medios de intercambio del mercado son, en parte monedas de baja denominación que sólo alcanzan algunos pesos y, en parte, mercancías" (Wagner, 1985:322), porque no se rige por la oferta y demanda que hace que los productos se encarezcan, además de que el establecimiento del precio frecuentemente está en función del regateo.

2. Contexto del trueque

Antes de empezar a describir el contexto de análisis del trueque, es necesario dejar claro que se entiende por mercado, ya que "el término puede significar dos cosas distintas. Por un lado, se trata de un lugar donde la gente se encuentra en oportunidades predeterminadas para intercambiar mercancías mediante transacciones. Por el otro, es un sistema institucionalizado de organización de la economía mediante un intercambio más o menos libre de provisión, demanda y precios de mercancías" (Shanin, 1979:28). En opinión de Mauss (1974:158), "el mercado es un fenómeno humano que se produce en todas las sociedades conocidas, aunque el régimen de cambio sea diferente al nuestro".

En el intercambio, el mercado es visto como el lugar –espacio físico– donde se realizan las transacciones. Asimismo, es vivido como un espacio simbólico de convivencia y socialización donde se renuevan relaciones sociales y otras nuevas se establecen por afinidad.

A diferencia de aquéllos que han considerado que el trueque opera en comunidades exclusivamente rurales, la vigencia de este sistema en los mercados de áreas urbanas como Tlaxcala y Zacatelco, muestra que los sistemas de intercambio comercial se hayan insertos unos con otros para subsistir. Será en este contexto de mercado urbano donde se analice el intercambio y no en tianguís locales.

Considerando lo anterior, en el mercado sabatino de la ciudad de Tlaxcala, el espacio físico para llevar a cabo el trueque ha cambiado, en apariencia debido a la construcción de un centro comercial³ donde antes estaba una fábrica. Por años, el lugar para el intercambio fue la parte trasera de la fábrica, ocupando la banquetta y parte de la calle⁴, actualmente se desplazó a una orilla del río Zahuapan⁵ junto a las personas que venden carbón, ropa y calzado de uso. El cambio de lugar quizá obedece a una "cuestión sanitaria", mala imagen, o al crecimiento de la plaza por el aumento de puestos comerciales, ya que la disposición de los productos en el espacio del mercado se ha reorganizado y el lugar de los intercambios se dispuso a una orilla, en un escondrijo. No obstante, las personas que cambian leña y carbón, principalmente, han desarrollado estrategias, para continuar cambiando con comerciantes del mercado municipal o los que se establecen el día sábado, y no únicamente con las personas que llegan para el trueque. El intercambio comienza entre ocho y nueve de la mañana para terminar a las doce del día.

Respecto al mercado de Zacatelco, los días considerados de plaza son los domingos aunque el día establecido para el trueque es el lunes; el lugar para efectuar el trueque es en el costado derecho del mercado a un lado de los puestos de tacos y cemitas. A diferencia del mercado sabatino, el intercambio en Zacatelco es temprano, inicia alrededor de las 7 de la mañana y finaliza 10:30 a.m., en promedio.

Otros mercados locales que hasta la década de los ochenta eran visitados por los intercambiarios para efectuar el trueque eran el de San Pablo Apetatitlán y el de Tepetitla, en el primero los días para el intercambio eran los martes, y en el segundo los miércoles.

Comenta Diskin al respecto (1989:70): "la plaza campesina tradicional ha decaído [...]. No obstante, el sistema tradicional todavía es un método eficiente y barato de distribución para la demanda campesina, porque casi no requiere ni capital ni equipo y está manejado por vendedores que tienen un estándar de vida bajo".

3. Los que realizan el trueque

Todo intercambio supone por lo menos dos personas, que son a la vez adquirientes y cedentes, además del consentimiento de las partes para la transferencia recíproca de los valores. El intercambio de bienes en los mercados de Tlaxcala y Zacatelco se da entre pequeños intermediarios eventuales de dos tipos: los que compran

³ En el espacio donde se encontraba la fábrica textil Zahuapan, se construyó el centro comercial Bodega Aurrerá, Vips y un estacionamiento.

⁴ Del ahora Boulevard Mariano Sánchez.

⁵ A espaldas de la primaria matutina Emiliano Zapata, junto al puente verde que cruza el río.

las mercancías a intercambiar y los que las producen. Tal es el caso del carbón: hay quien lo elabora y hay quien lo compra ya por bulto. En el caso de la fruta y vegetales son sobrantes de venta. En tanto los granos y semillas son excedentes de producción de una calidad que no es posible colocar en el mercado.

En el *intercambio* participan algunas de las comunidades de la montaña⁶ como San Pedro Xochiteotla, San Bartolo Cuahuixmatlac, San Pedro Tlalcuapan, San Felipe Cuauhtenco, Acxotla del Monte, Santa Cruz Tlaxcala, Guadalupe Tlachco, y San Francisco Tetlanohcan. Comunidades mestizas o semiurbanas de la falda de la Matlalcuéyetl; San Francisco Tepeyanco, Santa Isabel Xiloxotla, Santiago Tlacochoalco, San Cosme Atlamaxac, San Juan Huaczingo, San Luis Teolocholco, Zacatelco. Y comunidades del centro del estado como San Tadeo Huiloapan, San Juan Totolac, San Francisco Temezontla.

La actividad laboral de los intercambiarios es mixta, predominando los campesinos y comerciantes, aunque en sus unidades domésticas hay obreros⁷ y maestros⁸. Respecto a su grado escolar hay quienes únicamente saben leer y escribir, otras cuentan con primaria terminada, unas más con secundaria y pocas con preparatoria trunca. Notándose una combinación de actividades laborales y económicas; dentro de ellas, un papel relevante lo ocupa la migración⁹ internacional. El cambio constituye una fuente adicional de "ingresos" –despensa, en especie–, en la diversidad de actividades.

El sistema de intercambio, por parte de la *gente de la montaña*, es una estrategia económica para proveerse de los alimentos de la canasta básica sin entrar en el mercado regulado por la oferta y la demanda, encarecimiento de los productos. Para las comunidades con las que intercambian, también les es favorable, ya que los excedentes en la producción son distribuidos, generando una ganancia, y adquiriendo productos que no circulan en el mercado de manera generalizada. Intercambian lo que les queda del comercio y en la casa. Cabe señalar que las comunidades mestizas son comerciantes de productos perecederos y expenden sus

⁶ Con este término me refiero a las personas que participan en el intercambio que son originarias o radican en comunidades colindantes con la Matlalcuéyetl.

⁷ El impacto del corredor industrial de Papalotla-Tlaltelulco ha desplazado a la agricultura, haciendo que predomine el trabajo asalariado, obrero.

⁸ Tal es el caso de San Luis Teolocholco: su actividad económica principal era la producción de carbón, complementada con la venta de semillas, actualmente el nivel de vida es uno de los más altos de la zona, su actividad está en el área de la educación como maestros.

⁹ El papel de los migrantes en la zona de la Matlalcuéyetl tiene sus particularidades en relación al intercambio, habiendo unidades domésticas que reciben remesas frecuentemente lo que ayuda a solventar los gastos, pero hay familias que no saben de sus migrantes, "se han olvidado de ellos", no reciben ni llamadas telefónicas ni ayudas monetarias.

El trabajo de niños (as), en las actividades se da según su sexo, conforme su edad se les irán incrementando las responsabilidades. Aunque una de sus funciones sea el cuidado de las pertenencias y productos a cambiar mientras las mujeres de su unidad doméstica van a realizar las transacciones al interior del mercado, con comerciantes establecidos. Es notoria la ausencia de jóvenes y señoritas, entre los quince y los veinticinco, cuando menos en el intercambio, en el caso de que no sean casados o con hijos.

El desplazamiento de los productos y los intercambiarlos se da de diferente manera. En el caso de las mujeres campesinas/comerciantes por la cantidad de su producto llevan transporte propio, siendo muy pocas las que se desplazan en el transporte colectivo; un factor que interviene es la distancia de los centros de intercambio y las facilidades con las que se cuentan. En lo que corresponde a las personas de comunidades de la Matlalcuéyatl, utilizan en su mayoría el transporte colectivo; en el caso de que sean varias familias de una sola comunidad se organizan para desplazarse en el vehículo de alguna familia, cobrando a las demás el pasaje o un monto por "el viaje". Para el caso de quienes se desplazan en transporte colectivo lo deben hacer muy temprano porque en ocasiones los conductores no quieren llevar sus productos porque "estorban" o incomodan al pasaje. Las mujeres que realizan las actividades solas, también deben de transportar sus productos, para lo cual se ayudan del rebozo o chal, cargando en la espalda. En cambio a las que les ayuda el hombre, él es quien carga los productos para intercambiar y los productos intercambiados, ya sea al transporte particular o colectivo.

5. Tipos de relaciones: comerciales, de amistad y ayuda

Existe una variedad de relaciones que se establecen entre las personas que efectúan el intercambio, en las que destacan las relaciones de tipo comercial. El trato entre cedentes y adquirientes toma diferentes matices ya que está regulado por el respeto entre intercambiarlos, donde la buena voluntad y disposición son factores determinantes. Así, el trueque usa mercancías para crear una relación de mutua estima entre los participantes, aunque esto no siempre opera de esta manera.

El trato inherente al intercambio mercantil entre indios y mestizos es regulado por normas que contribuyen a mantener la desigualdad y distancia social que les caracteriza en tanto grupos. Para la llamada "gente de razón" el título de don o el de doña antepuesto al nombre personal; para los indios y las indias los sobrenombres de María, Juan, José, compadritos, marchantitos, que lo ubican como parte de una comunidad a la que se humilla al suprimir la identidad personal de sus miembros (Báez, 1982:15).

Lo que comenta Báez (Ibíd.) sobre la desigualdad y distancia social se sigue dando pero en menor escala, o ya no es tan evidente. Los términos con los que se establece el intercambio se han combinado: las personas de las comunidades

de la Matlalcuéyatl se refieren hacia las personas con quienes realizan el cambio como *madre, marchantita, comadrita, doñita*, y las que intercambian con ellas se refieren con términos de *comadres, amiguitas, madres, señoras, clientas*, según la amistad personal. Pero al interior de casa o con su grupo de iguales se refieren a estas mujeres como *mis carboneras*¹⁵, *mis mujeres*. En el caso de las mujeres de las comunidades vecinas, "el idioma indígena, el conocimiento directo de la gente, el respeto a los viejos lazos comerciales, sancionado por lazos religiosos como el compadrazgo, las formas de confianza que genera el reconocerse como pobre, entre otras muchas, son las fronteras invisibles del intercambio directo en el mercado como área de lucha" (Báez, 1982; 7).

Algunos de los términos tienen relación con la edad de las mujeres que intercambian –mujeres adultas–, el trato va a depender del carácter de la que cambia, entre más amable sea la gente acudirá a ver sus productos, aunado a la calidad de mercancía y a que despache bien. Un rasgo peculiar en el intercambio es el de la *deuda*, donde se empeña la palabra, se funda en la confianza y la amistad, esto es quedar a deber determinado número de *cambios* con el compromiso de pagarlos la siguiente semana, en caso de no ir la persona no olvida que debe cierta cantidad y la salda aun después de semanas, aunque la otra persona ya no recuerde la deuda.

La deuda también se da en el tipo de intercambio mixto –cuando interfiere el dinero–, en la venta de hongos u ocotes. Por ejemplo, se ofrece el producto, la otra parte dice no llevar el dinero para su compra, la mujer que lo vende no desconfía le dice que lo lleve y que luego le pague, claro está que ambas mujeres se conocen por años, aunque su conocimiento sólo sea de encontrarse en el mercado, porque muchas veces desconocen de que comunidades son, mucho menos conocen su nombre. Algo que siempre se menciona es que no se va a dejar de ir al intercambio por evitar pagar, ni se escondería la persona, tarde pero el pago se realiza y queda abierta la opción a entablar nuevamente la deuda.

Hay quienes por el tiempo que llevan de conocerse, o cuando han establecido una relación de amistad que sobrepasa el intercambio, ayuda en la cosecha, en la casa, se hacen comentarios personales –preguntar por algún familiar, mandar saludos, se hacen bromas.

Otro punto, se refiere al establecimiento de *compromiso*, que va desde quedar en llevar determinado producto para el siguiente intercambio, proporcionar ayuda

¹⁵ El término de carboneras es el más utilizado, en un principio se les denominaba así porque el carbón era uno de los artículos que cambiaban con mayor abundancia.

productos en los mercados locales¹⁰. La economía campesina en la cual se mueven estas comunidades supone relativa autosuficiencia.

Cobra importancia la valoración de los sistemas de reciprocidad e intercambio en la extracción de los recursos naturales que se hace manteniendo un equilibrio; un respeto a la montaña vista como proveedora de alimento. Las comunidades de la montaña que participan en este sistema de reciprocidad poseen una racionalidad económica relacionada con el cuidado y preservación de los recursos naturales no renovables, extrayendo lo necesario para su subsistencia; no obstante que su *hábitat* constituye la materia prima de extracción.

Quienes intercambian con la gente de la montaña son *mujeres campesinas/comerciantes* que son pequeñas productoras residentes en pueblos vecinos, que producen excedentes para intercambiar, y compran mercancías dispuestas a la venta. En el caso de las comerciantes los productos que no logran vender en el mercado o sistema de mercados que frecuentan, lo cambian evitando algún tipo de pérdida. De esta manera, se hacen de otros productos que no fácilmente se encuentran en el mercado.

El trueque se lleva a cabo entre comunidades vecinas; tales encuentros no producen los precios apropiados que son ajustados por la oferta y la demanda; más bien presuponen que las tarifas apropiadas ya existen.

Cabe señalar que las mujeres que asisten al intercambio de comunidades de la Matlalcuéytl, también son comerciantes en pequeña escala –ambulantes–, las cuales llevan un producto extra destinado a la venta –pepitas, maíz, hojas de totemoxtle¹¹, tlacoyos, tortillas–. Productos que si no se pueden vender, aceptan intercambiarlos por otros que cubran algunas de sus necesidades, aunque esto lo hacen únicamente cuando la venta es mala. Así, la expresión “cambiamos” es una particular forma de intercambio, un trueque, entre mujeres vendedoras ambulantes: “cuando una no puede vender su producto lo cambia por el de otra que tampoco podía vender el suyo” (Barabas, 2003:49).

A los lugares para el intercambio –mercados de Zacatelco y Tlaxcala– no asisten las mismas mujeres de las comunidades de la montaña, ya tienen un día establecido, en tanto las comunidades que intercambian con ellas pueden ir sábado o lunes, en ocasiones ambos, según tengan excedente. Debido a que las mujeres de la montaña tienen que hacer la despensa cada semana, son constantes en asistir al intercambio, en tanto las mujeres comerciantes dejaran de asistir por varios facto-

¹⁰ Las comunidades mestizas participan en un sistema de mercado integrado por siete mercados urbanos: Lunes-Calpulalapan, Martes-Apetatitlán, Miércoles-Huamantla, Jueves-Tlaxco, Sábado-Tlaxcala, Domingo-Zacatelco y Apizaco. Y un número considerable de mercados locales en la región sur, conocidos como tlanguis.

¹¹ Las hojas de totemoxtle son aquellas que se utilizan para hacer los tamales. Se venden o intercambian en rollos de unos 15 centímetros de diámetro, unas 20 hojas, en promedio, de diferente tamaño.

res, como encarecimiento de su producto en el mercado, cambiarlo representaría una pérdida, y cuando no tienen excedente, el clima o la falta de tiempo y ganas.

4. La enseñanza del oficio

La manera en cómo se entra al intercambio sigue un patrón: primero ser mujer¹², no hay una edad, pudiéndose observar cuatro generaciones en una unidad doméstica extensa, esto es, abuela, madre, hija y nieta, en edades que van de los seis u ocho¹³ años a los setenta-ocho. Las mujeres que intercambian se caracterizan por una habilidad para establecer relaciones de amistad que les permiten cambiar sus productos rápidamente y de una manera justa. La enseñanza en el oficio, se da casi por inercia, se basa en la observación y participación en el intercambio desde edad muy temprana; las equivalencias y el regateo se van aprendiendo con la experiencia.

Aun cuando no participan directamente en el intercambio los hombres ayudan en diferentes actividades, tales como conseguir el producto a intercambiar, producirlo o recolectarlo –según sea el caso– ayudar en el desplazamiento de los productos al lugar del intercambio –de la localidad de origen al mercado–. Ejemplo de ello, el hombre es quien recolecta los hongos, elabora el pan, cultiva la tierra, corta la leña, hornea el carbón; la mujer por su parte cosecha, distribuye y decide los porcentajes para intercambiar o vender según sea el caso.

Es importante tomar en cuenta el estado civil de las mujeres que participan en el trueque ya que de esto dependen las actividades que le corresponderán. Si es una mujer casada y su esposo la apoya, se cumple lo enunciado anteriormente, una división del trabajo “justa” por partes iguales. En caso de que la mujer sea viuda disminuirá la cantidad de productos que destina al intercambio y la mayoría de las actividades, si no es que todas, le corresponderán a ella a menos que cuente con la ayuda de su unidad familiar extensa –hijos, nueras, nietos–. En el caso de que sea una mujer divorciada, madre soltera o “dejada”¹⁴, las actividades serán repartidas entre sus hijos si ya están en edad de apoyarla, si no su familia extensa, –padre o hermanos, en caso de que tenga– le ayudarán con las actividades que le competen al hombre.

¹² El papel de los hombres como intercambiarios es mínimo, si acaso lo hacen cuando su esposa o hija se lo encarga mientras va a establecer otro intercambio. Hay una excepción en una familia de comerciantes de Tepeyanco que por motivos de salud no puede acompañarlos la madre, los hijos varones realizan el intercambio, aunque le es desventajoso, porque desconocen las equivalencias.

¹³ Las mujeres llevan a sus hijos pequeños en la espalda, de la mano o tomados de su ropa los que ya pueden caminar, empiezan a participar ya en el intercambio entre los seis y ocho años.

¹⁴ Una mujer dejada según los informantes es aquella que su marido o pareja se ha olvidado de ella, ya sea que haya migrado, tenga otra pareja, o no se responsabilice de los gastos de la casa.

en la época de cosecha, en la fiesta o en la casa, o en proporcionar información¹⁶ de diferente índole.

6. Ciclo anual de producción

Del ciclo agrícola dependen algunos de los productos a intercambiar en cada época del año, esto es temporada de secas y de lluvias; los productos a intercambiar serán en el primer caso carbón y leña que son una constante, y en el segundo, tierra para plantas, hongos, hierbas medicinales. Las semillas y granos según la época de siembra y cosecha están en el intercambio, y la cantidad disponible al trueque va a estar en relación al excedente, después de cubrir las necesidades del núcleo familiar y eliminar la merma a las plagas. En el caso de la ropa será invernal o primavera según el clima.

El funcionamiento del intercambio tiene una intensidad variante, determinada por circunstancias asociadas al ciclo agrícola: casi todos los intercambios son campesinos; el cambio se da entre productores, se intercambian mercancías que cada cual produce, las que sobran después de cubrir sus propias necesidades; el trueque permite el intercambio en forma directa productor-consumidor. El *intercambio* se entiende de esta forma, como el espacio de intercambio de bienes, entre una y otra comunidad. Aunque los productos campesinos atiendan necesidades de los residentes de la ciudad (Tlaxcala, Zacatelco), mayoritariamente atienden las necesidades de otros campesinos que acuden al mercado (Tepeyanco, Tlacoachalco, Xiloxotla, etcétera).

Cuando hay acumulación excesiva de granos, que no son de alta calidad para entrar al mercado, se intercambian. En ocasiones aun cuando sean de calidad, el desconocimiento de los precios vigentes en el mercado y la variedad de su producto, prefieren cambiar sus granos por otros productos, o regalarlos.

En la época de cosecha, la oferta de productos perecederos es mayor; dependiendo del mercado su precio se establecerá y dependiendo de su aceptación habrá o no excedente para el intercambio. Hay ocasiones en que los productos se abaratan tanto que, en el intercambio, las equivalencias favorecen a quienes hacen su despensa, cambian la mercancía antes de que se pudra: *de lo perdido lo encontrado*. También hay productos que aunque sean de buena calidad no son un bien a intercambiar, regularmente porque no son indispensables, sólo se cambia una proporción pequeña; existen productos que no cumplen con la calidad satisfactoria, empero la necesidad de ellos hace que se les requiera, no importando a que

¹⁶ Cuando se invita a ayudar en la realización de la cosecha, fiestas o casa, para saber si esto es posible —respuesta— la mujer pide permiso a su marido, también para saber cuándo van a cobrar por sus servicios. En el caso de algún producto, la información que se necesita conocer es cuánto sería en dinero por determinada cantidad de producto y si le es posible conseguirlo.

equivalencia se realice el intercambio. Hay que considerar que existen productos que no están destinados al trueque en primera instancia, sino cuando son la última cosecha o su calidad no es apta para el mercado; esto se debe a la inversión que se hace en ellos, claro está desde la óptica de los productores.

El clima es un factor crucial en los productos a vender o intercambiar; en época de lluvia constante, la asistencia al trueque puede disminuir, se ve afectada la manufactura del carbón y las equivalencias, porque los productos perecederos tienden a entrar en estado de putrefacción, el transporte de leña se dificulta, a su vez, permite que haya mayor oferta de productos.

Un punto relevante a considerar, dentro del ciclo agrícola, es la *ayuda* que prestan las mujeres de las comunidades de la Matlalcuéyatl a la gente de las comunidades de la falda de la montaña, en la época de cosecha, principalmente de maíz; ésta es una extensión de las relaciones que se establecen mediante el trueque, al igual que la ayuda que prestan en las fiestas –hacer la comida–. Por dicha ayuda reciben un pago, en efectivo; para el caso de la cosecha, en especie y efectivo para la ayuda prestada en la fiesta patronal.

De esta manera, los sistemas de intercambio recíprocos aseguran tanto apoyos económicos como relaciones sociales, y ayuda en la cosecha y fiestas. Las comunidades que participan del trueque entablan una relación de *préstamo de ayuda*, buscando a las personas de la montaña, como mujeres que conocen la elaboración de comida –mole, arroz, tortillas–, asegurando la ayuda mediante un pago. Para la fiesta patronal es cuando se prevé con mayor tiempo el apoyo, porque en la comunidad el apoyo es mínimo ya que todos tienen que preparar comida. Esto amplía una red de relaciones sociales más allá del intercambio de productos, no es usual, pero se llega a dar, que se intercambie comida en época de fiesta.

Los productos a intercambiarse también dependen de ciclos establecidos culturalmente: desde la clasificación entre alimentos fríos y calientes, la creencia en ello, reglamenta el tipo de dieta a llevar a cabo. El patrón cultural de consumo durante la cuaresma respecto a la abstinencia de carne los viernes hace que, el intercambio de ésta disminuya y haya predilección por huazontles, nopales, polvo de haba, etcétera, aun cuando su precio se eleve. En ocasiones, las personas que efectúan el intercambio no participan de esta abstinencia porque por irónico que sea, éste es un momento en que la carne es un bien que se pueden allegar con mayor facilidad que en otra época, aplicando el dicho que para *los pobres no hay cuaresma*.

En cuanto a las personas de San Juan Huatzingo y Totolac, quienes se dedican a la elaboración de pan como principal actividad económica, distribuyen su producto en las diferentes ferias y fiestas de la región. El excedente de pan que no pueden colocar en las plazas de las festividades, lo intercambian en el trueque, en la cuaresma en un porcentaje mayor, según sea el sobrante de feria.

7. Tipos de productos¹⁷

"Los productos más diversos y hasta los que parecen inverosímiles, pueden intercambiarse unos por otros, a veces por medio del dinero y otras usando sistemas de equivalencias establecidas por la experiencia y la tradición" (Báez-Jorge, *et al.*, 1982:6-7). El intercambio directo entre los productores no sólo está regulado por una idea muy concreta de la justicia, sino también por sus propias leyes económicas.

Los diferentes productos que se intercambian en los mercados de Zacatelco y Tlaxcala presentan peculiaridades locales y regionales según el origen de los intercambiarios, el ciclo agrícola, sus actividades económicas, su nivel de vida, los hábitos adquisitivos de los consumidores de la región. De esta manera, bienes de consumo de toda clase se distribuyen entre dieciocho comunidades, las cuales tienen una concepción similar del mundo.

Los productos a intercambiar son de diferente índole, encontrando hongos, tierra de monte, plantas medicinales y de ornato, como productos que se extraen directamente del *hábitat*, considerados un *bien libre*, esto es, están a disposición de todos. Productos que se utilizan como combustible natural; carbón, piñas¹⁸, ocote, leña. Semillas y granos tales como frijol, maíz, haba. Comida preparada a base de maíz; tlacoyos¹⁹, tortillas. Productos perecederos: fruta, verdura y vegetales. Artículos manufacturados: ropa, sábanas, manteados, zapatos. Así como, hojas para tamal²⁰, pan, carne²¹, tequezquite, aceite comestible animal y vegetal, jabón, cerámica (ollas, jarros, cajetes), objetos de palma (chiquepextle, aventador), trastes de plástico.

Existe una jerarquización de los artículos que se comercian, por parte de la gente de la montaña: los productos principales que intercambian, son leña y carbón; por su parte las comunidades campesinas y comerciantes fundamentalmente destinan al intercambio productos perecederos y pan. La carne, y en ocasiones también la fruta, la obtiene la gente de la montaña de los negocios establecidos, con quienes se busca entablar el trueque para completar la despensa.

¹⁷ No es el fin describir minuciosamente cada producto, únicamente se retoman los más sobresalientes en el intercambio, siguiendo el mismo criterio para el apartado de las equivalencias.

¹⁸ Las denominadas piñas o mazorcas son las frutas del árbol de pino, se usan como combustible y ornato en la época decembrina.

¹⁹ Los tlacoyos se intercambian preparados, con salsa y queso.

²⁰ Conocidas como totomoxtle, con las que se elaboran los tamales, también son usadas para hacer figuras artesanales.

²¹ De pollo, res, puerco, de este último un bien deseable es el chicharrón. La carne que se intercambia son vísceras, en el caso del pollo la carne denominada *retazo* o *hueso*.

Para el caso de los artículos que las comunidades de la montaña disponen para el intercambio se cumple que "los productos que corresponden a esta fase son tradicionales, de escasa comercialización, salvo excepciones, y la determinación de su valor obedece a factores internos fundamentalmente, como las valoraciones que culturalmente se establezcan sobre determinadas cosas" (Barbosa, 1975:8). Así, "la leña, el ocote, el tequezquite para ablandar el maíz de las tortillas, las hierbas medicinales y las hierbas de olor, son prácticamente exclusividad de vendedores de los pueblos indígenas" (Durston, 1992:102).

La producción de carbón vegetal y de leña es una de las industrias de las comunidades que viven en la montaña, al igual que las comunidades campesinas y comerciantes de los alrededores venden el porcentaje mayor de estos artículos y reservan un poco para el intercambio. La leña se recoge libremente por los miembros de las comunidades, tiene el valor de la labor, más el precio del transporte, aunque también está el corte de los leños a un tamaño uniforme. En cuanto al carbón, su elaboración requiere de un horno de leña para su cocimiento, de conocer la técnica para la preparación, por ello es máspreciado al momento de intercambiar, en lo que también intervienen la calidad y cantidad del *cambio*.

En lo que respecta a los hongos que se intercambian, son parte de la dieta de las comunidades de la Matlalcuétl; por ello, el trueque se da entre éstas mismas y ya no con las de los alrededores, debido al desconocimiento de su preparación y por el temor a que sean venenosos. Su recolección, requiere saber los lugares dónde proliferan, las características físicas para reconocer si son comestibles o no, conocer la época en que se pueden recolectar y el horario. De acuerdo a la comunidad que se trate, la distancia para la recolección se calcula entre tres y cinco horas de camino. Los periodos de recolección, y por ende de intercambio, van de junio a agosto, época de lluvias. Su recolección está en relación a los cambios climáticos como la canícula²², en la que los hongos se pudren. Los lugares en los que se encuentra una variedad de hongos son el llamado llanito, junto, abajo o cerca del encino. Respecto a las variedades se reconocen trece tipos²³ de hongos, recibiendo un nombre, por el lugar en dónde son encontrados, por sus características físicas o por nombres ancestrales; *xolote*, hongo maguey (es en forma de tortilla blanca, se da en la penca del maguey), *layotzi*, llaneritos, pecosas (son de color amarillo),

²² La canícula es un fenómeno de calor abrasador, en el que se producen enfermedades en plantas, animales y seres humanos asociadas a la estación calurosa. Aunque para la gente del campo la canícula puede ser de calor o de lluvia, en exceso, se da en el mes de agosto. Ocasiona un balance negativo para las cosechas y los animales de traspatio. Tiene una relación con las fases lunares, con la observación se puede calcular cuándo entrará en vigencia, cuándo terminará y si es de calor o de lluvia. Este diagnóstico se hace con el fin de prepararse para una mala temporada.

²³ Respecto a los hongos, la información que se presenta fue obtenida de un informante de Cuahuixmatlac, por lo que hay que considerar que debe existir una variedad mayor de hongos.

hongo leche (color amarillo y le supura una sustancia similar a la leche), pancitas (en forma de comalitos), hongo amarillo, *tecach* (una sombrilla con huequito), bolitas, *senso* (se localiza bajo el encino), escobeta, hongo de tronco. De los anteriores los más conocidos y que son buscados para intercambiar por trueque mixto, en especie o con dinero, son el *xolete* y la escobeta.

Los hongos se pueden preparar en diversos tipos de comida: *texmolito* (chile con bolitas de masa), en caldo (ajo, cebolla, hierbabuena), en tamales, acompañados con rajas y cebolla, en quesadillas, con carne, en mole aguado. Para saber si un hongo es venenoso se le debe de preparar con ajo, si éste se pone blanco es comestible el hongo y si el ajo toma una coloración negra no se debe comer.

8. Equivalencias en los productos

A la tasación mediante la cual se realiza el trueque se le denomina *cambio*; su equivalencia en leña es por todos conocida, un cambio equivale a dos leños de 30 centímetros de largo en promedio, lo cual se establece pudiéndose manejar como un tipo de moneda. En el caso del carbón, un *cambio*, equivale a dos puños. Cabe señalar que la palabra *trueque* está en desuso, y que muy pocas veces se usa la palabra *intercambio*, lo común es escuchar *cambio*, "vamos al cambio", tanto para la relación que se establece como para la tasación mediante la cual se realiza el intercambio. El trueque, intercambio o cambio, se basa, como ya se ha dicho, en intercambios directos y equivalentes.

En la sociedad primitiva, los productores controlan sus medios de producción, incluyendo su propio trabajo, e intercambian ese trabajo propio y sus productos por los artículos y servicios de otros, que culturalmente han definido como equivalentes. En el transcurso de la evolución natural, sin embargo, sistemas tan simples como el expuesto, han sido remplazados por otros que ya no se basan en los intercambios directos y equivalentes (Wolf, 1978: 12).

No se está de acuerdo con Wolf (1978), cuando asume que el intercambio se da en sociedades primitivas, más bien se considera que son tradicionales y que existen en combinación con otros tipos de sociedad. Lo que es cierto es que hay una estipulación en que los productos a trocar son equivalentes; también es cierto que el sistema del trueque no ha sido remplazado en su totalidad, de ahí su vitalidad en Tlaxcala.

En la transacción de la leña, la iniciativa proviene del cambiador de leña, quien ofrece entablar el intercambio, preguntando cuántos *cambios* quiere el cedente por su producto, luego da los leños siendo pagado con su equivalente en el producto que desea. Primero lo hace entre las personas que llegan exclusivamente a trocar, pero si no completa la despensa o los productos no son de su total agrado,

recorre el mercado intercambiando la leña por los productos que necesita, aunque no todos los comerciantes establecidos acepten el *cambio*.

Respecto al *pan de sal*, se intercambia en una equivalencia de *un cambio* por un pan. En tanto cuatro cambios equivalen a una bolsa de pan de fiesta²⁴—conocido como de San Juan—, esto es ocho leños a un pan. En cuanto el ocote, hay predilección por venderlo, esto se hace en montoncitos de seis o siete trozos de aproximadamente diez centímetros por cinco pesos.

En lo que se refiere a la ropa, el *cambio* va a estar regulado por el tamaño, buen estado de la prenda, calidad y el color. Aquí cabe señalar que hay personas que llevan ropa para regalar, esto constituye, para la gente de la montaña, la *reciprocidad de un regalo*, en agradecimiento le dan al benefactor lo que ya intercambiaron; verduras, pan; compartiendo su comida con quien les hace el regalo.

Los artículos que son una necesidad constante y permanente en el consumo, sea cual sea su equivalencia, se requieren trocar o sí no comprar en caso de que no estén disponibles en el cambio, o que no haya por el encarecimiento.

La vigencia funcional y simultánea de distintas y aparentemente contradictorias medidas como, latas²⁵ de sardina, manos, puños, montones, *cambios*, resulta natural en el intercambio. Ya que las tasas de intercambio fueron establecidas desde tiempo atrás y se han ido adaptando. Una lata de sardina que equivale a poco menos de un cuarto de kilo, se usa como medida en las semillas y granos; su equivalencia está en 5 puños o montones de carbón, en donde el puño y el montón serían iguales, cuestión que no es así; en ello ya está presente la manera de cambiar de cada persona.

Algunas cosas se pesan o se miden de una manera que hace que en realidad no tengan equivalente numérico, en recipientes, platos, latas pequeñas, bolsas. Las frutas, vegetales y otros productos de consumo directo, invariablemente se exhiben en montones, dentro de cajas de madera o plástico, arpillas, que permiten ver fácilmente la cantidad y la calidad; estos productos están expuestos a su apreciación directa, ya que pueden tocarlos, haciendo una revisión rápida, lo cual no es usual.

Un elemento siempre presente en el intercambio es el *regateo* para definir un precio, esto es, el número de *cambios*, justo y aceptable para ambas partes. Se toman las características del producto para iniciar con el regateo, como el tamaño, la calidad, la frescura, la equivalencia de *un cambio* según el producto que se intercambie. Por ejemplo, por una lechuga de tamaño mediano se pueden pedir dos

²⁴ La bolsa contiene 2 piezas de pan en forma alargada, ya que también lo hay redondo.

²⁵ Hasta no hace más de diez años las personas que llevaban los granos y semillas para intercambiar eran las de las comunidades de la falda de la Matlalcuéyetl; ahora son las personas de la montaña, quizá esto se debe a que la agricultura ha dejado de ser la actividad económica principal de las comunidades aledañas a la montaña, aunado a las malas cosechas por la fertilidad de la tierra y la irregularidad del ciclo de lluvias.

cambios, quien la quiera puede alegar que ya no está fresca, pero si en el mercado está cara y la necesita, pagará los dos cambios, pero los leños no serán tampoco de calidad.

También el regateo depende de la habilidad de quienes intercambian: si la persona que tiene el artículo que desea cede o si se mantiene en su posición, ya es decisión del que quiere el producto dar el número de cambios que pide. Así, los precios son el resultado de antiguos convenios y del regateo que se suscita en el momento de llevar a cabo la transacción.

Expresiones como "por eso estamos en el cambio", "ora cuatro cambios si está todo mallugado y podrido, que sean tres"; "estos palos parecen a mis dedos todos chuecos y chiquitos"; "señora el carbón que me da es del cisco", son una manera de negociar las tasaciones, ya sea que le dé otro leño de compensación, que dé pilón, o que hasta en ocasiones se deshaga el trato. El regateo se acompaña de gestos corporales y faciales, muecas de aceptación o de molestia e indiferencia.

En cada transacción la cedente da una pequeña cantidad de más, o sea el pilón, en ocasiones también recibe un pequeño excedente. El pilón lo da a veces porque lleva demasiado producto, o porque hay artículos que no tienen aceptación, así prefiere regalarlos a regresarse con ellos.

9. Establecimiento del intercambio

De manera general se describirá cómo se establece el intercambio. Éste tiene su inicio entre siete y ocho de la mañana; cada persona toma un espacio para su mercancía; conforme van llegando los artículos de su agrado van cambiando. Primero se hace una inspección cuidadosa de ambos lados. Quien llega toma la iniciativa, mostrando los artículos que va a intercambiar. El adquiridor pregunta si cambia o si vende, en el primer caso pregunta la equivalencia.

Para iniciar con el intercambio se utilizan expresiones tales como "que no vamos a cambiar", se llega a un acuerdo. Entre las personas que se conocen, quienes asisten cada semana y son de pueblos vecinos, en ocasiones unidas por un lazo de compadrazgo, al llegar van a saludar a su grupo de conocidos, de mano, se dan palmadas en la espalda. Comentan si fueron la semana pasada, se dan recados, se preguntan si ya llegó la señora del pan, se aconsejan, socializan. Hay quienes aun hablan una lengua indígena, pero únicamente al interior de su grupo, que ocupan para regañar a los pequeños, darse consejos de quién despacha mejor o con quién hay mejores productos.

Si saben que necesitan el producto, no lo piensan y regresan a donde dejaron sus pertenencias por el número de cambios estipulados. La transacción se realiza entregándose la leña/carbón y dando el producto cambiado, porque el trueque sigue sobre reglas de costumbre, bien conocidas, con valor estandarizado para ambos lados.

Si al efectuar el cambio se dan cuenta que el producto es de calidad, sabroso, o les "despachó" bien, regresan otra vez. La gente que asiste cada semana ya sabe a qué hora llega alguna persona con determinado producto; se esperan o llegan más temprano para obtener el artículo. El pan es de los artículos más preciados, ya sea de fiesta o de sal, aunque también llegan a llevar de dulce. Seguido por la fruta y el chicharrón. Realizados los primeros intercambios se convidan los productos comestibles de manera inmediata, esto es pan, fruta, chicharrón.

Cuando llega una persona que lleva un producto preciado, la gente se arremolina a su alrededor, se arrebatan los artículos, entre tantas mujeres, se llevan de más y no le pagan el número de cambios completos, le dan leños delgados, de mala calidad que no arde y humea. Lo mismo pasa con el carbón. Éste se coloca en un pedazo de cartón, que se toma para mostrarlo, los trozos grandes los dividen para hacer que se vea mayor cantidad, hay predilección por los trozos grandes y duros.

Para ir a cambiar a la plaza, con los comerciantes establecidos, van en grupos pequeños de dos a cuatro mujeres, cada una con sus respectivos cambios en una bolsa, aun cuando son del mismo núcleo familiar. En ocasiones rivalizan o compiten por los productos de los comercios, quien va primero le toca una mayor proporción o mejor calidad, si es que convence al dueño del puesto.

Cuando han terminado de hacer su despensa, acomodan lo adquirido, y si no tienen otras actividades que realizar, llevan sus cosas al transporte, en caso de que sea propio, en caso contrario se cargan los productos al hombro o la espalda y se dirigen a donde tomarán el transporte colectivo que los lleve a su comunidad.

Comentarios finales

La actividad económica se dirige básicamente no a la obtención de una ganancia por medio del *cambio*, sino hacia el aprovisionamiento directo de bienes y servicios para el uso familiar. De esta forma, el intercambio se basa en la solidaridad, en la reciprocidad y en la ayuda mutua. En una economía más humana y más respetuosa de su entorno se intercambian productos, saberes y servicios sin la necesidad de dinero.

Tal es el caso de la gente de la montaña quien disfruta de una cantidad de "bienes libres", que pueden recolectar, obteniendo de la montaña el combustible, plantas, tierra y hongos, sin ningún gasto monetario, aunque sí energético y de tiempo. Así, el intercambio está relacionado al trabajo propio, a veces ligado a la extracción de productos de la naturaleza que no entran en una valoración monetaria, esto es en la reposición del producto no se integran exactamente costos de la producción cuando son productos de recolección.

Para las comunidades que intercambian con esta gente, les resulta altamente satisfactorio porque adquieren bienes y servicios que por otra vía sería difícil de proveerse. A la vez que aprovechan todo, tanto lo que comercian como lo que producen, no habiendo pérdidas en productos ya terminados.

El comercio femenino en los mercados de Tlaxcala y Zacatelco, no opera únicamente para el caso del trueque, sino para el comercio establecido y el ambulante. De esta manera, el intercambio se revela como un tipo de economía esencialmente femenina, mostrando el papel de la mujer como proveedora de alimentos, comerciante, madre, ama de casa, administradora, cabeza de familia.

No obstante, el soporte de la unidad doméstica, su contribución económica no le es reconocida socialmente aunque ésta sea la base del sustento. Las responsabilidades de la mujer son cada vez más: si anteriormente su labor principal era la crianza de los hijos y el cuidado del hogar, ahora tiene que proveer alimento, ya sea en las labores agrícolas, buscando un empleo, que no debe interpretarse como una mejora en la condición femenina, sino como una necesidad, o estrategias que le retribuyan un bien, como el intercambio.

Visto de esta manera el intercambio se trata como un fenómeno arraigado en el sector campesino indígena y en los mercados tradicionales como un componente de la economía campesina-indígena ligada al manejo y aprovechamiento de los recursos naturales para solventar las necesidades básicas a través de una red social que rebasa necesariamente la economía de mercado. En todo caso, el intercambio se da según un *corpus* de normas y valores culturales, usos y costumbres, como la reciprocidad, utilizada para construir o mantener relaciones sociales de ayuda mutua; abarca aspectos simbólicos y elementos no económicos que sobrepasan cualquier sistema económico capitalista y llama la atención sobre la participación política y social de las mujeres.

Bibliografía

- Báez, Jorge Félix y Arturo Warman (1982). *Mercados Indios*, Archivo Etnográfico Audiovisual, INI-FONAPAS.
- Barabas, Alicia (2003). "La ética del don en Oaxaca: los sistemas de reciprocidad", en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites*, vol. I, INAH, pp. 39-63.
- Barbosa Cano, Manlio (1975). "Los sistemas de intercambio ritual y comercial en la región poblano-tlaxcalteca, México", en *Cuadernos de los centros*, núm. 15, Dirección de Centros Regionales, Centro Regional Puebla Tlaxcala, INAH.
- Diskin, Martín y Scott Cook (1989). *Mercados de Oaxaca*, CONACULTA/INI.
- Durston, John V. (1992). *Organización social de los mercados campesinos en el centro de Michoacán*, primera reimpresión, México, CONACULTA-INI.
- Firth, Raymond (1979). *Temas de antropología económica*, FCE, primera edición México.
- Humphrey, Caroline y Hugh-Jones, Stephen (compiladores) (1997). *Trueque intercambio y valor: un acercamiento antropológico*, Abya Yala, Quito.

- Malinowski, Bronislaw y De la Fuente, Julio (2005). *La economía de un sistema de mercados en México*, Coedición INAH, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, IBERO, México, D. F.
- Mauss, Marcel (1974). "Ensayo sobre los dones. Razón y formas de intercambio en sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, Ed. Tecnos, Madrid.
- Shanin, Teodor (1979). "Introducción. Naturaleza y lógica de la economía", en *Campesinos y sociedades campesinas*, FCE.
- Wagner, Phillip I. (1985). *Vida económica de los indígenas. Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, INI.
- Wolf, Erick R (1978). "El campesinado y sus problemas", en *Los campesinos*, Nueva Colección Labor.

Foto 1. Mercado sabatino de Tlaxcala



Fuente: fotografía de la autora.

Foto 2. Mercado sabatino de Tlaxcala



Fuente: fotografía de la autora.

Foto 3. Leñadores listos para el trueque en el mercado sabatino de Tlaxcala



Fuente: fotografía de la autora.

Foto 4. Trueque en el mercado sabatino de Tlaxcala



Fuente: fotografía de la autora.

Foto 5. Trueque en el mercado sabatino de Tlaxcala



Fuente: fotografía de la autora.



2000 2000

Mujeres de la Malinche: importancia de los factores sociodemográficos en la prevalencia de obesidad en una comunidad otomí

*Estela Cuevas¹, Senobia Rosalía Cruz-Lumbreras²,
Celia Hernández Cortés³, Raúl Jiménez Guillén⁴,
Margarita Martínez Gómez⁵*

Introducción

Existe una diversidad de definiciones que tratan de explicar la complejidad que abarca el concepto de salud. Por un lado, todos contamos con una construcción mental donde salud y enfermedad están siempre unidas, y la idea de enfermedad es mucho más clara que la de salud, por ello pretendemos conceptualizar el concepto de salud a través de la enfermedad. Sin embargo, el concepto de enfermedad dice poco acerca de la salud que consistiría en la "normalidad"; en lo "natural", por lo que no nos percatamos de ella (Gavidia-Catalán, 1998). En este contexto, el concepto de salud no tiene sentido si no se opone al de enfermedad, aunque la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2009) ha propuesto una definición que

¹ Centro Tlaxcala de Biología de la Conducta, Universidad Autónoma de Tlaxcala.

² Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad Autónoma de Tlaxcala.

³ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional, Universidad Autónoma de Tlaxcala.

⁴ Facultad de Educación Especializada, Universidad Autónoma de Tlaxcala.

⁵ Departamento de Fisiología y Biología Celular, Instituto de Investigaciones Biomédicas, UNAM.

incluye al bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades. Esta definición va más allá del paradigma biomédico occidental tradicional, que trata al cuerpo, a la mente y a la sociedad como entidades distintas, y refleja un concepto más holístico de la salud.

Así, se ha propuesto que la salud, tanto física como mental, de los individuos no depende únicamente de factores fisiológicos (función de los tejidos u órganos del cuerpo, y la herencia genética⁶ de cada individuo) o ambientales (higiene, hábitos alimenticios, sedentarismo, etcétera), sino también de factores demográficos y culturales como el nivel de estudios, la ocupación, el nivel socioeconómico y el estado marital⁷, entre otros (Bermúdez, 2001: 443; Fernald, 2007:2030; Smith, 2007:1372; Gorman, 2007:958; Demakakos, 2008:330; Rodríguez-Martín, 2008:266). Esta propuesta se basa en el hecho de que existe una relación entre los factores fisiológicos y sociodemográficos, por lo que ambos impactan en la salud. Dicha relación es fácil de entender si reflexionamos acerca de que algunos factores fisiológicos incluyen por sí mismos a factores demográficos o sociales. Por ejemplo, la función fisiológica de diversos órganos o tejidos varía con la edad (factor demográfico), y la aparición de ciertas enfermedades depende de la genética de los individuos, la cual a su vez, está relacionada con el origen (factor demográfico). Asimismo, la salud física está íntimamente ligada con la salud mental, de manera que enfermedades como la diabetes mellitus⁸ o la hipertensión arterial⁹, por mencionar algunas, pueden mejorar o empeorar dependiendo de la salud mental del individuo. Y la salud mental de un sujeto depende en mucho de su entorno social (soledad, apoyo familiar, dinero para comprar medicamentos, actividad física que realice, etcétera). De manera que los factores fisiológicos y ambientales son difíciles de separar de los factores sociodemográficos, en cuanto a la salud se refiere. Es decir, salud y dinero, o bien, salud y entorno social, están íntimamente ligados (Franzini, 2006; Gorman, 2007:958).

El impacto de los factores sociodemográficos en la salud de los individuos puede analizarse desde una manera individual o colectiva, es decir, podemos determinar la influencia del nivel socioeconómico o del estado marital sobre una enferme-

⁶ La información genética generalmente reside en los cromosomas, donde está almacenada en la secuencia de moléculas de ácido desoxirribonucleico (ADN). Los genes determinan tanto nuestra apariencia física como muchas de nuestras funciones fisiológicas y la aparición de ciertas enfermedades.

⁷ Estado marital es sinónimo de estado civil.

⁸ La diabetes mellitus se caracteriza por el aumento en los niveles de glucosa (azúcar) en la sangre, lo cual conlleva a fallas renales y metabólicas. La aparición de la misma está relacionada con factores genéticos, una alta ingesta de carbohidratos y sedentarismo.

⁹ La hipertensión arterial es una condición médica caracterizada por un aumento en la tensión de las paredes de las arterias. Dicho aumento favorece una mayor fuerza en el flujo de la sangre, pudiendo haber ruptura de las paredes arteriales y, por lo tanto, daño en tejidos corporales.

dad particular como la diabetes mellitus, la hipertensión arterial, el cáncer o bien, podemos analizar la participación de dichos factores sobre un grupo de enfermedades relacionadas, por ejemplo, la obesidad¹⁰, las dislipidemias¹¹, entre otras). Aunque desde luego, el estudio de diversas enfermedades conlleva a un mayor grado de complejidad. La realización de ambos tipos de estudios es cada vez más frecuente en muchas partes del mundo (Bermúdez, 2001:443; Fernald, 2007:2030; Gorman, 2007:958; Demakakos, 2008:330).

Una enfermedad que ha sido ampliamente utilizada para analizar el impacto de los factores sociodemográficos en la salud, es la obesidad (Bermúdez, 2001:443; Smith, 2007:1372; Fernald, 2007:2030; Rodríguez-Martín, 2008:266; Demakakos, 2008:330), ya que si bien la ganancia de peso en un individuo es el resultado de la combinación genética y la ingesta de alimento, también es influenciada por factores conductuales, ambientales, culturales y socioeconómicos. Así, una persona ganará peso cuando consuma muchas calorías¹² y su cuerpo no gaste la energía suficiente a través de sus funciones biológicas normales y su actividad física. Entonces, la obesidad está directamente relacionada con la ingesta calórica, el gasto energético y factores psicológicos (autoestima y autocontrol). Por su parte, la ingesta calórica dependerá, entre otras cosas, del ingreso económico, el nivel de estudios, la ocupación, la edad y el estatus marital de una persona. Por su parte, el gasto energético dependerá de la actividad física realizada, la cual está relacionada con la ocupación, el estatus marital y la edad. La autoestima y el autocontrol dependerán de las costumbres sociales (origen, religión, estatus marital, soporte social).

¹⁰ Obesidad es una enfermedad en la cual las reservas de grasa del cuerpo aumentan como consecuencia de una alta ingesta de alimento, especialmente alimentos ricos en grasas y carbohidratos, alteraciones metabólicas (fallas en la degradación de los alimentos) y sedentarismo. Las consecuencias de tal enfermedad son muchas, incluyendo la afectación de órganos vitales como el hígado, riñón, corazón.

¹¹ Las dislipidemias son enfermedades relacionadas con alteraciones en el metabolismo de las grasas (lipidos), que conlleva a un aumento por arriba de los valores considerados normales en la concentración de las mismas en la sangre. Así, tenemos hipercolesterolemia (aumento del colesterol) e hipertrigliceridemia (aumento de los triglicéridos). Su presencia se relaciona con alteraciones cardiovasculares.

¹² El cuerpo humano requiere combustible (energía) para llevar a cabo todas sus actividades y conservar su temperatura. Tal energía es proporcionada por las calorías, las cuales se definen, desde el punto de vista fisicoquímico, como la cantidad de calor necesaria para elevar un grado centígrado a un gramo de agua. Así, la energía consumida en los alimentos y traducida en calorías proporcionará la fuerza suficiente para que nuestro cuerpo funcione adecuadamente. Si consumimos más calorías (energía) de las requeridas por nuestro cuerpo, entonces dicha energía será almacenada en forma de grasa.

1. Obesidad en México

En México, el aumento en el almacenamiento de grasa en nuestro cuerpo, mejor conocido como sobrepeso y obesidad¹³, constituye un problema de salud. Según la Encuesta de Salud y Nutrición¹⁴, la obesidad y el sobrepeso están presentes en el 70% de la población mexicana a edades de 30 a 60 años –71.9% en mujeres y 66.7% en hombres; Olaiz, 2006–. Es decir, existe una mayor prevalencia¹⁵ de obesidad y sobrepeso en las mujeres.

Diversos estudios han resaltado que la obesidad resulta de la interacción de factores ambientales (mayor ingesta calórica o disminución de la actividad física) y factores hereditarios. En la parte hereditaria, ya se han reportado hasta 250 genes involucrados en el desarrollo de esta enfermedad, y en la última década, diversos estudios han resaltado la importancia de los factores genéticos en el desarrollo de la obesidad en la población mexicana. Así, los mexicanos tenemos una predisposición genética a padecer obesidad y otras enfermedades metabólicas asociadas como son la diabetes mellitus II y dislipidemias (Bosque-Plata, 2004:122; Gamboa, 2006:85, Burguete-García, 2009). Tal predisposición genética más una dieta rica en carbohidratos y falta de ejercicio hacen de los mexicanos una población con alta prevalencia de dichas enfermedades.

Tanto en hombres como en mujeres, el incremento en la prevalencia de obesidad que ha estado ocurriendo en los últimos años en nuestro país, es producto del cambio en la dieta: pasamos de una dieta basada en la subsistencia, rica en proteínas y fibra con bajo contenido de grasa y alimentos procesados, a una dieta industrializada con alto contenido de calorías y pocos nutrientes. Esto aunado a un cambio en el estilo de vida, propio de las sociedades en transición, donde hemos disminuido la actividad física y hemos incrementado el sedentarismo (Bermúdez, 2001:443).

¹³ El concepto de obesidad surgió en el siglo XVII cuando se compararon varios individuos y se encontró que el peso de cada uno de ellos era proporcional a la estatura de los mismos. De manera que individuos de la misma estatura deberían de tener pesos similares. Desde entonces, la medición del peso dividido entre la estatura al cuadrado (índice de masa corporal; IMC) ha sido la herramienta más usada para determinar el grado de obesidad de una persona. Aquellos individuos que tienen un peso mayor que la mayoría de la población con su misma estatura son considerados obesos. La Organización Mundial de la Salud (OMS; WHO, 2000), propuso valores de dicho IMC agrupados en categoría: 18.5 a 24.9 kg/m² para determinar el peso normal, 25 a 29.9 kg/m² para personas con sobrepeso y 30 kg/m² para diagnosticar obesidad, es decir, el sobrepeso es un estado intermedio entre el peso normal y la obesidad.

¹⁴ La Encuesta de Salud y Nutrición agrupa el porcentaje de personas con sobrepeso y obesidad tomando en cuenta el punto de corte para el IMC propuesto por la OMS de 25 Kg/m², obteniendo así un sólo valor.

¹⁵ Prevalencia de sobrepeso u obesidad es el número de pacientes que tienen la enfermedad dividida por el número de pacientes estudiados, y el valor obtenido es multiplicado por 100 para obtener el porcentaje. Por lo que el término prevalencia es sinónimo de ocurrencia o porcentaje.

La importancia del aumento en la prevalencia tanto de obesidad como de sobrepeso en la población no radica en la estética. Es decir, la preocupación real por el aumento de peso se basa en la asociación que existe entre éste y la aparición de diversas enfermedades, que en conjunto cobran un alto número de muertes cada año. Así, la obesidad se relaciona con otras enfermedades crónicas como la diabetes mellitus, la hipertensión arterial, las dislipidemias, el asma, las enfermedades cardiovasculares y el cáncer (Miljkovic, 2008:48). Además, en años recientes, el exceso de peso también se asocia con alteraciones reproductivas. Esto es, la obesidad puede afectar la fertilidad tanto de hombres como de mujeres. Particularmente, en las mujeres, la obesidad y las alteraciones fisiológicas asociadas con la misma son capaces de afectar la duración del ciclo menstrual¹⁶ y por ende la frecuencia y duración de la menstruación, producir infertilidad¹⁷ y provocar abortos espontáneos,¹⁸ así como inducir complicaciones durante el embarazo¹⁹ (Villamor y Cnattingius 2006).

Aunado a lo anterior, el control de peso en las mujeres en edad reproductiva es particularmente importante, ya que existe una alarmante relación entre el sobrepeso de la madre y la desnutrición en sus hijos (Garrett, 2005:185; Caballero, 2005:1514; Fernald, 2007:623). A este respecto recordemos que la obesidad es considerada como una malnutrición, es decir, aunque existe una alta ingesta calórica, no necesariamente se mantiene una dieta balanceada con el requerimiento necesario de todos los nutrimentos. De manera que es posible que una madre obesa pueda llegar a presentar deficiencia de algún mineral o vitamina, teniendo por ello repercusiones importantes en el desarrollo de su hijo durante el embarazo, especialmente en el desarrollo de estructuras cerebrales que controlan la ingesta de alimento y en los depósitos de grasa del cuerpo, llevándolo a la obesidad en la etapa adulta. O por el contrario, madres con sobrepeso pueden tener hijos con un alto peso al nacimiento, factor que también se relaciona con la aparición de

¹⁶ El ciclo menstrual es el proceso mediante el cual se desarrollan los óvulos (gametos femeninos), y se desarrollan una serie de cambios dirigidos al establecimiento de un posible embarazo. El ciclo inicia el primer día de la menstruación y termina el día anterior al inicio de la siguiente menstruación. En promedio tiene una duración de 28 días, aunque puede ser más largo o más corto.

¹⁷ La infertilidad es la imposibilidad de concebir un niño naturalmente después intentarlo por más de 12 meses teniendo relaciones sexuales sin protección, o bien, es la imposibilidad de no de llevar el embarazo a término.

¹⁸ El aborto espontáneo es la pérdida del embarazo antes de las 20 semanas, mucho antes de que el feto esté en condiciones de sobrevivir fuera del útero materno. Dentro de las posibles causas están alteraciones en los cromosomas del feto o alteraciones hormonales en la madre.

¹⁹ Las complicaciones del embarazo se refieren a diversas patologías que se pueden presentar en este período, como son diabetes gestacional, hipertensión arterial, ruptura temprana de membranas y parto prematuro, entre otras.

obesidad, diabetes e hipertensión en la etapa adulta (Garrett, 2005:185; Caballero, 2005:1514; Fernald, 2007:623).

La mayor prevalencia de obesidad en las mujeres es producto de características biológicas y psicológicas, así como de situaciones sociales. Desde el punto de vista biológico, las mujeres tienen mayor proporción de grasa que los hombres, distribuida en regiones corporales particularmente peligrosas como sería el abdomen. Tal acumulación es favorecida por los embarazos y los cambios hormonales, incluyendo la menopausia. Desde el punto de vista psicológico, las mujeres tienen mayor prevalencia de trastornos de la conducta alimentaria. Algunos estudios muestran mayor prevalencia de depresión y ansiedad entre las mujeres con obesidad. Estos factores psicológicos son a la vez causa y consecuencia de la obesidad. Esto es que pueden incitar a comer, o bien, el comer puede ser el reflejo de alguna alteración anímica (García, 2009:79).

2. Obesidad en comunidades indígenas

En nuestro país, al parecer, las poblaciones indígenas tienen una menor prevalencia de obesidad que el resto de la población. En un análisis hecho por la Encuesta Nacional de Salud, realizada en el 2000, se encontró que los adultos indígenas tienen menos obesidad (13.5%) que los no indígenas (24.5%), aunque la probabilidad de carecer de un diagnóstico previo fue mayor (Olaiz, 2006). Esta situación hace a estos grupos muy vulnerable porque desconocen su enfermedad y, por ello, no buscan atención oportuna. Además, enfrentan una doble carga de enfermedades importantes, pues en estos grupos hay mayor prevalencia de enfermedades infecciosas y desnutrición (García, 2009:79).

Sin embargo, análisis más exhaustivos liderados por grupos de investigación pertenecientes a Universidades o Centros de Investigación, y con fondos económicos provenientes de proyectos conseguidos por los propios investigadores, han mostrado diferencias interesantes en la prevalencia de obesidad entre los diversos grupos indígenas de nuestro país²⁰.

Dentro de los estudios tenemos el realizado por un grupo de investigadores pertenecientes a diversas Universidades de EUA y un Centro de Investigación en México, quienes determinaron la prevalencia de obesidad en una comunidad Pima en Sonora, encontrando una prevalencia de obesidad de 25.1% (Fox, 1999: 413). Otro estudio fue realizado por un grupo de médicos pertenecientes al Instituto Mexicano del Seguro Social, quienes determinaron la prevalencia de obesidad en unas comunidades de indígenas Tepehuanos en Durango y de Yaquis en

²⁰ En estos estudios se separan las prevalencias de sobrepeso y obesidad usando dos puntos de corte de IMC, de acuerdo a la OMS: 25 Kg/m² para el sobrepeso y 30 Kg/m² para la obesidad. Aunque en la mayoría de los casos sólo se reporta la prevalencia de obesidad.

Sonora, encontrando un porcentaje de 6.7% y 47.9%, respectivamente (Rodríguez-Morán, 2007:352). La población Zapoteca en Oaxaca fue estudiada por un grupo de investigación de la Universidad de Tarleton-Texas, quienes determinaron que la prevalencia de obesidad en esta comunidad es de 14% (Malina, 2007:711). Si consideramos que la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición (Olaiz, 2006) reporta una prevalencia de obesidad del 30%, entonces es posible apreciar que sólo algunos grupos indígenas están por debajo de la media nacional, mientras que otros la rebasan. Sin embargo, para determinar si realmente los indígenas de nuestro país tienen menos o más obesidad que el resto de los mexicanos, es necesaria la realización de más estudios abarcando un mayor número de poblaciones indígenas.

Aún así, con los pocos estudios realizados hasta este momento, algunos autores consideran que la mayor prevalencia de obesidad determinada en algunos grupos indígenas, como por ejemplo los Yaquis, podría ser consecuencia del cambio en el estilo de vida que están sufriendo. Tales cambios harían a nuestras poblaciones indígenas más susceptibles a los cambios en alimentación y actividad física y, por ende, a padecer obesidad y otras enfermedades crónicas (Bermúdez, 2001:443). Sus cambios alimentarios estarían en lo que se conoce como transición alimenticia, que es pasar de su alimentación original basada en verduras y frutas a una dieta rica en grasas y carbohidratos provenientes en su mayoría de alimentos procesados. Además, en algunas poblaciones indígenas se tiene el creciente aumento en el consumo de bebidas gaseosas con alto contenido de azúcar. Por ello, es importante la realización de un mayor número de estudios que ayuden a determinar la problemática social, cultural y de salud presente en estos grupos poblacionales.

Aunado a los cambios en la alimentación que están padeciendo nuestros grupos indígenas, se ha encontrado que algunos de ellos podrían tener un mayor riesgo a padecer obesidad y enfermedades metabólicas asociadas que la población mestiza debido a ciertas diferencias genéticas que afectan su metabolismo (Alvarado-Osuna, 2001: 459; Lares-Asseff, 2004:706, Montano-Loza, 2006:73, Pérez-Herrera, 2008:129). Por tales razones, creemos que es importante la realización de un mayor número de estudios, desde distintos enfoques, en estos grupos poblacionales.

3. Obesidad en mujeres indígenas de Tlaxcala: Ixtenco

3.1 Las mujeres en San Juan Ixtenco

San Juan Ixtenco es un municipio que consta de una sola localidad y se encuentra ubicado en la región oriente²¹ del estado de Tlaxcala en las estribaciones de la

²¹ La región oriente de Tlaxcala incluye los municipios de: Alzayánca, Cuapiaxtla, El Carmen Tequexquitla, Huamantla, Ixtenco, Terrenate y San Pablo Zitaltepec.

montaña Malinche o Matlalcuéyetl. A nivel demográfico, una de las características que ha presentado ha sido la disminución relativa de la población al interior de la región y el crecimiento negativo de la población durante la década de los sesenta ochenta. Lo anterior se explica por el mayor crecimiento de la población en otros municipios como: Huamantla, Terrenate, Altzayanca y El Carmen Tequexquitla, y el traslado de la población hacia otros estados como el Estado de México y en particular a las ciudades de Puebla, México y Morelos.

Desde el punto de vista demográfico, la población en el municipio se encuentra deprimida por los procesos migratorios²² y por la caída de las tasas de natalidad²³. La migración tiene su soporte en la ausencia de empleo permanente y la precariedad de las ocupaciones más importantes en la comunidad, así como en la disminución de las actividades de servicios y agrícolas²⁴ situación que no es privativa de Ixtenco, ya que este patrón se repite en toda la región, incluyendo la ciudad de Huamantla que representa el centro económico de la región. En cuanto a la caída en las tasas de natalidad, éstas han permanecido por debajo de las estatales. En 2004, la tasa fue de 23.6, mientras que para el estado fue de 27.7 nacimientos por cada mil habitantes.

Actualmente, las mujeres en Ixtenco se encuentran inmersas en esta dinámica demográfica a lo largo de su ciclo de vida,²⁵ siendo hijas de padres que no se encuentran en la comunidad o con hermanos fuera de ésta. Cuando tengan edad para trabajar, ellas mismas se convertirán en migrantes, ya sea en forma pendular,

22 Se denomina migración a todo desplazamiento de población que se produce desde su lugar de origen a otro destino y lleva consigo un cambio de la residencia habitual en el caso de las personas. La migración puede ser en forma estacional (por temporadas) o en forma definitiva, sin embargo, también se ha registrado otro tipo de migración conocida como pendular (la duración de ésta es de un día y, por lo general, la practican las mujeres al comercializar productos de sus comunidades en las ciudades o los jóvenes al trasladarse todos los días a los centros laborales ubicados en ciudades cercanas). Los procesos migratorios constituyen una variable demográfica importante, ya que estos movimientos significan la ausencia de algún integrante de la familia, lo cual tiene repercusiones a nivel social y afectivo. Por lo general, los integrantes de la familia que emigran para el caso de Ixtenco son los padres (varones y mujeres) e hijos en edad de trabajar y estudiar.

23 La tasa de natalidad es un cociente resultante de la relación entre el número de niños nacidos vivos por cada mil habitantes y la población total. Este indicador muestra el comportamiento natural de la población y permite conocer cómo impactan las campañas de planificación familiar sobre el crecimiento de la población. En Ixtenco, las tasas de natalidad han permanecido por debajo de las estatales. Para poner un ejemplo, en 2004 fueron de 23.6 mientras que para el estado fueron de 27.7 nacimientos por cada mil habitantes.

24 La precariedad laboral se asocia a las personas trabajadoras que, por distintas razones, sufren condiciones de trabajo por debajo del límite considerado como normal. La precariedad laboral tiene especial incidencia cuando los ingresos económicos que se perciben por el trabajo no cubren las necesidades básicas de una persona y su familia y no cuentan con prestaciones sociales.

25 El ciclo de vida está referido a las etapas más importantes de las mujeres: nacimiento y niñez, pubertad, edad reproductiva –registrada también como matrimonio– y vejez.

estacional o permanente y como madres o esposas tendrán esposos e hijos que combinen distintas formas de migración.

La participación creciente de las mujeres en los procesos migratorios ha mostrado el tránsito de los valores sociales, comunitarios, étnicos y lingüísticos propios, a los procesos generados por la movilidad y contacto con otras formas de concebir la vida (UNESCO, 1997). Las mujeres indígenas han defendido y construido en el intercambio con otros pueblos, etnias y regiones, constituyéndose ellas, en el eje de respeto a su identidad étnica y cultural, y el reclamo a políticas públicas que atiendan sus demandas.

En el caso de las mujeres de Ixtenco, ellas han contribuido en la incorporación de nuevos conocimientos sobre el uso de plantas (medicinales, ornamentales y condimenticias), en el cambio de los hábitos alimenticios y vestimenta, en la conservación del idioma, en mantener viva la vestimenta tradicional indígena a través de las artesanías y en la preservación de los valores religiosos y sociales (fiestas y tradiciones). En 2005 de las 388 personas que hablaban otomí 284 eran mujeres y 104 hombres por lo general mayores de 65 años (INEGI, 2005).

El otomí es una de las ocho lenguas que se hablan en la entidad y ocupa el tercer lugar por el número de hablantes. El náhuatl con 20,149 hablantes y el totonaca con 1105 son las dos primeras en importancia. A diferencia de las dos anteriores que se encuentran diseminadas por todo el estado, el otomí únicamente se habla en Ixtenco, lugar donde ha permanecido por más de cinco siglos.

3.2 Obesidad en mujeres de Ixtenco

Recientemente, estudiamos la prevalencia de sobrepeso y obesidad en las mujeres otomíes de Ixtenco, Tlaxcala²⁶. El estudio estuvo enfocado a mujeres²⁷ debido a que ellas tienen una mayor prevalencia de obesidad que los hombres, como ya se describió anteriormente (Rodríguez-Morán, 2007:352), y además las mujeres en edad reproductiva tienen un papel muy importante dentro de esta comunidad, ya que ellas son las encargadas del cuidado de los hijos y las labores del hogar, pero también muchas de ellas contribuyen con la economía familiar (Molinar, 2005).

²⁶ Se estudiaron 157 mujeres que participaron de manera voluntaria, las cuales tienen edades comprendidas entre 20 y 49 años, en promedio 31.6 ± 7.8 años. El estudio se realizó en 2005. Se descartó la participación de mujeres embarazadas, lactantes, con enfermedades mentales, cáncer y enfermedades hepáticas o renales graves. La recolección de los datos sociodemográficos y medidas corporales se realizaron en el Centro de Salud Rural de OPD Salud de Ixtenco.

²⁷ Estos resultados forman parte de la tesis de Maestría de la QFB. Senobia Rosalía Cruz Lumbreras dirigida por la Dra. Margarita Martínez-Gómez.

El IMC²⁸ promedio en la población estudiada fue de $25.9 \pm 4.2 \text{ Kg/m}^2$. El 46% de las mujeres tuvieron peso normal, el 36% mostró sobrepeso y el 18% tuvo obesidad. En comparación con otros grupos de mujeres de origen indígena, la prevalencia de obesidad en las mujeres que estudiamos es menor a la reportada para las mujeres indígenas de Tabasco²⁹ (36%; Sánchez-Domínguez, 2006), las otomíes del Estado de México (44.4%; Arrizabalaga, 2007:370), las mayas en Yucatán (45%; Arroyo, 2007:274) y las yaquis de Sonora (48.7%; Rodríguez-Morán, 2007:352). Aunque fue mayor que la reportada para mujeres pertenecientes a otros grupos como los tepehuanos en Durango (10.9%; Rodríguez-Morán, 2007:352) y zapotecos en Oaxaca (14%; Malina, 2007:711). Esto implica que el consumo calórico vs. el gasto energético de las mujeres de Ixtenco conlleva a menos obesidad que en otros grupos indígenas de nuestro país. En este resultado tampoco debemos olvidar que la parte genética, influye de manera importante en el desarrollo de la obesidad (Bermúdez, 2001:443).

Si comparamos nuestros resultados con los reportados para la población de mujeres a nivel nacional, tenemos que el porcentaje de sobrepeso encontrado es similar (37.4%), pero el porcentaje de obesidad es menor (34.6%; Olaiz, 2006). Si juntamos a las mujeres con sobrepeso y obesidad, tomando como punto de cohorte 25 Kg/m^2 , la prevalencia es de 54%. Este valor es menor que el reportado por la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición realizada en nuestro país (Olaiz, 2006). Lo cual indica que la prevalencia de sobrepeso u obesidad en mujeres de Ixtenco es menor que la observada en el resto del país, y sugiere que posiblemente la dieta de estas mujeres contenga menor cantidad de calorías, o bien, dichas mujeres realicen mayor actividad física.

En este sentido, en 2005, se realizó una investigación también en mujeres de Ixtenco para evaluar los alimentos que consumían, y se encontró que las participantes tenían una dieta rica en carbohidratos provenientes de granos, leguminosas y verduras: tortilla, papa, frijol, zanahoria, pepitas, nopales, calabacitas, quelites, flor de calabaza y cacahuete. Sin embargo, en este trabajo se observó un bajo consumo de productos cárnicos y lácteos (no consumo diario), siendo más común la ingesta de pollo, queso y huevo. Cabe resaltar que la mayoría de las mujeres entrevistadas reportaron consumir azúcar morena en vez de azúcar refinada, y poco consumo de refrescos. Estos datos nos dan un panorama de que en Ixtenco, las mujeres tienen un bajo consumo de calorías provenientes de grasas y proteínas, teniendo una dieta basada en el consumo de carbohidratos (Charli, 2005). Lo cual

²⁸ Para el cálculo del IMC, el peso fue obtenido mediante una báscula digital (Tanita Industry, LTD) después de quitar el suéter y los zapatos, y la talla fue medida mediante un estadímetro portátil.

²⁹ En estos estudios no se usó el criterio de la OMS para la obesidad que es 30 Kg/m^2 , y en su lugar se usó el punto de cohorte propuesto por la Norma Oficial Mexicana de 27 Kg/m^2 . De manera que las cifras pueden ser un poco elevadas con respecto a los demás estudios.

implica que la dieta en los grupos otomíes, al menos en Ixtenco, no ha sido altamente modificada por la globalización y llegada de productos chatarra con alto contenido calórico.

Otro dato que apoya la poca modificación que ha tenido la dieta en ciertos grupos indígenas, es el encontrado por Nagata (2009). En este estudio se analizó la dieta de los pobladores de una comunidad Maya de Tz'utujil en Guatemala y se encontró que las mujeres tienen una dieta similar a la reportada por Charli (2005) para los otomíes de Ixtenco. Esto es, una dieta basada en alimentos vegetales y poco consumo de carne. La razón del poco consumo de productos cárnicos es su alto precio, que no va acorde con la economía familiar. Otra razón, dada por las entrevistadas es la falta de costumbre que hace que el sabor de tales productos no sea del todo agradable, y que, incluso, cuando las madres compran carne y la cocinan para sus hijos, éstos no la aceptan del todo (Nagata, 2009:96).

4. Obesidad y factores sociodemográficos

Como ya mencionamos anteriormente, la obesidad es una condición fisiológica altamente ligada con diversos factores sociodemográficos, como son edad, género, origen, estatus marital, nivel socioeconómico, nivel educativo, etcétera. El impacto que tienen tales factores en esta enfermedad está siendo ya estudiado principalmente en países europeos y EUA (Demakakos, 2008:330). Sin embargo, en países latinoamericanos, existen pocos trabajos que aborden tal problemática (Bermúdez, 2001:443; Nagata, 2009:96). Y si nos enfocamos a México, tenemos que en nuestro país realmente carecemos de este tipo de análisis. A nuestro conocimiento sólo existe un estudio realizado en comunidades rurales y urbanas de los estados de Veracruz, Puebla, Michoacán, Querétaro, San Luis Potosí, Hidalgo y Guerrero (Fernald, 2007:2030).

En el presente estudio, realizado en 2005, analizamos la influencia que tienen algunos factores sociodemográficos³⁰ en la prevalencia de sobrepeso u obesidad en las mujeres de Ixtenco, Tlaxcala. Las características generales de la población estudiada se resumen en la Tabla 1.

En cuanto al origen de las mujeres que participaron en el estudio, es de llamar la atención que un alto porcentaje de ellas fueron nativas de Ixtenco, y pocas provenían de otras poblaciones tlaxcaltecas como Huamantla o Contla, o habían nacido en otros estados como Puebla, Veracruz, Michoacán y D.F. Las mujeres que eran de fuera radicaban en Ixtenco después de casarse con un oriundo de Ixtenco.

³⁰ Los factores sociodemográficos fueron obtenidos mediante un breve cuestionario, en el cual se plantearon preguntas sobre la edad, el origen, el estatus marital, el nivel de estudios y la ocupación.

Según INEGI, el nivel de escolaridad en Ixtenco es relativamente alto, y bastante alto si se compara con otras localidades indígenas. Ya que el 92.9% de la población de 6 a 14 años sabe leer y escribir, lo que representa un índice superior al estatal (89.3%). De las mujeres que participaron en nuestro estudio, el 89% tuvieron la primaria terminada y sólo el 11% tuvo la primaria incompleta o no había cursado ningún año de escolaridad. Nuestros datos contrastan con los reportados por la Encuesta Nacional de Alimentación y Nutrición realizada en el Medio Rural de Tlaxcala (Ávila, 2005), donde sólo el 61.8% de las mujeres tienen la primaria terminada.

En lo que a ocupación se refiere, encontramos que el 89% de las mujeres estudiadas se dedicaba exclusivamente a labores del hogar y sólo el 11% cumplía dos o tres roles, realizando, además de las labores domésticas, actividades fuera de su casa. Dentro de las actividades extras que desempeñan las mujeres estudiadas están el trabajo en el campo (siembra, cosecha), la venta de tortillas hechas a mano, la venta de huesitos de capulín y de pepitas de calabaza, los cuales comercializan en ciudades importantes como Huamantla, Tlaxcala, Puebla y el Distrito Federal, así como el trabajo en fábricas de hilados. Los trabajos menos frecuentes son a nivel técnico como enfermería o a nivel licenciatura como maestras de primaria.

Para determinar la relación existente entre la obesidad y los diferentes factores sociodemográficos fue necesario obtener la prevalencia de obesidad para cada factor³¹. Los resultados se muestran a continuación:

4.1 Edad

Las mujeres estudiadas se agruparon por rangos de edad: 20-29, 30-39 y 40-49 años. Encontramos que las prevalencias de sobrepeso y obesidad³² fueron mayores conforme aumentó la edad (Tabla 1). Este hallazgo fue confirmado cuando realizamos una correlación entre el IMC y la edad de las mujeres (Fig. 1). Además, cuando unimos la prevalencia de sobrepeso y obesidad en un solo valor, encontramos que dicha prevalencia nuevamente fue mayor en el rango de 40-49 años en comparación con los grupos de 20-29 y 30-39 años ($\chi^2=32.7$; $df=2$; $P < 0.0001$; Fig. 2). Este hallazgo no fue extraño ya que diversos estudios han mostrado que la prevalencia

³¹ Los datos fueron analizados con estadística descriptiva para la obtención de medias y desviaciones estándar, además del cálculo de los porcentajes. Para los diferentes grupos formados en cada uno de los factores, los porcentajes de sobrepeso u obesidad fueron comparados con pruebas chi cuadrada o Fischer, según era necesario.

³² Para simplificar el análisis de la prevalencia de sobrepeso y obesidad, o bien, la agrupación de ambos en un solo valor (prevalencia de sobrepeso u obesidad), el porcentaje de mujeres con sobrepeso y obesidad se calculó de acuerdo a las diferentes categorías que se establecieron para cada variable sociodemográfica.

de obesidad aumenta con la edad, y que ésta última influye directamente en la acumulación de grasa, al disminuir el metabolismo en general (Fernald, 2007:2030; Rodríguez-Martín, 2008:266). De manera que si comiéramos la misma cantidad de alimento a lo largo de nuestra vida, éste tardaría más tiempo en ser asimilado y gran parte de la energía consumida se convertiría en reserva. Sin embargo, cuando nos acercamos a la edad adulta mayor, la relación entre obesidad y edad tiende a invertirse. Esto es, a mayor edad menor peso (Bermúdez, 2001:443).

Tabla 1. Características generales de las mujeres de Ixtenco, Tlaxcala

Factor sociodemográfico		N=157 (%)
Edad	20-29 años	46
	30-39 años	32
	40-49 años	22
Lugar de nacimiento	Ixtenco	78
	Otras poblaciones de Tlaxcala	13
	Fuera del estado	9
Estado Civil	Casadas	71
	Solteras	27
	Viudas	1
	Divorciadas	1
Grado de escolaridad	Sin estudios	11
	Primaria terminada	31
	Secundaria terminada	31
	Preparatoria o más	26
Ocupación	Trabajo no calificado	89
	Trabajo manual	7
	Comerciante	0
	Trabajo técnico	1
	Trabajo profesional	3

Fuente: elaboración propia.

4.2 Lugar de nacimiento

Con respecto al lugar de nacimiento, las participantes se agruparon en dos categorías: las nativas de Ixtenco (Ixtenco) y las que nacieron en otras poblaciones dentro y fuera del estado (No Ixtenco). Las prevalencias de sobrepeso y obesidad fueron mayores en mujeres nativas de Ixtenco en comparación con aquellas nacidas en otras ciudades de Tlaxcala o fuera del estado (Tabla 2). Cuando unimos la prevalencia de sobrepeso y obesidad en un solo valor, éste fue mayor ($P < 0.03$) en mujeres nativas de Ixtenco (Fig. 2). Tal resultado sugiere que la obesidad está muy ligada a la genética, lo cual aporta diferencias en la tasa metabólica y distribución de grasa corporal. Por lo que el origen de una persona está directamente relacionado con la prevalencia de obesidad.

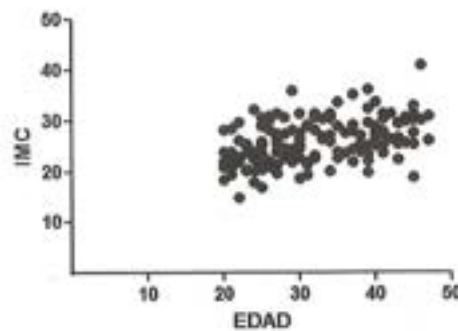
Tabla 2. Prevalencias de sobrepeso y obesidad de acuerdo a las categorías establecidas para cada variable sociodemográfica

Factor sociodemográfico		Sobrepeso (%)	Obesidad (%)
Edad	20-29 años	23	10
	30-39 años	38	22
	40-49 años	59	32
Lugar de nacimiento	Ixtenco	39	20
	No Ixtenco	23	14
Estado Civil	No unida	24	11
	Unida	41	22
Grado de escolaridad	Primaria	41	27
	Secundaria	38	17
	Preparatoria o más	26	7
Ocupación	Amas de casa	40	15
	Casa + campo	43	25
	Casa + trabajo extra	23	14

Fuente: elaboración propia.

La influencia del origen en el desarrollo de obesidad está apoyada por investigaciones en las que se ha estudiado la prevalencia de obesidad en diferentes razas, encontrándose que es mayor en razas hispanas que en razas blancas (Bermúdez, 2001:443). Otros estudios que han ayudado a determinar la influencia de los factores genéticos en la obesidad son aquéllos realizados en poblaciones indígenas que por cuestiones políticas quedaron territorialmente separadas, tal es el caso de los mayas de México y de Guatemala. A pesar de los cambios culturales y alimenticios que han sufrido uno y otro grupo, la prevalencia de obesidad es similar: 45% en población mayas de Yucatán (Arroyo, 2007:274) y 46.9% en mayas de Guatemala (Nagata, 2009:96).

Figura 1. Correlación entre el índice de masa corporal (IMC) y la edad en mujeres de Ixtenco, Tlaxcala



Nota: ($r=0.43$; $P < 0.0001$).

Fuente: elaboración propia.

4.3 Estado civil

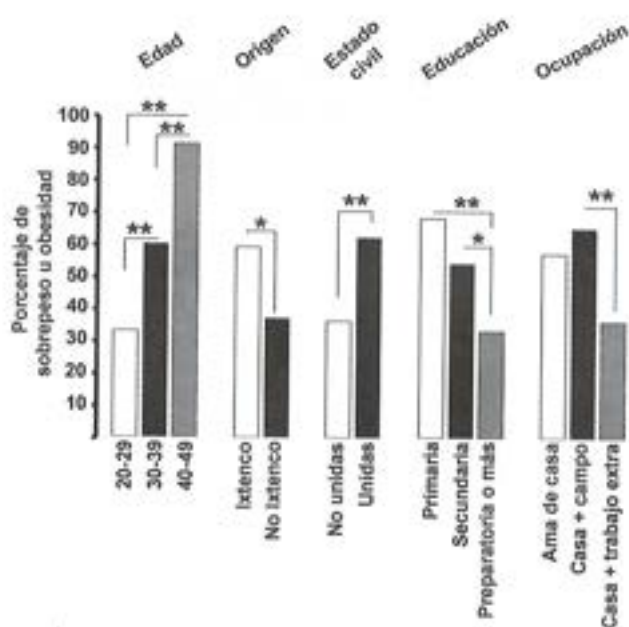
Para el estado civil, las mujeres fueron agrupadas sólo en dos categorías: unidas (casadas y en unión libre) y no unidas (solteras, viudas y divorciadas), de acuerdo a Nagata (2009). Encontramos que las prevalencias de sobrepeso y obesidad fueron mayores en mujeres con un compromiso de pareja en comparación con las mujeres que no vivían con su compañero sentimental (Tabla 2). Cuando unimos la prevalencia de sobrepeso y obesidad en un solo valor, encontramos un resultado similar ($P < 0.002$; Fig. 2).

En apoyo de estos resultados, otros estudios realizados en comunidades indígenas han encontrado resultados equivalentes en mujeres mayas de Guatemala (Nagata, 2009:96), donde las mujeres casadas tuvieron un mayor IMC, es decir, presentan mayor obesidad. De igual manera, en países como EUA (Averett, 2008:330),

Irán (Janghorbani, 2008:274) y Brasil (Kac, 2005:549) también se ha encontrado una correlación positiva entre matrimonio y obesidad.

Es importante resaltar que la condición marital influye de manera diferente en hombres y mujeres, siendo estas últimas las más afectadas (Rodríguez-Martín, 2008:266). Es posible que una mujer soltera tenga mayor control de su alimentación y sea capaz de evitar el alto consumo de calorías, que una mujer que vive con su pareja, la cual pudiera verse forzada a acompañar a su cónyuge a comer. De manera que la convivencia en pareja intervendría directamente en la cantidad y en la calidad de la alimentación. Otra posible explicación, aunque nosotros no realizamos tal análisis, es que muchas veces cuando las mujeres son solteras trabajan, y al casarse dejan de hacerlo, ya sea por decisión propia o porque el marido así lo quiere.

Figura 2. Prevalencia de sobrepeso u obesidad en mujeres de Ixtenco según diferentes factores sociodemográficos.



Nota: (*) P < 0.05 y (**) P < 0.001.

Fuente: elaboración propia.

Aunque en nuestro estudio no evaluamos la influencia que pudiera tener el vivir con los padres, los hijos, los nietos, etcétera, es posible que la influencia de una pareja sobre el consumo calórico o el gasto energético sea mayor, ya que en

nuestro grupo de "no unidas" donde incluimos a mujeres solteras que viven con familiares, madres solteras o divorciadas que viven con sus hijos, la prevalencia de obesidad fue menor.

4.4 Grado de escolaridad

Para analizar el impacto que pudiera tener el nivel de educación en la prevalencia de sobrepeso y obesidad, las mujeres se reunieron en tres categorías: mujeres con estudios de primaria terminados o sin estudios; mujeres con secundaria terminada y mujeres con estudios de preparatoria o más. La prevalencia de sobrepeso y obesidad fue mayor en mujeres con bajo nivel educativo (sin estudios o primaria) en comparación con aquellas mujeres que habían terminado sus estudios de preparatoria o incluso de licenciatura (Tabla 2). Un resultado similar fue obtenido cuando agrupamos la prevalencia de sobrepeso y obesidad en un solo valor ($\chi^2=13.31$; $df=2$; $P < 0.001$; Fig. 2). Esto es, pareciera que un mayor grado educativo favorece un mejor cuidado de la alimentación y la salud. Nuestros resultados están de acuerdo con otros trabajos que han mostrado una menor prevalencia de obesidad en personas con mayor grado escolar (Rodríguez-Martín, 2008:266), ya que al parecer un mayor nivel de estudios promueve la realización de actividad física y enfatiza la moderación en el consumo de refrescos y comida chatarra.

Sin embargo, en un estudio que abarcó diversas poblaciones rurales de México, en estados como Puebla, Veracruz, Hidalgo, Michoacán, Querétaro y San Luis Potosí, se encontró que un alto nivel de estudios, acompañado de una ocupación que permite un mayor ingreso económico, favorece la obesidad (Fernald, 2007:2030). Resultados similares fueron también reportados para Guatemala, donde una mejor educación se correlacionó con una mayor prevalencia de obesidad (Martorell, 1998:1464). Estos hallazgos han sido justificados por el hecho de que un mayor ingreso económico permitiría un mayor consumo de comida chatarra y refrescos y, por ende, una mayor ingesta calórica.

Dado que se ha propuesto que el nivel de estudios está ligado al género y al nivel socioeconómico (Rodríguez-Martín, 2008:266), es importante mencionar que en nuestra población, el ingreso económico fue bajo, inclusive en aquellas mujeres que trabajan fuera de casa. De manera que existe una homologación en la economía familiar y en la posibilidad de gastar su dinero en comida chatarra, en todas las mujeres que participaron en nuestro estudio.

4.5 Ocupación

En el análisis de la ocupación, se establecieron tres grupos de mujeres: aquellas que sólo realizaban actividades en su casa (amas de casa), amas de casa que ejercían actividades en el campo (casa + campo), amas de casa con actividades que les obligaban a salir de casa (casa + trabajo extra). La prevalencia de sobrepeso

fue mayor en aquellas mujeres que sólo se dedicaban a labores domésticas o en aquéllas que alternaban las labores del hogar con trabajo en el campo, en comparación con las mujeres que, además del trabajo en casa, realizaban cualquier otra actividad fuera de la misma (Tabla 2). Con respecto a la prevalencia de obesidad, resultó que las mujeres que realizaban actividades del hogar y además trabajaban en el campo tuvieron una mayor prevalencia. Cuando agrupamos la prevalencia de sobrepeso y obesidad en un solo valor, encontramos que la prevalencia fue mayor en mujeres que sólo se dedicaban a ser amas de casa o en aquellas mujeres que además de las labores del hogar también realizaban actividades del campo (sembrar, abonar, limpiar, etcétera) en comparación con aquellas mujeres que, si bien realizaban labores del hogar, no lo hacían de tiempo completo pues tenían otras actividades fuera de casa (comerciantes, profesoras, obreras, etcétera; $2=8.58$; $df=2$; $P < 0.01$; Fig. 2). Así, nosotros encontramos que el trabajo fuera de casa se relaciona con una menor obesidad. Este hecho podría deberse a que las mujeres que trabajan en casa y además tienen un trabajo extra fuera de ella, tienen un mayor gasto calórico que las mujeres que sólo realizan actividades en el hogar. De manera que estos resultados apoyan la propuesta de que la ocupación está ligada con el gasto energético, por lo que se ha encontrado una mayor prevalencia de obesidad en personas que no trabajan, o son amas de casa, en comparación con estudiantes o personas con trabajos más activos (Rodríguez-Martín, 2008:266).

Además, la ocupación, al estar relacionada con el ingreso económico, se convierte en un factor muy complejo, ya que personas con pocos estudios tienen bajos ingresos y muestran una mayor prevalencia de obesidad (Rodríguez-Martín, 2008:266). Esto último parece apoyar aún más nuestros resultados. En este sentido, cabe mencionar que si bien Ixtenco es una comunidad considerada con poca marginación, pues cuenta con los servicios básicos de luz, electricidad y agua potable (Monografía de Ixtenco, 2008), todas las mujeres que participaron en nuestro estudio pertenecieron a la clase social baja³³.

En países ricos, la relación entre obesidad y nivel socioeconómico tiene una correlación negativa, ya que entre más dinero tiene una persona tendrá más acceso a la comida, con lo cual hay más posibilidades de ganar peso (Sobal, 1989:260). Sin embargo, en países en desarrollo la relación entre obesidad y nivel socioeconómico está menos clara. Monteiro y colaboradores (2004), realizaron una revisión en donde resaltaron que en estos países, dicha relación es influenciada por otros factores como son la edad y el género.

³³ Por esta razón, no fue posible determinar la relación entre obesidad y nivel socioeconómico.

Reflexiones

Afortunadamente para las mujeres de Ixtenco, la prevalencia de sobrepeso y obesidad se encuentran aún por debajo de la reportada como la media nacional. Lo cual podría ser producto de la propia cultura indígena, ya que según estudios realizados en otras comunidades indígenas, a excepción de los mayas y los yaquis, el peso promedio de sus habitantes es menor que el observado en comunidades urbanas. Así, el estilo de vida y las costumbres alimenticias con que cuentan los pueblos indígenas podrían estar relacionados con la baja ingesta calórica y el alto gasto energético que mantendrían a las mujeres otomíes de Ixtenco con una baja prevalencia de obesidad.

Estos resultados son alentadores, aunque también reflejan la necesidad de realizar estudios que ayuden a investigar otros factores asociados con el desarrollo de obesidad. En este sentido, es evidente la falta de estudios enfocados a determinar diferencias genéticas entre las etnias de nuestro país. Respecto a las comunidades otomíes, algunos autores han reportado diferencias genéticas entre algunos grupos otomíes de Querétaro, Estado de México e Hidalgo y grupos mestizos. Estas diferencias genéticas se reflejan en el metabolismo de lípidos, alcohol y algunos medicamentos (Alvarado-Osuna, 2001: 459; Lares-Asseff, 2004:706, Montano-Loza, 2006:73), lo que nos lleva a pensar una posible predisposición de la etnia otomí a padecer enfermedades metabólicas.

Por otro lado, este trabajo muestra, al igual que otros enfocados al análisis de la prevalencia de obesidad en relación con los factores sociodemográficos, que ya no somos únicamente lo que comemos, sino también lo que hacemos y cómo vivimos. Pues finalmente nuestra ingesta de alimentos (cantidad de calorías consumidas) y nuestro gasto energético están en relación con nuestro ambiente social, laboral, cultural y familiar. La labor del gobierno para el cuidado de la salud no es suficiente si únicamente se queda en pláticas de nutrición y actividad física, sino que tendría que abarcar el mejoramiento integral de la calidad de vida de las personas.

El presente estudio es uno de los pocos que se han realizado sobre la salud de mujeres en Tlaxcala, y en particular sobre mujeres de una comunidad de la Malinche. Por ello, sería deseable ampliar el número de investigaciones que ayuden a documentar mejor a estos grupos poblacionales en los diferentes aspectos que constituyen su vida comunitaria y su relación con el ambiente.

Bibliografía

- Alvarado-Osuna Claudia, Milian-Suazo, Feliciano, Valles-Sánchez, Victoria (2001). "Prevalencia de diabetes mellitus e hiperlipidemias en indígenas otomíes", en *Salud Pública de México*, vol. 43, núm. 5, pp. 459-463.

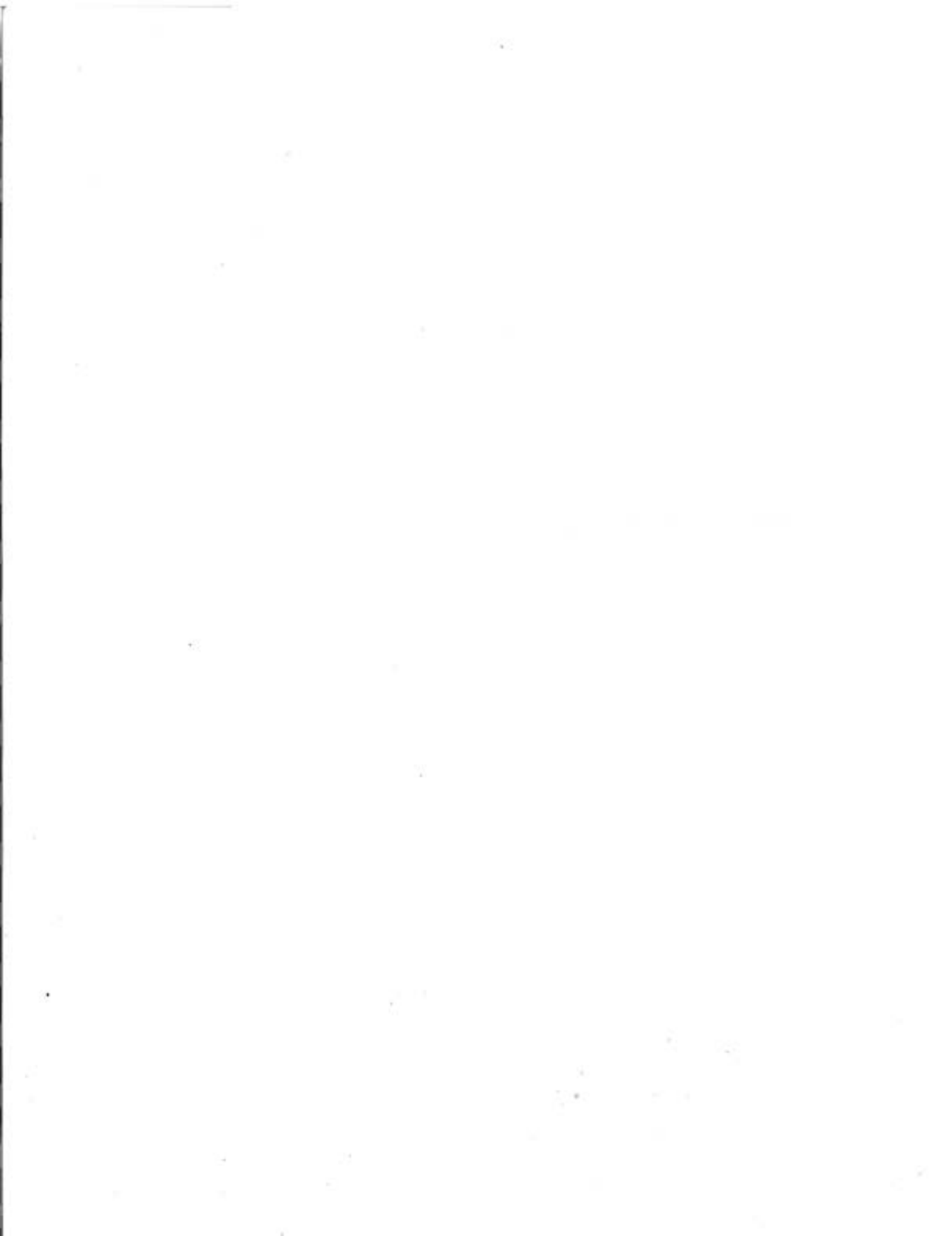
- Arrizabalaga, Ramón, Mendieta, Hugo (2007). "Obesity among parents and children from an indigenous rural community in Mexico," en *Sao Paulo Medical Journal*, vol. 125, núm. 5, pp. 370-371.
- Arroyo, Pedro, Fernández, Victoria, Loría, Alvar, Pardío, Jannette, Laviada, Hugo, Vargas-Ancona, Lizardo, Ward, Ryk (2007). "Obesidad, morfología corporal y presión arterial en grupos urbanos y rurales de Yucatán," en *Salud Pública de México*, vol. 49, núm. 4, pp. 274-285.
- Averett, Susan, Sikora, Asia, Argys, Laura (2008). "For better or worse: relationship status and body mass index," en *Economics & Human Biology*, vol. 6, núm. 3, pp. 330-349.
- Ávila-Curiel, Abelardo, Galindo-Gómez, Carlos, Chávez-Villasana, Adolfo (2005). *Encuesta Nacional de Alimentación y Nutrición en el Medio Rural*, Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán.
- Bermúdez, Odilia, Tucker, Katherine (2001). "Total and central obesity among elderly hispanics and the association with type 2 diabetes," en *Obesity Research*, vol. 9, núm. 8, pp. 443-451.
- Bosque-Plata, Laura, Aguilar-Salinas, Carlos, Tusié-Luna, María Teresa, Ramírez-Jiménez, Salvador, Rodríguez-Torres, Maribel, Aurón-Gómez, Mauro, Ramírez, Erika, Velasco-Pérez, María Luisa, Ramírez-Silva Alfredo, Gómez-Pérez, Franciso, Hanis, Craig, Tsuchiya, Takafumi, Yoshiuchi, Issei, Cox, Nancy, Bell, Graeme (2004). "Association of the calpain-10 gene with type 2 diabetes mellitus in a Mexican population," en *Molecular Genetics and Metabolism*, vol. 81, núm. 2, pp. 122-126.
- Burquete-García, Ana, Cruz-López, Miguel, Madrid-Marina, Vicente, López-Ridaura, Ruy, Hernández-Ávila, Mauricio, Cortina, Bernardo, Gomez, Rosa, Velasco-Mondragón, Eduardo (2009). "Association of Gly972Arg polymorphism of IRS1 gene with type 2 diabetes mellitus in lean participants of a national health survey in Mexico: a candidate gene study," en *Metabolism Clinical and Experimental*, en prensa.
- Caballero, Benjamin (2005). "A nutrition paradox—underweight and obesity in developing countries," en *New England Journal of Medicine*, vol. 352, pp. 1514-1516.
- Charli, Laksmi (2005). *Análisis de la conducta alimentaria y del estado nutricional de mujeres en edad fértil de Ixtenco, Tlaxcala*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Demakakos, Panayotes, Nazroo, James, Breeze, Elizabeth, Marmot, Michael (2008). "Socioeconomic status and health: the role of subjective social status," en *Social Science & Medicine*, vol. 67, núm. 2, pp. 330-340.
- Fernald, Lia (2007). "Socio-economic status and body mass index in low-income Mexican adults," en *Social Science & Medicine*, vol. 64, pp. 2030-2042.

- Fernald, Lia, Neufeld, Lynnette (2007). "Overweight with concurrent stunting in very young children from rural Mexico: prevalence and associated factors", en *European Journal of Clinical Nutrition*, vol. 61, pp. 623-632.
- Fox, Caroline, Esparza, Julian, Nicolson, Margery, Bennett, Peter, Schulz, Leslie, Valencia, Mauro, Ravussin, Erick (1999). "Plasma leptin concentrations in Pima Indians living in drastically different environments", en *Diabetes Care*, vol. 22, núm. 3, pp. 413-417.
- Franzini, Luisa, Fernández-Esquer, María (2006). "The association of subjective social status and health in low-income Mexican-origin individuals in Texas", en *Social Science & Medicine*, vol. 63, núm. 3, pp. 788-804.
- Gamboa, Ricardo, Zamora, José, Rodríguez-Pérez, José Manuel, Fragoso, José Manuel, Cardoso, Guillermo, Posadas-Romero, Carlos, Vargas-Alarcón, Gilberto (2006). "Distribution of paraoxonase PON1 gene polymorphisms in Mexican populations. Its role in the lipid profile", en *Experimental and Molecular Pathology*, vol. 80, núm. 1, pp. 85-90.
- García, Eduardo, De la Llata, Manuel, Kaufer-Horwitz, Martha, Tusié, María, Calzada, Raúl, Vázquez, Verónica, Barquera, Simón, Caballero, Alejandro, Orozco, Lorena, Velázquez, David, Rosas, Martín, Barriguete, José, Zacarías-Castillo, Rogelio, Sotelo, Julio (2009). "La obesidad y el síndrome metabólico como problema de salud pública. Una reflexión", en *Salud Mental*, vol. 32, pp. 79-87.
- Garrett, James, Ruel, Marie (2005). "The coexistence of child undernutrition and maternal overweight: prevalence, hypotheses, and programme and policy implications", en *Maternal and Child Nutrition*, vol. 1, pp. 185-196.
- Gavidia-Catalán, Valentín (1998). *Salud, educación y calidad de vida*, Santa Fé de Bogotá, Cooperativa Editorial Magisterio.
- Gorman, Bridget, Sivaganesan, Ahilan (2007). "The role of social support and integration for understanding socioeconomic disparities in self-rated health and hypertension", en *Social Science & Medicine*, vol. 65, núm. 5, pp. 958-975.
- INEGI (2005). *II Censo de Población y Vivienda*, Tlaxcala, Mexico.
- Janghorbani, Mohsen, Amini, Masoud, Rezvanian, Hasan, Gouya, Mohammad, Delavari, Alireza, Alikhani, Siamak, Mahdavi, Alireza (2008). "Association of body mass index and abdominal obesity with marital status in adults", en *Archives of Iranian Medicine*, vol. 11, núm. 3, pp. 274-281.
- Kac, Gilberto, Struchiner, Claudio (2005). "Skin color and marital status influence postpartum weight retention among Brazilian adolescents", en *Nutrition Research*, vol. 25, pp. 549-557.
- Lares-Asseff, Ismael, Juárez-Olguín Hugo, Flores-Pérez, Janett, Guillé-Pérez, Adrián, Vargas, Arturo (2004). "Pharmacokinetics and metabolic rates of acetyl salicylic acid and its metabolites in an Otomi ethnic group of Mexico", en *Biological & Pharmaceutical Bulletin*, vol. 27, núm. 5, pp. 706-709.

- Malina, Robert, Pérez-Reyes, María, Tan, Swee, Buschang, Peter, Little, Bertis (2007). "Overweight and obesity in a rural Amerindian population in Oaxaca, Southern Mexico, 1968-2000", en *American Journal of Human Biology*, vol. 19, núm. 5, pp. 711-721.
- Martorell, Reynaldo, Khan, Laura, Hughes, Morgen, Grummer-Strawn, Laurence (1998). "Obesity in Latin American women and children", en *Journal of Nutrition*, vol. 128, pp. 1464-1473.
- Miljkovic, Dragan, Nganje, William, de Chastenet, Helene (2008). "Economic factors affecting the increase in obesity in the United States: Differential response to price", en *Food Policy*, vol. 33, pp. 48-60.
- Molinar-Palma, Patricia, Herrera-Bautista, Martha (2005). *Mujer Otomí: La jornada interminable de una vida alfombradamente áspera*, CONACULTA-INAH.
- Montano-Loza, Aldo, Ramírez-Iglesias, María Teresa, Pérez-Díaz, Iván, Cruz-Castellanos, Socorro, García-Andrade, Consuelo, Medina-Mora, María Elena, Robles-Díaz, Guillermo, Kershenobich, David, Gutiérrez-Reyes, Gabriela (2006). "Association of alcohol-metabolizing genes with alcoholism in a Mexican Indian (Otomí) population", en *Alcohol*, vol. 39, núm. 2, pp. 73-79.
- Monteiro, Carlos, Moura, Erly, Conde, Wolney, Popkin, Barry (2004). "Socioeconomic status and obesity in adult populations of developing countries: a review", en *Bulletin of the World Health Organization*, vol. 82, núm. 2, pp. 940-946.
- Monografía de Ixtenco*. <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/tlaxcala/mpios/29016a.htm>
- Nagata, Janson, Valeggia, Claudia, Barg, Frances, Bream, Kent (2009). "Body mass index, socio-economic status and socio-behavioral practices among Tz'utujil Maya women", en *Economics and Human Biology*, vol. 7, núm. 1, pp. 96-106.
- Olaiz, Gustavo, Rivera, Juan, Shamah-Levy, Teresa, Rojas, Rosalba, Villalpando, Salvador, Hernández, Mauricio, Sepulveda, Jaime (2006). *Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2006*. Instituto Nacional de Salud Pública.
- Organización Mundial de la Salud (OMS), <http://www.who.int/es/>, consultado en agosto 2009.
- Pérez-Herrera, Norma, May-Pech, Carlos, Hernández-Ochoa, Isabel, Castro-Mañé, Jorge, Rojas-García, Elizabeth, Borja-Aburto, Víctor Hugo, Castillo-Burgete, Teresa, Quintanilla-Vega, Betzabet (2008). "PON1Q192R polymorphism is associated with lipid profile in Mexican men with Mayan ascendancy", en *Experimental and Molecular Pathology*, vol. 85, núm. 2, pp. 129-134.
- Rodríguez-Martín, Amelia, Martínez-Nieto, José Manuel, Novalbos-Ruiz, José Pedro, Escobar-Jimenez, Luis (2008). "Overweight and obesity: The role of edu-

- cation, employment and income in Spanish adults", en *Appetite*, vol. 51, pp. 266-272.
- Rodríguez-Morán, Martha, Guerrero-Romero, Fernando, Brito-Zurita, Olga, Rascón-Pacheco, Ramón, Pérez-Fuentes, Ricardo, Sánchez-Guillén, María, González-Ortiz, Manuel, Martínez-Abundis, Esperanza, Simental-Mendía, Luís, Madero Agustín, Revilla-Monsalve, Cristina, Flores-Martínez, Silvia, Islas-Andrade, Sergio, Cruz, Miguel, Wacher, Niels, Sánchez-Corona José (2008). "Cardiovascular risk factors and acculturation in Yaquis and Tepehuanos Indians from Mexico", en *Archives of Medical Research*, vol. 39, pp. 352-357.
- Sánchez-Domínguez, Heroína, Paz-Morales, María (2006). "Prevalencia de factores de riesgo para cáncer de mama en población urbana y rural", en *Salud en Tabasco*, vol. 12, núm. 2, pp. 410-414.
- Smith, Kimberly, Goldman, Noreen (2007). "Socioeconomic differences in health among older adults in Mexico", en *Social Science & Medicine*, vol. 65, núm. 7, pp. 1372-1385.
- Sobal, Jeffery, Stunkard, Albert (1989). "Socioeconomic status and obesity: a review of the literatura", en *Psychopharmacology Bulletin*, vol. 106, pp. 260-275.
- UNESCO (1997), "Nuestra diversidad creativa", en UNESCO/Correo de la UNESCO (comp.) *Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. UNESCO-México. Capítulo 5.
- Villamor, Eduardo, Cnattingius, Sven (2006). "Interpregnancy weight change and risk of adverse pregnancy outcomes: a population study", en *Lancet*, vol. 368, pp. 1164-1170.
- World Health Organization (WHO), 2000. "Obesity: preventing and managing the global epidemic", en *WHO Technical Report Series*, núm. 894, WHO, Geneva.

Agradecimientos. Este estudio fue financiado por PROMEP (UATLX-PTC-085 a ECR; UATLX-CA-191 a MMG) y CONACyT (177832 a RCL).



Las condiciones socioterritoriales de una comunidad otomí en Tlaxcala

Celia Hernández Cortés¹

Introducción

A finales de los años setenta del siglo XX, surgen varias teorías sobre el desarrollo con visiones alternativas tales como el ecodesarrollo, el desarrollo integrado, el desarrollo a escala humana y el desarrollo humano sustentable; orientaciones que cuestionaban los desequilibrios territoriales, los problemas derivados del escaso crecimiento económico, y que ponían énfasis en los problemas ambientales tanto en zonas urbanas como rurales. Con la globalización y las crisis de empleo, inflación y recesión en los países desarrollados, en los últimos años, ha habido una tendencia creciente a utilizar la categoría local para ubicar proyectos, acciones o investigaciones, como una alternativa para solucionar la aparente pérdida de importancia existente entre las dimensiones regionales o nacionales que, durante el período del Estado benefactor, aparecían como espacios preferenciales de la política sobre desarrollo de las naciones. En general, los proyectos y los estudios locales tienen una estrecha vinculación con las unidades geográficas llamadas regiones, lugares y, más recientemente, localidades o comunidades.

Incluir lo local, sin embargo, desató interpretaciones con distintas acepciones que lo identificaron, en primer lugar, con *ecodesarrollo*, el cual se centraba en el medio ambiente como potencial de recursos al servicio de la sociedad local sobre

¹ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional (CIISDER) de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Correo: chernandezcortes@yahoo.com.mx

una base sostenida (Sachs, 1981). Otra orientación que tuvo su referente a nivel local se construyó a partir del *Informe Brundtland* (1987), el Desarrollo Humano Sustentable buscaba "satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las posibilidades de las del futuro para atender sus propias necesidades". Esta visión del desarrollo local se aborda desde la intercepción de lo ambiental, lo económico y lo social. El desarrollo a escala humana de Manfred Max Neef, Elizalde y Hoppenhayn(2001) no excluye las metas convencionales como el crecimiento económico, en lo local, sin embargo, la diferencia respecto al ecodesarrollo y al desarrollo humano sustentable radica en concentrar el desarrollo local en las necesidades humanas básicas. Las necesidades humanas en esta orientación deben entenderse como un sistema en el que ellas se interrelacionan e interactúan. Simultaneidades, complementariedades y compensaciones son características propias del proceso de satisfacción de las necesidades humanas. Max Neff (2001) identifica dos tipos de necesidades humanas: las primeras son existenciales (ser, tener, hacer y estar); y las segundas axiológicas (subsistencia, protección, afecto, comprensión, participación, creación, recreo, identidad y libertad). Además de identificar y clasificar las necesidades humanas, el autor establece la diferencia entre necesidades y satisfactores; estos últimos son los que cambian de acuerdo a la cultura de cada lugar. Las necesidades humanas no están determinadas culturalmente, ya que se presentan en todos los seres humanos, lo que sí compete a la cultura son los elementos que sirven para satisfacer esas necesidades. Por lo tanto, el cambio cultural es consecuencia, entre otras cosas, de abandonar satisfactores para reemplazarlos por otros nuevos.

Estas interpretaciones fueron referentes para comenzar, investigaciones, proyectos y acciones concretas tanto en espacios rurales como urbanos pero las investigaciones, de las organizaciones internacionales (ONU-PNUD) de ese momento, insistieron en la importancia de las zonas rurales e indígenas como los espacios más adecuados para implementar el modelo de desarrollo sustentable. Por ello, en el año 2000, nos dimos a la tarea de realizar una investigación sobre las potencialidades del desarrollo humano sustentable en el municipio de San Juan Ixtenco en el estado de Tlaxcala. Los objetivos que se plantearon fueron conocer las condiciones ambientales y socioeconómicas de esta comunidad de origen otomí, aunque el estudio incluyó factores diversos de la realidad de esta comunidad, con la idea de identificar sus potencialidades en estos ámbitos. Además de conocer lo anterior se buscaba responder a las afirmaciones que hicieron en ese momento los organismos internacionales: ¿son las comunidades rurales e indígenas los lugares más adecuados para impulsar planteamientos como el desarrollo humano sustentable? y ¿de acuerdo a sus condiciones actuales, existen potencialidades para detonar estos modelos? Si bien no podemos responder estas preguntas por todas las localidades rurales, en el caso concreto de San Juan Ixtenco buscamos con-

trastar la pertinencia de estos postulados en una realidad concreta ubicada en la región oriente del estado de Tlaxcala².

El presente artículo no pretende hacer una discusión teórica de lo local aunque se parte de una definición operativa que tiene una fuerte base empírica, que ayuda a distinguir en la realidad otomí del municipio de San Juan Ixtenco de Tlaxcala de otras realidades próximas. Sin embargo, se hacen algunas acotaciones respecto a los espacios rurales: en éstos se articulan elementos antiguos y modernos formando complejos interconectados; en su formación interactúan factores económicos, políticos, sociales y culturales que permiten su diferenciación territorial; son espacios multidimensionales y abiertos en los que los agentes que participan en su dinámica establecen relaciones en distintas escalas dentro de una jerarquía donde la realidad de los espacios rurales se transforma espacial y temporalmente (Ramírez, 2006: 26). En este artículo se revisará, en una primera parte, la escala local del desarrollo; en una segunda, las condiciones territoriales y las potencialidades socioeconómicas y ambientales de la comunidad de San Juan Ixtenco en el estado de Tlaxcala y, finalmente, se presentan las reflexiones finales sobre los resultados encontrados.

1. La escala local y el desarrollo

El uso del término "local" se hace desde dos orientaciones: lo territorial y lo económico. En el primer caso se refiere la particularidad de procesos o agentes en un espacio determinado, en este sentido tiene un carácter espacial. La escala que se aborda está referida a una comunidad y no a un municipio o región, conceptos que son usados como sinónimos de lo local. Tampoco se hace referencia a una ciudad, a un barrio o a una colonia que son otros significados que se le asigna a lo local. El uso de lo local, como una escala territorial, es importante para una comunidad, independientemente de la población o el tamaño que contiene.

La segunda orientación se refiere al crecimiento económico local, el cual hace énfasis en el crecimiento económico "desde abajo" y se sustenta en factores no solamente económicos, sino también sociales, culturales y territoriales. El desarrollo económico local no se basa en el crecimiento cuantitativo y la maximización del producto interno bruto, sino en la satisfacción de las necesidades básicas, la mejora del empleo, ingreso y calidad de vida, así como el mantenimiento de la base de recursos naturales y el medioambiente local. Éste considera la utilización de recursos endógenos, generalmente llevado adelante por empresas pequeñas; destaca la

² En el estado de Tlaxcala una de las comunidades que se identifica como indígena –no sólo por el número de personas que hablan un idioma diferente al castellano, sino por sus condiciones culturales– es San Juan Ixtenco, un municipio monolocal (se constituye por una localidad) que ha permanecido como una comunidad desde antes de su fundación en 1532.

importancia del esfuerzo endógeno de articulación del tejido productivo y empresarial local, la potenciación de los recursos propios, el involucramiento de las entidades financieras locales y, en suma, la adaptación de innovaciones tecnológicas y organizativas en la base territorial, con un control mayor del proceso de desarrollo por parte de los actores locales.

Esta visión de lo local y su desarrollo contrasta con otra "macro" o agregada del desarrollo, que utiliza indicadores promedio, los cuales generalmente esconden más aspectos de la realidad que lo que muestran; también es diferente a los análisis sectoriales ya que en éstos no suelen representar en forma adecuada lo que ocurre en las diferentes situaciones productivas reales. Finalmente, el desarrollo territorial o regional se hace, por lo general, desde una lógica compensatoria o asistencial, tratando de acortar la distancia entre los indicadores promedio de una región respecto a otras, interesándose más por la posible convergencia o divergencia de situaciones, que por intentar entender las potencialidades de cada territorio. Todos estos planteamientos están cuestionados o, al menos, desde el enfoque del desarrollo local tienen escaso interés (Albuquerque, 2003).

Es importante señalar que el enfoque del desarrollo local no cuestiona la necesidad de atender a los equilibrios macroeconómicos, sino la reiterada simplificación que se hace de la compleja realidad sin atender a los restantes niveles microeconómico y territorial del desarrollo. Las estrategias de desarrollo económico local conciben el territorio como un agente de transformación social y no únicamente como simple espacio o soporte funcional. El territorio socialmente organizado y sus rasgos sociales, culturales e históricos propios, son aspectos muy importantes desde la perspectiva del desarrollo local. Igualmente, la sociedad local no se adapta de forma pasiva a los grandes procesos y transformaciones existentes, sino que despliega iniciativas propias, a partir de sus particularidades territoriales en los diferentes niveles, económico, político, social y cultural.

Para su identificación hay que disponer de la información sobre los aspectos más sustantivos del tejido económico-social y las condiciones ambientales-territoriales. El desarrollo económico local, puede definirse, por tanto, como un proceso de crecimiento económico y cambio estructural que conduce a una mejora del nivel de vida de la población local, y en el cual pueden distinguirse varias dimensiones: económica, formación de recursos humanos, la dimensión sociocultural, la político-administrativa y la ambiental, que incluye la atención a las características específicas potenciales y limitantes del medio natural, a fin de asegurar un desarrollo local sostenible (Vázquez Barquero, 1988).

1.1 La comunidad como lo local

El término comunidad es uno de los conceptos más utilizados en las ciencias sociales, asignándole un amplio uso dentro de cada disciplina. La multiplicidad de significados no sólo se da en el lenguaje científico, sino en lenguajes menos cien-

tíficos. En términos generales, el vocablo incorpora dos elementos: lo común y la unidad. En el primer caso, se alude a "algo" compartido en donde un grupo de personas perciben los problemas que se encuentran en su entorno y que afectan directamente al grupo. La solución de éstos requiere el esfuerzo de todos; sin embargo, no necesariamente lleva a acometer en forma conjunta acciones con el objetivo de mejorar o cambiar el problema. En el segundo caso, está implícito el grado de compromiso y conciencia de la situación y cuya expresión máxima es la organización.

En nuestro caso, la forma de usar el término comunidad está referido a un espacio, en concreto al conjunto de personas que habitan un espacio geográfico, cuyos miembros tienen conciencia de pertenencia o de identificación con algún símbolo local y que interactúan entre sí más intensamente que en otro contexto, operando en redes de comunicación, interés y apoyo mutuo, con el propósito de alcanzar determinados objetivos, satisfacer necesidades, resolver problemas o desempeñar funciones sociales relevantes a nivel local (Ander-Egg, 1998). Este planteamiento de la comunidad hace referencia a factores socio-culturales de integración de lo local que tiene que ver con aspectos cualitativos de lo local.

El concepto de comunidad, si bien se refiere a grupos de personas que comparten en común algún interés o función, tales como el bienestar, la agricultura, la educación, la religión, estos intereses no incluyen a toda la comunidad geográfica, sino solamente a aquéllos que tienen un interés o fin compartido en común. En el caso de América Latina, en las comunidades indígenas o de origen indígena, aún hoy se mantiene una clara tradición de cooperación y ayuda mutua a las que se recurre cuando se necesita mucha mano de obra en un corto tiempo, especialmente en épocas de cosecha o en el desarrollo de las actividades socio-religiosas.

2. Condiciones territoriales y socioeconómicas de San Juan Ixtenco

Al hablar de las condiciones territoriales en San Juan Ixtenco, en primer lugar, se va a hacer referencia a las particularidades que tiene este grupo de población en términos espacio-temporales, entendida su espacialidad como territorialidad, y su temporalidad como historicidad significativa. En un segundo momento, se muestran las condiciones físicas actuales sobre las cuales los otomíes operan distintos tipos de relaciones y, en tercer lugar, las condiciones socioeconómicas relativas a los recursos humanos en Ixtenco, las ocupaciones y actividades económicas y servicios municipales y comunicaciones.

2.1. Las condiciones espacio temporales

La comunidad de origen otomí que se encuentra ubicada en el municipio de San Juan Ixtenco tiene una particularidad temporal que se remonta al siglo XIV (Carrasco, 1998). La permanencia de los otomíes, en las estribaciones orientales de la

montaña Malintzi, ha generado una particularidad territorial, sobre todo, por los elementos identitarios y culturales que los hacen diferentes del resto de la población tlaxcalteca.

A los otomís de Tlaxcala se les ha ubicado dentro del grupo lingüístico de los otopames que agrupa además a los pames, los chichimeca-jonaz, los mazahuas, los matlatzingas y los ocuiltecos. El nombre de otomíes viene del nahua otomí u otomite, y Jiménez Moreno deduce que se deriva de totomitl (flechador de pájaros). Por su parte, Fray Bernardino de Sahagún sugiere que proviene del vocablo otómitl nombre del caudillo Oton y cuyos descendientes se llamaron otomites (Anaya, 1965).

De igual manera, se encuentran ligados a las culturas del altiplano central. Los antecesores de los otomíes de Tlaxcala, se encontraban desde la época de Teotihuacán en el estado de México. Con la caída de Teotihuacán se instalaron en los alrededores de Tula y Xilotepec, hoy estado de Hidalgo. Fray Bernardino de Sahagún menciona que estos grupos fueron conquistados y echados de sus tierras, entre otros grupos por los culhuas, hacia tierras estériles y miserables y vivieron bajo la opresión y la servidumbre (Sahagún, 1956, I: 204); sin embargo, en las guerras se distinguieron por su valentía, fueron grandes cazadores de venados, liebres, conejos, codornices y puercos monteces además de ser cultivadores de maíz y otras semillas. En el siglo XIV, algunos grupos de otomíes abandonaron sus territorios y se dirigieron hacia la sierra norte de Puebla; parte de estos grupos convinieron con los caciques de Tlaxcala instalarse en la parte oriental del territorio tlaxcalteca donde fueron recibidos por moradores de ella, dándoles tierras para que viviesen; a cambio, los otomís debían pagar tributo y estar alerta en contra de una posible intervención de los mexicas (*Historia de Tlaxcala*, 1998).

A la llegada de los españoles, las principales poblaciones otomíes en lo que hoy conocemos como estado de Tlaxcala eran: Uamantla, (Quauhmanco), Tecoac, (Tecoatzinco) Nopallocan (Nopalucan), Texcallac, Tiliuquitepec, Ueyotlipan y Atlangatepec. En el estado de Puebla, había más pueblos de habla otomí: Quahyualco (San Salvador el Seco), Quauhtlatlahuca y San Hipólito Soltepec.

Con la llegada de los españoles y los acuerdos realizados con los caciques tlaxcaltecas, los otomís de esta región quedaron congregados en el pueblo de San Juan Ixtenco, el cual fue fundado en 1532 y permanece como una sola localidad hasta nuestros días. San Juan Ixtenco quedó asentado en la parte sureste del estado de Tlaxcala; al norte y poniente linda con el municipio de Huamantla, al sur y poniente con el de Trinidad Sánchez Santos, al oriente con el estado de Puebla y el municipio de Huamantla.

Figura 1. Hacienda de Soltepec, Huamantla



Fuente: haciendasoltepec.com.mx.

Figura 2. Hacienda de San Antonio, Ixtenco



Fuente: Enciclopedia de los municipios del estado de Tlaxcala.

En los siglos posteriores se desarrollaron plenamente las haciendas, que predominaron como unidades económicas. Para finales del siglo XIX (1892), el número de haciendas en esta región³ eran 39 haciendas, 45 ranchos, 11 pueblos y 19 barrios. Si bien el movimiento de independencia se había llevado a cabo a principios del siglo XIX la gran propiedad mantuvo su perfil e integridad, aunque muchas haciendas hayan cambiado de manos españolas a criollas. Las propiedades en manos de la iglesia fueron otra constante hasta antes de la primera mitad del siglo XIX, con la promulgación de la Ley de Desamortización de 1859, en el periodo del presidente Benito Juárez, el número de haciendas en manos de la iglesia disminu-

³ En 1892 la división administrativa que figuraba era por distritos. Ixtenco, Huamantla y cuatro municipios más se ubicaron en el distrito de Juárez.

yó, pero las particulares no; por el contrario, éstas se fortalecieron, incrementándose a finales del siglo (McCutchen y McBride, 1993).

Cuadro 1. Haciendas, ranchos, pueblos, villas, barrios y población por distrito en Tlaxcala, 1892

	Haciendas	Ranchos	Pueblos	Villas	Barrios	Población
Hidalgo	15	29	36	1	18	35244
Zaragoza	18	1	33	.	26	32472
Juárez	39	45	11	.	19	35985
Morelos	15	14	3	.	2	17515
Ocampo	18	16	10	.	3	19512
Cuauhtémoc	14	10	17	.	9	15558
Total	119	115	110	1	77	156288

Fuente: elaboración propia con base en información de FUADABED, 1987.

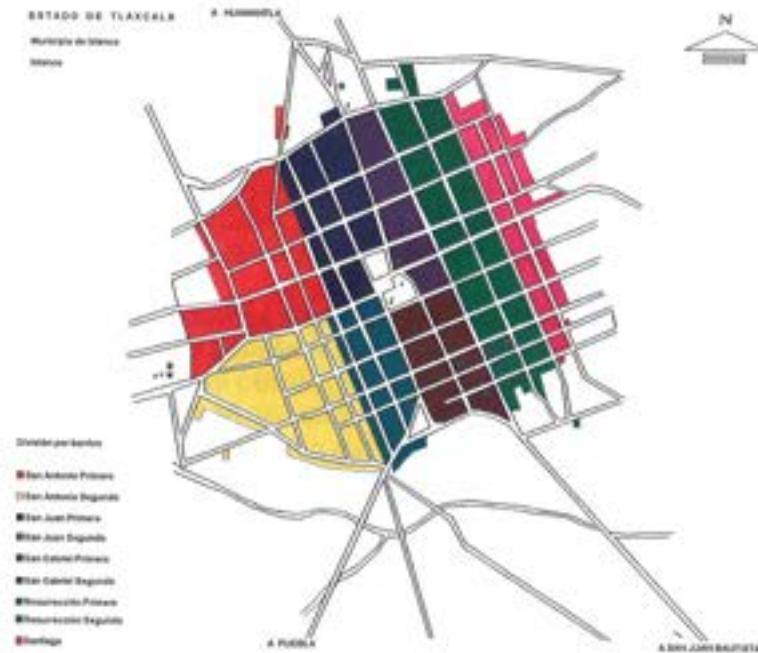
Las tierras que los otomís usaban en actividades agrícolas como tributarios antes de la Colonia, empezaron a trasladarse a las haciendas durante todo el proceso colonial. En el siglo XIX, existían tres ranchos y cuatro haciendas en San Juan Ixtenco (San Cristóbal Jalapasco, San Juan Bautista, San Antonio y San Santiago). Al entrar el siglo XX, la comunidad fue una de las primeras en solicitar restitución de tierras, a partir de 1924. Las solicitudes se dejaron de realizar hasta la década de los setenta, actualmente se encuentran en litigio varios procesos agrarios.

Administrativamente, San Juan de Ixtenco deja de ser un pueblo y se convierte en municipalidad después de que Tlaxcala es reconocido como un estado libre y soberano en 1857; para 1900 formó parte de los 34 municipios con los que contaba el estado de Tlaxcala. Actualmente, el municipio se mantiene como una localidad dividida en nueve barrios distribución que obedece a criterios religiosos. La división religiosa de la comunidad no corresponde a los registros que hace el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) en los censos de población, el cual identifica tres localidades cuando en realidad dos de ellas son barrios del mismo lugar.

La organización religiosa interna de la comunidad ha funcionado en paralelo a otras estructuras administrativas civiles, y es sobre esta estructura que opera cada barrio las fiestas patronales anuales en honor al santo del lugar: "San Juan Bautista". La celebración principal inicia nueve días antes del 24 de junio con el novenario, y se mantiene mes a mes con la organización de eventos religiosos.

Las fiestas patronales requieren amplios preparativos en donde el mayordomo, carguero o cófrade⁴ (nombre que recibe el que patrocina y encabeza dichos festejos) recibe la encomienda y asume, públicamente, su responsabilidad en la coordinación y financiación de los trabajos preparatorios; al término de la fiesta, hace entrega de esta responsabilidad a su sucesor.

Mapa 2. Distribución de San Juan Ixtenco por tipo de barrio



Fuente: elaboración propia.

⁴ La Mayordomía es una estructura político-religiosa que existe desde antes de la Colonia. Las funciones de un mayordomo en general tienen que ver con: realizar mes a mes misas y rezos y cambiar las flores del Santo durante todo el año; por lo que toca a la fiesta, él y la población de su barrio, deben cubrir los gastos de los músicos, alimentar a los danzantes, a los compañeros "cargueros" de otros Santos y autoridades; en fin, atender a todos los participantes. Deben también obsequiar el adorno del interior de la iglesia, atrio, calles y proporcionar velas, incienso y los fuegos pirotécnicos. En Ixtenco, al ser mayordomo se ganará el respeto del grupo social, lo cual le permitirá en el futuro participar en las grandes decisiones del pueblo. Desde la perspectiva religiosa, ese prestigio se traduce en la activa participación del individuo en un auténtico servicio a la comunidad y, así, evitar la destrucción de la misma por causa de la ira del Santo.

Las mayordomías aunque existieron antes de la Colonia, durante ésta se tomaron elementos, como el aportar trabajo gratuito para emular a las deidades que "cargan" el peso del tiempo (el año), o las que cuidan "el atado o el bulto de años," para que los españoles obtuvieran mejores rendimientos en el sistema tributario –que hábilmente tomaron de los aztecas– y para disimular la virtual esclavitud a la que habían sometido a los indígenas. Tanto las autoridades coloniales civiles como las religiosas se valieron de la tributación para sostenerse, sólo que en cada esfera adoptaron un nombre diferente.

Figura 3. Festejos al patrono de Ixtenco



Fuente: Enciclopedia de los municipios del estado de Tlaxcala.

Las mayordomías en Ixtenco sobrevivieron a la iglesia institucionalizada, a la Independencia, a las Leyes de Reforma y a la Revolución misma, pues la comunidad se apropió de ellas, dejaron de pagar tributo a "otros" y las enarbolaron como un símbolo de resistencia cultural y como un espacio para el alimento espiritual, pero también se han constituido en espacios que permiten establecer relaciones de compadrazgos entre los habitantes del pueblo y con otros pueblos vecinos.

2.2 Particularidades físicas

Los otomíes de San Juan Ixtenco al quedar establecidos en las estribaciones orientales de la montaña, quedaron sobre suelos arenosos y gravosos lo cual ocasiona que el agua se filtre y su extracción impone la excavación de pozos muy profundos (más de 100 metros). La superficie del municipio presenta dos formas de relieve: la primera corresponde a zonas accidentadas que ocupan un 30% de la superficie (13.98 km²), ésta se encuentra en la parte poniente y central del municipio, (donde está el cerro de Xalapaxco) y las zonas semiplanas, las cuales comprenden el 70% del territorio municipal (32.6 Km²); esta última se ubica en la parte noroeste y su-

roeste del municipio. La mayor parte de ellas se encuentran ocupadas por tierras de labor, y la zona urbana a una altitud de 2,500 metros sobre el nivel del mar.

Actualmente, la población y una parte de las tierras del ejido se encuentran en el área de influencia de erosión fluvial constante. Con la acción del hombre se ha generado la pérdida, casi por completo, de la vegetación natural. La pendiente que guarda esta área permite que el material edafológico siga vaciando las cuencas que se encuentran al pie de la ladera del volcán. La situación hidrológica en las zonas de la ladera media y baja causan problemas para la extracción de agua potable. De hecho, el primer abastecimiento de agua para la población en Ixtenco se hizo a través de la construcción de un acueducto en la época colonial, el cual se alimenta de los manantiales que se encuentran en el interior de la Malinche a 3,400 m.s.n.m. al pie de una pared de roca, anterior a la cumbre y al inicio de la Gran Cañada (Werner, 1989: 3).

En el año 2000 Mauricio Aceves identificó por lo menos seis unidades de paisaje en el área de la montaña donde se encuentran los municipios de Ixtenco, Huamantla y San Pablo Zitaltepec⁵, las cuales tienen un comportamiento diferenciado a pesar de la continuidad del territorio. Las características de la primera unidad de paisaje están relacionadas con las condiciones edafológicas: éstas se constituyen por un abanico aluvial de origen volcánico y proluvial caracterizado por suelos con densidad de drenaje nula y con pendientes que sobrepasan los 15°. De igual forma, la humedad existente en el suelo y subsuelo se encuentra en relación con la pendiente. La erosión fluvial va en aumento tanto en sentido vertical como horizontal. Los suelos transportados son de textura grosera. Debido a lo anterior el recubrimiento vegetativo natural es nulo o casi nulo. Esta unidad de paisaje está señalada en la figura 4 con el número 1 y 2, en la fotografía satelital en el área del triángulo.

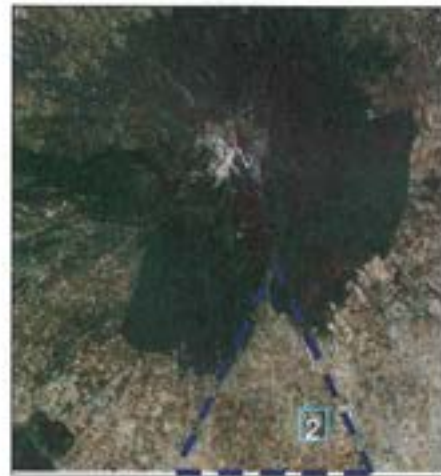
⁵ El paisaje, en un sentido amplio, es resultado y expresión de la interacción entre el medio natural y las transformaciones que sobre el territorio ejerce la sociedad. Las unidades de paisaje se identifican con el fin de comprender las complejas relaciones entre los diferentes componentes físicos, biológicos y culturales que interactúan sobre el territorio.

Figura 4. Unidades de paisaje de la región oriente Huamantla-Ixtenco-San Pablo Zittaltepec, 2000



Fuente: elaboración propia.

Figura 5. Fotografía satelital de la Montaña, 2003



Fuente: elaboración propia.

En la segunda unidad de paisaje se encuentran edificios volcánicos y llanuras aluviales (unidad número 2); ésta tiene una densidad de drenaje nula y los pocos causes generados se canalizan o se infiltran a pesar de contar con pendientes de suaves a moderadas. Los suelos están depositados con una composición textural equilibrada lo que le permite contar con humedad. Esta unidad, básicamente, está

compuesta por edificios volcánicos (cerro de Xalapasco 2),⁶ lugar que actualmente es tierra comunal de los ejidatarios del municipio de Ixtenco y poco explotado por éstos.⁷ San Juan Ixtenco se encuentra en la unidad de paisaje 1 y 2 y comparte una parte de la unidad dos con algunas localidades del municipio de Huamantla: Zaragoza, Hacienda de Soltepec y Ranchería de Pilares.

La tercera unidad de paisaje se encuentra en la parte alta de la montaña en dirección a San Pablo Zitlaltepec; esta unidad se caracteriza por estar conformada por edificios volcánicos con pendientes irregulares cortadas por valles profundos y encañonados. Esta unidad presenta una densidad de drenaje dendrítica, es decir, en forma de prolongaciones ramificadas y cortas. De igual forma, presenta terreno de roca ligera, de consistencia porosa, formada por la acumulación de cenizas u otros elementos volcánicos muy pequeños expelidos por respiradores durante una erupción volcánica. En esta unidad no se presenta erosión fluvial ya que los ríos aprovechan los contactos entre los colados de lava; en ella se conserva la vegetación natural.

La cuarta unidad de paisaje tiene pendientes de origen volcánico cubiertos por depósitos pumíticos⁸. Este tipo de suelos y los de la tercera unidad, se encuentran fundamentalmente en el área de influencia del municipio de San Pablo Zitlaltepec. La composición del suelo presenta una densidad de drenaje media, formada por causas paralelas asimétricas; los suelos son rocosos de origen volcánico y presenta pendientes fuertes a suaves. En esta unidad se conserva poca vegetación y la mayor parte del área se dedica a las actividades agrícolas, muchos de los predios que se encuentran en ésta tienen contacto con el pie de monte (laderas) y parteaguas, lo que acelera la erosión del suelo.

La quinta unidad comprende lomeríos y coladas con depósito de material de origen volcánico. Este tipo de suelos tiene una densidad de drenaje media con causas paralelas asimétricas. Las pendientes van de 30° a 70° con vertientes rectas y cóncavas. En general, esta unidad se conforma por dos áreas: la primera, pegada a la parte más alta del volcán, la cual todavía conserva su vegetación natural y, por el contrario, la segunda es una zona desforestada y sin protección.

La última unidad, tiene una densidad de drenaje alta, lo cual se expresa en una erosión fluvial severa en forma vertical y de menor grado en forma horizontal. Esta unidad se ubica fundamentalmente en el área de influencia del municipio de Hua-

⁶ El cerro de Xalapasco es un edificio volcánico embrionario en proceso de degradación.

⁷ El motivo de la no explotación de estas tierras comunales está asociado al conflicto permanente entre los ejidatarios de San Juan Ixtenco y la población de la comunidad de "Los Pilares" -comunidad que pertenece al municipio de Huamantla- por el pastoreo de cabras sobre el cerro y sus linderos.

⁸ El material pumítico es mejor conocido por pómez, el cual se forma con materiales de una explosión volcánica: pillis, puzolanas (materiales silíceos divididos finamente) y cenizas.

mantla donde se realizan actividades agrícolas en suelos no maduros para esta actividad. La constitución geológica de la montaña representa sin duda la base física sobre la cual los otomíes han interactuado y en este proceso ambos se han transformado; sin embargo, los otomíes de Ixtenco no han sido los únicos actores que han dejado huella en ésta: la instalación de haciendas alrededor de la montaña y sus formas de producción generaron parte importante del deterioro ambiental (con la sobreexplotación del bosque y el pastoreo intenso al que fueron sometidas las laderas de esta región).

Otro proceso que ha impactado de manera importante estos recursos, sin duda, fue la introducción de agroquímicos, en los años cuarenta del siglo XX, los cuales modificaron los procesos productivos (con el uso de insecticidas, acaricidas, raticidas, fungicidas y herbicidas en el control de malezas y plagas). El uso intensivo de éstos ha contaminado los suelos de los municipios de Huamantla y Cuapiaxtla, en la región oriente del estado. En Ixtenco, los niveles de contaminación de agua por agroquímicos se encuentran en la vecindad con el municipio de Huamantla aunque el conjunto del área municipal presenta pérdida de suelo y deforestación. La restauración de suelos dedicados a la producción de granos básicos (maíz y frijol) requiere de la aplicación de políticas no sólo para la conservación de éstos, sino para mantener la existencia de la flora y fauna silvestre que se encuentra todavía en el lugar.

2.3 Elementos biológicos

En el análisis que se hizo de flora para el mismo año se identificaron varios tipos de vegetación en Ixtenco:

Bosque de sabino (*Juniperus sp*)

Bosque de encino (*Quercus spp*)

Bosque de pino y bosque de pino - oyamel (*pinus spp - Abies sp*) (Sánchez Tamayo, 2000).

Los tres tipos de vegetación se ubicaron en planicies, barrancas, laderas de cerros y huertos familiares de la superficie municipal. En las superficies planas, a una altitud de 2500 m.s.n.m., el "bosque de sabino ha sido reemplazado en su totalidad por la agricultura y el sabino (*Juniperus deppeana Steud* y de algunas especies asociadas) se encuentran refugiados en las barrancas de poca profundidad, mientras que los encinos se hallaron ubicados a los 2,600 y 2,800 m.s.n.m. y se les puede ver en los bordos que delimitan las tierras de labor. Las especies asociadas a este tipo de vegetación también han sido reemplazadas por especies que se desarrollan cerca de habitaciones humanas, a orillas de caminos, basureros y en otros ambientes naturales a los que se les ha dado el nombre de ruderales. Asimismo, se

encuentran especies que se asocian con los cultivos agrícolas y que son llamadas arvenses (Rzedowski, 1990: 494).

El bosque de pino se encontró a los 2,800 m.s.n.m. y en "Barranca Grande". El pino oyamel⁹ se ha perturbado por el pastoreo de ganado caprino, realizado, en su mayoría, por habitantes de la Ranchería de los Pilares (Huamantla). El pastoreo caprino afecta los retoños de las plantas. La tala se da en pequeña escala y la población del municipio de Ixtenco sólo recolecta ramas de árboles y arbustos que son utilizados como leña.

Se ubicó, en el estrato arbóreo, la especie conocida como *Prunus serotina* ssp. *Capuli* (Cav) Mc Vaugh, conocido como capulín, éste fue sembrado a orillas de caminos y sobre los bordos de las tierras de labor para delimitar las propiedades y como cortinas rompe vientos para evitar la erosión por el viento¹⁰. Dentro de la comunidad humana es común encontrar árboles de *Schinus molle* L. conocido como pirúl el cual crece en terrenos baldíos y en los patios de las casas, y las personas de la comunidad los deja crecer porque dan sombra, además del uso medicinal que tienen.

Figura 6. Salvia real



Nombre en Otomí:
Ndeni-pehstdó

Figura 7. Flor de San Juan



Nombre Otomí:
Deh-men-shá

Figura 8. Maguey



Nombre Otomí: Guadá

Fuente: fotografías de la autora.

⁹ Las especies que forman el estrato arbóreo corresponden a *Pinus montezumae* Sch & Cham., y *Abies religiosa* (HBK) Cham. & D., *Quercus laurina* H. & B., *Salix* sp., y *Arbutus glandulosa* Mart. & Gal.

¹⁰ Al respecto, las semillas de capulín han sido usadas tradicionalmente por la población para comercializarla junto con la semilla de calabaza. Ambas se tuestan y se venden en bolsitas de papel o plástico como golosinas. Sin embargo, a partir de la exploración que Claudio Hernández Rojas realizó sobre las condiciones de comercialización y producción de los huesitos de capulín en el municipio, se pudo observar que se está dando un proceso de sustitución del hueso de capulín de la comunidad por otros huesos del municipio de Huejotzingo, Puebla, ya que éste es más grande que el local. La disminución de árboles en la comunidad por plagas y probablemente combinaciones genéticas no adecuadas, está propiciando mala calidad en los frutos de éstos. En este sentido, habría que hacer estudios genéticos orientados a la mejora de los individuos con la finalidad de recuperar este tipo de especie que tiene no sólo usos preventivos para la erosión, sino también cumple una función económica para la población.

De las recolectas de plantas que Sánchez (2000) hizo en todo el municipio, se reportó un total de 260 especies agrupadas en 65 familias botánicas y 166 géneros. Se observó un mayor número de especies en las partes Planas (142 especies), mientras que en las barrancas el número total fue de 38. Para el caso de las laderas de los cerros (volcán Malintzi y Cerro de Xalapasco), el número total de especies fue de 56 y en huertos familiares de 57.

El uso que los otomís le han dado a las plantas que se encuentran en su entorno ha sido: medicinal, ornamental, ritual, industrial, alimenticio (frutales y verduras), agrícola condimenticio y forraje. El más frecuente es el medicinal ya que en éste se reconocieron 109 especies agrupadas en 31 familias y 92 géneros. Dichas especies son utilizadas para diversos padecimientos siendo los más frecuentes el dolor de estómago, las diarreas, la tos, heridas y granos. En el caso de las otras categorías, se reportan 11 de tipo ornamental, cinco frutales, cuatro condimenticias, ocho como alimentos (verduras) y cuatro forrajeras. Cabe señalar que la población en la comunidad suele darle un mismo nombre a varias especies, pero éstas comparten sus mismas características de género.

Debido a la existencia de predios agrícolas, en las planicies del municipio, se han mandado a varias especies (bosque de sabino y encino) a zonas de refugio, como son las barrancas y las laderas. En las partes altas de la montaña se somete, de igual forma, a otras (los pinos) al deterioro constante por el pastoreo de animales y los incendios.

Figuras 9, 10 y 11. Pastoreo de cabras, zonas de cultivo y áreas quemadas de la montaña por los incendios en 1998



Fuente: fotografías de la autora.

La investigación sobre los vertebrados terrestres realizada por un grupo de estudiantes de la Universidad Autónoma de Tlaxcala dirigidos por la Dra. Carmen

Corona del departamento de Agrobiología permitió conocer la herpetofauna¹¹, ornitofauna¹² y mastofauna¹³ y la relación con la población¹⁴.

Figuras 12, 13 y 14. Reptiles y anfibios encontrados en la montaña



Fuente: fotografías de la autora.

De los resultados obtenidos, se sintetizan algunos:

• La visión que la comunidad tiene respecto a la fauna se ve reflejada en el uso que se hace de ésta. El uso principal es el alimenticio, seguido del medicinal, el estético y el de entretenimiento. Los mamíferos ocupan el primer sitio de aprovechamiento, le siguen las aves y los reptiles.

¹¹ Herpetofauna constituye la totalidad de los anfibios y las clases de reptiles de una región, el nombre es sacado de herpeton, griego que significa 'el reptil', y fue utilizado, en un principio, para todos los animales vertebrados, de países calientes.

¹² Se refiere al estudio de las aves.

¹³ Se refiere al grupo de mamíferos encontrados en un área específica.

¹⁴ El trabajo se realizó considerando primero la información e interés de los pobladores de la zona para determinar sus inquietudes hacia el manejo y conservación de algunos recursos. Las actividades se concretaron en la búsqueda, identificación y evaluación de las poblaciones de animales en tres estratos denominados: de cultivo (dos diferentes altitudes), el de transición y el bosque de pino. En ellas se marcaron cuadrantes y transectos abarcando la mayor cantidad de hábitats representativos.

Figuras 15, 16 y 17. Pájaros y halcones encontrados en la montaña



Fuente: fotografías de la autora.

- Se observó que el grupo faunístico mejor conocido son los reptiles, seguido de los mamíferos y finalmente las aves.
- El conocimiento que los entrevistados tienen para aprovechar eficientemente este recurso es mínimo, ya que sólo el 7% sabe cómo hacerlo.
- Las especies que les interesan aprovechar son el coyote y conejos para la confección de forros de lapicero, llaveros y bolsas de mano de mujer, también el orín de conejo para la fabricación de perfumes, los huesos para la elaboración de fertilizantes, la ardilla y la codorniz para la alimentación.
- Las personas entrevistadas tienen una buena visión sobre el recurso faunístico ya que más de la mitad lo usa, describe y conoce su estado de conservación. Sin embargo, la proporción de habitantes de Ixtenco que tiene algún contacto con la montaña y sus recursos es muy bajo, por lo que suponemos que existe poco interés de la comunidad hacia la fauna silvestre. Y aunque el recurso faunístico es poco aprovechado, las personas perciben cómo éste se ha venido deteriorando (opinión del 100% de los entrevistados); sin embargo, no se realiza ninguna actividad para recuperarlo¹⁵.
- Se registraron un total 101 especies de vertebrados terrestres entre los que destacan las aves con 64 especies, seguidas de los mamíferos con 23 especies y, finalmente, anfibios y reptiles con 14 especies. El mayor número de especies se encontró en la zona de transición entre el bosque y el cultivo, lo que concuerda con las propuestas ecológicas que mencionan que en los bordos de los ecosistemas se presenta una mayor diversidad de *hábitats* para la fauna, debido a la existencia de vegetación de ambos sistemas.

¹⁵ Una cuarta parte de los entrevistados aún hablan otomí por lo que se indagó el nombre de las especies animales silvestres de la región en esta lengua, encontrando 45 nombres específicos que incluso pueden diferenciar morfoespecies.

• Para los anfibios se identificaron tres especies agrupadas en dos familias, un anuro¹⁶ y dos urodelos¹⁷. En cuanto a los reptiles se ubicaron 11 especies agrupadas en cinco familias entre las que destacan los lacertilios¹⁸.

• En el caso de las aves, se agruparon en 9 órdenes y 30 familias. Finalmente, los mamíferos se agrupan en 10 familias, aunque existen otras de probable presencia¹⁹.

Los estudiantes que trabajaron en la zona durante dos años, encontraron que el área de transición y del bosque cuentan con potencial faunístico aceptable ya que tienen la mayor diversidad y abundancia de vertebrados terrestres. Entre los grupos faunísticos con mayor potencial para su aprovechamiento están las aves, especialmente aves canoras, y entre los mamíferos, los conejos.

Figuras 19, 20 y 21. Estudiantes y expertos trabajando en la montaña



Fuente: fotografías de la autora.

Los usos tradicionales de la fauna silvestre no son los que han puesto en riesgo al recurso faunístico, sino el cambio de uso del suelo es lo que ha reducido la abundancia y diversidad de estos vertebrados, ya que las áreas de cultivo tuvieron menores representantes con escasa cantidad de especies, excepto para los roedores. Los grupos faunísticos con baja abundancia aún tienen representantes como

¹⁶ Los anuros son los anfibios que en estado adulto tienen cuatro patas y carecen de cola.

¹⁷ Urodelos son anfibios con cuatro patas y cola en su estado adulto.

¹⁸ Los lacertilios son un suborden de reptiles e incluyen la mayoría de los reptiles actuales, como los camaleones, las lagartijas, los lagartos y las iguanas.

¹⁹ Si bien se ha reportado otra especie de salamandra para el Parque Nacional Malinche (*Pseudoeurycea gadóvil*) durante los recorridos no se observó ningún espécimen. De igual forma, existen algunas especies de lacertilios y ofidios que requieren un proceso de identificación más detallado en laboratorio, entre ellos una especie de *Eumeces* y dos de *Thamnophis* que incrementarían el listado faunístico; también probablemente se encuentre el llamado cencuate (*Pituophis deppel*) que ha sido reportado por los pobladores de la comunidad, sin embargo, no fue observado durante las salidas a campo.

en el caso de la mayoría de especies de anfibios y reptiles, algunas aves y de los mamíferos carnívoros.

2.4 Condiciones socioeconómicas

En el estudio que se realizó, también se identificaron una serie de condicionantes del desarrollo social y económico que constituyen elementos que ayudan al desarrollo social de la comunidad y a la eficiencia productiva de las actividades económicas locales.

2.4.1 Población y migración

Los recursos humanos constituyen un factor decisivo en las iniciativas de desarrollo local. De ahí la importancia de conocer la base demográfica y las características del mercado de trabajo local. En este rubro la población total en Ixtenco dentro del contexto regional (la región oriente del estado de Tlaxcala) disminuyó en términos relativos durante los últimos cincuenta años del siglo XX. En 1930 participó con el 12.06% de la población total regional; para 1980 el porcentaje disminuyó a 6.96% del total y en 1995 llegó al 4.68%. Para los primeros años de este siglo la tendencia se mantuvo ya que en 2005 éste fue del 4.33%. Lo anterior se explica por el mayor crecimiento de la población en otros municipios, como Huamantla²⁰, Alzayanca, El Carmen Tequexquilita y Cuapiaxtla. Esto es cierto, sobre todo, en la década de los ochenta, donde la población tuvo tasas negativas de crecimiento.

Los decrementos de la población se empezaron a mirar a partir de las décadas de los sesenta, setenta y los ochenta, la población no sólo disminuyó el ritmo de crecimiento, sino que el vaciamiento poblacional generó saldos negativos en las tasas de crecimiento. Este tipo de comportamiento tiene su principal explicación en la migración de la población hacia el interior de las ciudades del país en la búsqueda de fuentes de trabajo permanentes y salarios más altos que el salario agrícola. Cabe mencionar que la estructura poblacional de la comunidad, en años de crisis agrícola y de fuertes recesiones económicas a nivel nacional, se modifica temporalmente, debido a la salida de una parte importante de la población en edad de trabajar. La población que cuenta con estudios superiores también sale del municipio a ciudades cercanas del estado (Tlaxcala, Huamantla, Apizaco, Puebla y Distrito Federal) en la búsqueda de empleo.

Los procesos de migración que la población emprendió desde los años sesenta generaron que el 20% de la población, actualmente, tenga otro lugar de nacimiento aunque siga contando con residencia en San Juan Ixtenco. Los lazos entre ciuda-

²⁰ Huamantla en el 2005 contenía más de la mitad de la población regional (53.13%).

des como Puebla, Estado de México, Distrito Federal y Morelos se establecieron a través de la migración, proceso que, en algunos casos, ha dado pie a la formación de organizaciones de ambulantes para la venta de dulces en el Distrito Federal.

Para identificar la emigración en la comunidad se realizó un censo en todos los barrios con el cual se reconocieron dos formas de migración: a) aquella de carácter temporal y b) la permanente. En el primer caso se trata de los miembros del hogar que salen por algunos períodos durante el año. En el segundo caso, los emigrados se han ubicado en otro lugar por motivos laborales, pero mantienen en la comunidad su vivienda con algunos miembros del hogar; en otros casos, cuando la familia se muda en su totalidad, la vivienda se queda deshabitada, prestada con parientes o se renta. En general, el promedio de hogares por barrio que se registró fuera de la comunidad, temporal o permanentemente, fue de 18.6 hogares fuera del municipio. Si consideramos que el municipio cuenta con 9 barrios y un tamaño de hogar de 4.47 personas, la población aproximada que se encuentra fuera de Ixtenco es de aproximadamente 873 personas (13 % del total de la población registrada en el mismo año por el XII censo de población oficial).

Los lugares para los residentes definitivos son el Distrito Federal, Estado de México y la ciudad de Puebla como lugares predominantes. Cabe destacar que, únicamente, 6 personas se ubicaron fuera del país, cinco de ellas en Estados Unidos y uno en Canadá. La emigración se reportó más en los hijos, le siguen en importancia las esposas(os) y compañeras(os).²¹ Con relación a las edades, quienes emigran tienen entre los 15 y 30 años y los mayores de 49 años; es decir, se trata de población joven que busca empleo y hombres y mujeres jefes(as) de familia que tienen a su cargo responsabilidades familiares. En este rubro, los hijos juegan un papel importante en la aportación de ingresos, aunque de todos los que salen únicamente la mitad envía remesas.

La emigración es básicamente interna hacia puntos urbanos cercanos. Este tipo de movimientos de la población en el municipio, se inició a partir de los años sesenta y ha permanecido a través de las redes que se han formado en estas ciudades como una forma de resolver la falta de empleo y de ingreso para las familias. Los primeros emigrantes se dedicaron a la comercialización de semillas y "huesitos" en la ciudad de México; actualmente, buena parte de ellos se ocupan en la venta de dulces en las calles. A la fecha existen cinco organizaciones de comerciantes que agrupan a los de Ixtenco en la capital del país.

En cuanto a los lugares de emigración temporal destacan el Estado de México, ciudad de Puebla, México, D. F. y otros estados de la República. En todos estos casos, más de la mitad de los emigrantes temporales estuvieron entre un mes y seis meses fuera de Ixtenco. Destaca, por supuesto, la emigración temporal de los hom-

²¹ Los hombres emigran más.

bres (67.51% del total) casados, solteros y en unión libre, y entre las mujeres las casadas, solteras y viudas. En cuanto a los montos de remesas enviadas a los hogares, en su mayoría, remitieron cantidades menores a 100 pesos. Lo anterior puede estar ocultando un reporte menor de remesas de las que en realidad se realizaron o que debido a las distancias entre el municipio y los lugares de emigración, las remesas no se envían se traen directamente a los hogares al regresar.

2.4.2 Escolaridad y salud

La escolaridad de la población, por lo general, está centrada en los niños y jóvenes porque el analfabetismo se encuentra predominantemente entre los mayores de 50 años. Tendencia que no es privativa de la población de San Juan Ixtenco ya que el acceso a la educación estuvo restringido al conjunto de la población, en décadas anteriores, pero con mayor énfasis a las mujeres. No es casual que el mayor número de analfabetas sean las ancianas. Actualmente, esta condición ha cambiado, lo que permite la entrada a la educación a las niñas y jóvenes de Ixtenco. En un levantamiento que se realizó en el año 2000 se pudo constatar lo anterior. La asistencia a la escuela por nivel escolar muestra una proporción semejante entre hombres y mujeres en preescolar, primaria, secundaria y preparatoria (Véase cuadro 2). Esta relación se modifica en educación superior a favor de los varones y cuando se trata de la educación normal se inclina hacia las mujeres. La participación de la población en los niveles básicos de educación y medio superior pone a los descendientes de los otomíes a la par de educación que el promedio de los tlaxcaltecas tiene actualmente.

Cuadro 2. Distribución de la población por nivel de escolaridad y sexo, 2000

Nivel de Escolaridad	Sexo			Total
	Hombre	Mujer	No contestó	
No estudio	37	76		113
Preescolar	27	36		63
Primaria	545	566		1111
Secundaria	302	302		604
Normal Básica	51	75		126
Preparatoria	199	206		405
Licenciatura	78	46		124
NR	159	159	2	320
Total	1398	1466	2	2866

Fuente: elaboración propia con datos recolectados en la comunidad.

La población de San Juan Ixtenco cuenta con escuelas que cubren el nivel básico de educación (preescolar, primaria y secundaria) y medio superior (bachillerato), y al igual que otras localidades de la región, acuden a las ciudades de Tlaxcala, Apizaco o Puebla para asistir a la universidad. Una parte de la población mantiene viva

la lengua otomí, por lo general las personas mayores, las cuales son depositarias de estos saberes lingüísticos. En el 2000 se registraron 272 personas que hablaban otomí, para el 2005 el número disminuyó a 244. La pérdida del idioma entre la población es más que evidente, aún así se hacen esfuerzos por mantener el idioma vivo a través de la escuela primaria bilingüe que existe en la comunidad.

De acuerdo con la información proporcionada por el Anuario Estadístico del estado de Tlaxcala (2007), en el ramo de la asistencia social, la infraestructura de salud en el municipio de Ixtenco cuenta con una clínica médica de consulta externa que pertenece al organismo público descentralizado de Salud del Estado. La clínica tiene una ambulancia, dos médicos y enfermeras en forma permanente. En el municipio no existen hospitales, razón por la cual la población debe trasladarse para obtener este servicio en la ciudad de Huamantla a 8 kilómetros de distancia.

En cuanto a las causas de muerte más frecuentes registradas en los últimos ocho años (de acuerdo con el registro civil), se encontró que la senilidad y la neumonía presentan los porcentajes más altos (18 y 15%, respectivamente), le siguen en importancia la cirrosis y el alcoholismo, así como aquellas enfermedades vasculares (cerebrales) y metabólicas como diabetes e hipertensión. La tendencia a nivel nacional de tener una mayor esperanza de vida para las mujeres, también se revela en las de Ixtenco. Aunque no significa que a mayor edad mejor calidad de vida.

2.4.3 Ocupaciones y actividades económicas

San Juan Ixtenco ha sido registrado como una zona urbana y con desarrollo medio (PEOT, 2000) debido a la concentración de población y a las características de infraestructura con las que cuenta la comunidad (electricidad, agua potable, drenaje y alcantarillado, servicio de recolección de basura, pavimentación e infraestructura carretera)²². Sin embargo, lo anterior contrasta con una dinámica económica fincada en las actividades agrícolas, las cuales se encuentran asociadas al autoconsumo. Las actividades que le siguen en importancia son las comerciales a pequeña escala y el trabajo por su cuenta. En las ocupaciones industriales destacan los obreros en empresas instaladas en el corredor industrial de Huamantla ya que San Juan Ixtenco no cuenta con industrias.

En las ocupaciones agrícolas destacan los hombres como jornaleros y peones, en la industria como obreros, en las actividades comerciales como trabajadores por su cuenta, en este último, sobresalen las mujeres.

En la semana que se obtuvo la información la mayor parte de los hombres y mujeres que se ocuparon lo hicieron vendiendo productos, ayudaron a trabajar

²² La carretera federal que sale de la ciudad de Huamantla rumbo a Puebla cruza el municipio de San Juan Ixtenco. Recientemente, la carretera federal Jalapa-Puebla quedó a cuatro kilómetros del municipio.

en algún negocio, predio o rancho familiar y a criar animales, sobre todo los ejidatarios, jornaleros, comerciantes y trabajadores por cuenta propia. Es decir, se trata de pequeñas unidades familiares donde realizan actividades diversas que les permiten generar ingresos para atender las necesidades de los miembros de la familia. Debido a que son unidades pequeñas atendidas por la familia, normalmente se trabajan entre cinco y siete días de la semana, destacando entre éstos los ejidatarios y comerciantes los cuales trabajan el mayor número de días posibles, a diferencia de los maestros que sólo trabajan 5 días a la semana.

De igual manera, se comprobó que las mujeres que trabajan en negocios familiares y en actividades comerciales, lo hacen siete días a la semana. El número de ellas es mayor al registrado para los hombres en el mismo rubro. Esto supone que en aquellas actividades comerciales y de atención a negocios familiares se encuentran más involucradas las mujeres que los hombres.

De la población que no trabajó en la última semana, una parte se encontraba realizando actividades agrícolas (ejidatarios y peones de campo). Sin embargo, también se encontraron trabajadores por su cuenta y comerciantes. La estacionalidad de las actividades a las que se dedica la población, es una determinante importante para contar o no con trabajo y el tiempo del mismo.

Cuadro 3. Personas que trabajaron por tipo de ocupación y sexo, octubre de 2000

Característica del trabajo	SEXO					
	Hombre		Mujer		Total	
	Durante la semana trabajó				Si	No
	Si	No	Si	No	Si	No
Jornalero rural o peón de campo	107	22	33	9	140	31
Obrero o empleado no agropecuario	60	6	46	10	106	16
Trabajador por su cuenta	82	8	48	11	130	19
Patrón o empleado de su propio negocio	14	2	15	1	29	3
Trabajador sin retribución	14	6	33	12	47	18
Maestro	32	7	35	11	67	18
Comerciante	62	4	90	15	152	19
Ayudante de albañil	4				4	
Ejidatario o comunero	223	56	39	17	262	73
Total	598	111	339	86	937	197

Fuente: elaboración propia con datos de la encuesta en hogares, 2000.

En relación al ingreso que perciben las personas, se observó que en los ejidatarios, peones de campo, obreros, trabajadores por su cuenta, comerciantes o empleados no agropecuarios predominan los rangos de ingresos más bajos (\$35.00 pesos diarios). En estas ocupaciones más del 50% de los ocupados obtuvieron este ingreso. Debido a la naturaleza de las ocupaciones, el pago de salarios que predomina es el salario por día y el pago por semana. Cuando las actividades se vuelven

más formales (maestros y obreros) los ingresos se pagan por quincena y el salario que se obtuvo fue ligeramente mayor (de 40 pesos en adelante).

Adicional al registro de fuentes de ingreso, se rastrearon las transferencias gubernamentales que la población recibía para el mismo año (2000). Lo que encontramos fue que la población que tenía alguna ocupación, la mayoría de ellos contaba con una o más transferencias gubernamentales, fundamentalmente de tipo federal. Los subsidios con mayor presencia en términos absolutos y relativos fueron: el programa de apoyo directo a los productores rurales (PROCAMPO) y oportunidades. Los resultados anteriores muestran cómo buena parte de los que trabajan directamente la tierra como dueño o trabajadores y aquéllos que ya no se dedican al cultivo de la misma, sino a otra actividad, siguen contando con predios lo cual les permite obtener la transferencia de PROCAMPO o, a través de los hijos, los apoyos de Oportunidades.

En resumen, la población, en su mayoría, obtiene ingresos a partir de las actividades agrícolas ya sea como ejidatarios, jornaleros o trabajadores por su cuenta, en menor proporción se encuentran los obreros o empleados no agropecuarios y las actividades comerciales, en donde predominan las mujeres. En la mayoría de este tipo de ocupaciones se cuentan con ingresos diarios y semanales que se ubican entre uno y dos salarios mínimos, lo que hace que la mayoría de estos hogares apenas cubran sus necesidades alimenticias.

Debido al predominio de las actividades agrícolas en la ocupación y la importancia que siguen teniendo éstas en la provisión de alimentos, Sánchez Pérez (2000) se dio a la tarea de identificar los sistemas agrícolas que operan en la comunidad. En éste se reconocieron dos tipos de sistemas agrícolas en parcelas ejidales y pequeña propiedad: el sistema de montaña y el sistema de valle son los dos sistemas que se han establecido en la comunidad en tamaños de parcela de 4.8 hectáreas por persona en promedio²³.

En ambos casos se identificaron una serie de características:

- Permiten una sola cosecha al año.
- Dependen exclusivamente de la precipitación pluvial.
- La precipitación es suficiente para cubrir los requerimientos de humedad del cultivo todo el ciclo.
- Comparten tres variantes de trabajo: la primera combina el trabajo humano con el esfuerzo de los animales; la segunda el esfuerzo animal con la tracción mecánica, y la tercera presenta un alto grado de mecanización.
- El tiempo de barbecho es de un año, lo que genera a su vez una sola cosecha.

²³ En la entidad el tamaño promedio es de 3 hectáreas.

- Los efectos meteorológicos producen un alto grado de incertidumbre, lo que supone un riesgo alto para la producción y, por lo tanto, para los resultados agrícolas.
- Una parte de los esquilmos se aprovecha en la alimentación de los animales de trabajo y otra se incorpora al suelo.
- La mayoría de los productores venden parte de su cosecha en mayor o menor grado, de acuerdo a las condiciones socioeconómicas, aunque es conveniente señalar que también existe la producción que se destina exclusivamente al autoconsumo.
- El programa institucional que operó, durante el periodo en que se identificaron ambos sistemas, fue el programa federal de apoyo al campo (PROCAMPO) el cual se hace operativo, en los dos sistemas, a partir del mes de Agosto.²⁴

Las actividades agrícolas representan para la población de esta comunidad un elemento importante ya que su relación con la tierra se generó desde los inicios de la llegada de los primeros grupos de otomíes a este lugar. Bajo diferentes regímenes de propiedad, la tierra les ha permitido la subsistencia alimentaria²⁵.

En cuanto a las características de los predios podemos decir que se trata de predios de temporal, básicamente dedicados al uso agrícola, ubicados en su mayoría en el valle (58.90%), es decir en zonas planas, y donde predomina el cultivo de maíz únicamente (75%). El resto combina maíz con otros granos básicos: maíz-frijol, maíz-haba, maíz-arberjon y maíz-calabaza. Se trata, pues, de ejidatarios dedica-

²⁴ Las características que definen al sistema de producción de montaña son: barbecho :menor a un año, siembra con humedad residual (durante el mes de febrero a marzo); la mayoría de los productores entrevistados reportaron utilizar semilla criolla, que ellos le llaman maíz crema y maíz blanco; siembra en monocultivo; el empleo de trabajo: utilizan fuerza animal para labores de preparación del terreno, labores de cultivo y recolección; los jomales sólo se utilizan para ciertas actividades (en la preparación del terreno y predominantemente en la cosecha); se utiliza fertilizante, la aplicación de herbicidas e insecticidas está restringido; una parte de los esquilmos se aprovecha en la alimentación de los animales de trabajo y otra se incorpora al suelo. En cuanto a las características del sistema de producción de la zona del valle, se siembra una vez establecido el temporal, aunque algunos productores la realizan un poco antes de éste. La siembra se hace normalmente en los meses de marzo y abril; en este sistema además de utilizarse la semilla criolla, algunos productores emplean semillas mejoradas; por las características planas del terreno y no pedregoso, se utiliza para su preparación tracción animal y maquinaria; las condiciones meteorológicas como son heladas, sequías y vientos afectan con mayor intensidad a este sistema de producción y la comercialización del maíz blanco o crema, hasta el año de 1998 se estuvo haciendo en la bodega BORUCONSA que se encuentra en la comunidad, la cual tiene capacidad para 1800 toneladas; otra parte se ha comercializado con compradores de la misma localidad o de otros lugares, quienes a la vez lo venden en algunos mercados de Puebla, Veracruz o Morelos. Los maíces de color son comercializados al menudeo por las mujeres, en grano o en harina para atoles, en los mercados de Puebla o Huamantla.

²⁵ Después de la revolución de 1917, la tenencia de la tierra toma especial importancia para la población; esto se observa en las distintas solicitudes de tierras que se realizaron ante dependencias federales y estatales en los años veinte y hasta los setenta. Con la dotación inicial de tierras y cuatro ampliaciones más se fue conformando lo que hoy se conoce como el ejido de San Juan Ixtenco.

dos a la producción de granos básicos. De igual forma, las dos maneras de trabajar la tierra se dan a través de la parcela propia y la mediería, esta última se explica, en parte, por aquellos hogares que ya no obtienen directamente sus ingresos de la explotación de la tierra o se encuentran fuera del municipio, sin embargo, conservan la propiedad de tierra y vivienda en la comunidad. La tierra se da a otros ejidatarios o pequeños propietarios a "medias" o al "tercio". Estas formas de préstamo de la tierra permiten mantener, por un lado, los apoyos oficiales y, por otro, contar con una parte de la cosecha para cubrir sus necesidades de autoconsumo o para la venta. La productividad de las tierras se encuentra asociada, entre otras cosas, al temporal y las condiciones climáticas de cada año. En 1992, se obtuvieron 3 ton./ha. para 1996 el valor cayó a 2.5 ton./ha., en el 2001 el promedio fue de 2 ton./ha. El cultivo predominante es el maíz, le sigue en importancia el frijol y el haba seca.

La comercialización de los excedentes de granos (maíz) se realiza de dos formas: venta al mayoreo y al menudeo. En el primer caso, se lleva a cabo a finales de la cosecha con intermediarios tanto locales como de otros lugares del país; en el segundo caso se comercializa en mercados locales y regionales cercanos, así como en tiendas pequeñas en el municipio. Cabe destacar el papel que las mujeres tienen en la comercialización al menudeo, las cuales se encargan de intercambiar los granos por otros bienes.

Cabe señalar que aunque oficialmente se registraron 80 hectáreas de riego (donde se incluyen 2 pozos para riego) hoy en día todos los predios son de temporal ya que los pozos se abandonaron por falta de pago de energía eléctrica. Esta área de riego que los ejidatarios tenían en años anteriores, la sembraban con papa y tomate verde.

En cuanto a la ganadería, los datos oficiales dan cuenta de la información por separado; sin embargo, la agricultura y las actividades ganaderas a pequeña escala no se dan por separado en la comunidad, forman parte de objetivos comunes para la sobrevivencia de la familia.

Otras actividades encontradas fueron: la producción de hongos (72 casos), nopal, crianza de pollos, cerdos y cabras, y la producción de nopal y durazno. En el caso de la producción de hongos se trata de hongos seta, cultivados en instalaciones, que no se encuentran al aire libre, sino en lugares cerrados. Por el tamaño de sus instalaciones no se alcanza a cubrir la demanda de compradores instalados en la central de abastos de la ciudad de Puebla o supermercados, generándose ofertas individuales (comercializándose a través de la familia) en los mercados más cercanos (Huamantla y Mercado Hidalgo en Puebla). En el caso de la producción de nopal, se observa un comportamiento muy parecido, es decir, se produce en microtúnel, (técnica que generalmente se desarrolla en los traspacios donde viven las familias), se comercializa a pequeña escala (en forma familiar) en mercados locales y los ingresos que se derivan de estas actividades se usan como complementos de otros durante ciertas épocas del año.

En cuanto a la crianza de animales domésticos, aunque en general se negó contar con éstos dentro del hogar, más de 50 hogares declararon contar con ellos, destacando, por su número, los cerdos y las cabras; le siguen en importancia las ovejas y las vacas. Al igual que las otras actividades, la crianza de animales domésticos constituye otras fuentes más de autoconsumo (se usan para las fiestas) y de ingresos (relativamente pequeños) para las familias. El consumo o venta de los animales domésticos dependerá en buena parte de las necesidades de las familias y los recursos con los que cuenten para hacer frente a sus necesidades.

De las formas de financiamiento local que se desarrollan al interior de la comunidad, se encontró a los préstamos familiares en primer lugar, las tandas le siguen en importancia, los grupos de ahorro y los vecinos y amigos. Los motivos para solicitar dinero están asociados a los imprevistos, y en menor medida para resolver necesidades de consumo, y son muy raros los casos donde el préstamo se destina a la financiación de la producción. Debido a que se trata de préstamos familiares éstos no generan el desembolso de pago de intereses. Sin embargo, existe una parte de los solicitantes de crédito que sí llegan a pagar interés (entre el 2 y 8% mensual a los grupos de préstamo). La existencia de solicitantes de crédito, ha generado de manera incipiente algunas formas de ahorro por medio de tandas que organizan entre los vecinos, familiares o amigos.

El predominio de las actividades agrícolas en buena parte, obedece a la inexistencia de actividades industriales en el municipio y el poco desarrollo de la misma en toda la zona oriente, así como a su concentración en la ciudad de Huamantla. El tipo de industria que predomina en la región se relaciona con la producción de carne y fabricación de aceites y grasas vegetales, así como con la molienda de nixtamal y la fabricación de tortillas. Existen otras relacionadas con la elaboración de conservas alimenticias, fabricación de productos de aserradero y carpintería, fabricación de envases y otros productos de madera y corcho.

Las actividades comerciales a pequeña escala que predominan en San Juan Ixtenco no son diferentes a aquéllas del conjunto de la región oriente. Las ramas que tienen mayor representación son las del comercio de productos alimenticios, bebidas y tabaco al por menor, en establecimientos especializados, comercio de productos alimenticios, tiendas de autoservicio y almacenes; comercio de productos no alimenticios, al por menor, en establecimientos especializados y comercio al por menor de automóviles. Es decir, en general se trata de actividades comerciales relacionadas con la distribución de alimentos elaborados y no elaborados a pequeña escala, excepto los supermercados, y de la comercialización de automóviles y llantas que se encuentran ubicados en la ciudad de Huamantla.

En el sector servicios, el conjunto de la región concentra su actividad en tres ramas: servicios de reparación, principalmente a los hogares; servicios de reparación y mantenimiento automotriz y restaurantes, bares y centros nocturnos; el 42% restante se refiere a servicios relacionados con alquiler de equipo, maquinaria y mobiliario, hoteles y otros servicios de alojamiento temporal, servicios de aso-

ciaciones comerciales, profesionales y laborales, servicios médicos, odontológicos y veterinarios prestados por el sector privado, servicios en centros recreativos y deportivos y otros servicios de diversión prestados por el sector privado (excluye centros nocturnos), prestación de servicios profesionales, técnicos y especializados (excluye los agropecuarios), servicios de tintorería y lavandería y servicios personales diversos.

El contexto regional de Ixtenco ha hecho que los distintos gobiernos promuevan políticas de apoyo a la producción rural. En estas políticas, predominan los apoyos individuales no hacia el encadenamiento de empresas. El número de programas ha sido extenso, donde buena parte de las instituciones públicas orientadas a la atención del campo pulverizan el gasto social a través de pequeñas dotaciones de pollos, nopales, semillas de hongos zeta, dotación de pies de cría, etcétera. Al llegar los apoyos a los ejidatarios y pequeños propietarios, en el caso de Ixtenco, éstos integran los apoyos gubernamentales a los ciclos de producción de granos básicos o/a la producción de frutales, cría de ganado, producción a pequeña escala de hongos o nopales. Sin embargo, debido a que estos procesos son vistos como ciclos cortos que permiten la generación de ingreso rápido (venta de pollos, hongos, nopales, etcétera) no se piensa en la producción a gran escala ni en mejorar los mecanismos de comercialización, y mucho menos en el procesamiento de los productos, cayendo en desuso estas actividades cuando se contrae el mercado de consumo o se descapitaliza el proceso productivo, lo anterior genera el desmantelamiento de la iniciativa productiva.

En general las iniciativas complementarias a la producción de básicos son promovidas desde el gobierno federal y estatal como mecanismos que permiten la extensión del salario agrícola, y no son vistas por la familia como permanentes. Por el lado de las instancias gubernamentales muchos apoyos son únicos y por lo general se encuentran desvinculados de la capacitación, asesoría técnica y seguimiento, excepto cuando se trata de agro-negocios. Debido a que los apoyos son pequeños, los ejidatarios normalmente lo que hacen es integrar una bolsa de recursos, los cuales se van usando de acuerdo a las necesidades de reproducción de la familia, incluidas las necesidades de producción.

Finalmente, existen otras actividades relacionadas con elementos identitarios de la comunidad: el bordado de "pepenado" y "ensemillado de cuadros con imágenes religiosas". Actualmente, ambos se identifican como artesanías; en el primer caso lo desarrollan las mujeres de distintas edades, sobre todo las mujeres mayores. En los bordados las ancianas cuentan la relación entre éstas y la montaña, donde es la "Malinche" la que "inicia" a las niñas de la comunidad (entre los 10 y 12

años) en las labores del bordado y ella, la montaña, les enseña "pepenado"²⁶. En las blusas de "pepenado" se expresa el conocimiento que tienen las mujeres con su entorno cercano (pájaros, águilas, venados y flores) que observan, por lo general, en la montaña. En el segundo caso, el "ensemillado" lo trabajan los hombres; éstos elaboran cuadros, portadas para iglesias y alfombras de semillas (con maíz de distintos colores y otras semillas), los motivos que representan son por lo general de imágenes religiosas.

Figuras 21, 22 y 23. Exposición de artesanías de Ixtenco en la ciudad de Tlaxcala



Fuente: fotografías de la autora.

2.4.4 Servicios municipales y Comunicaciones

En cuanto a los servicios con los que cuenta el municipio, en términos de la infraestructura de comunicaciones, se ubicó una oficina de correos adscrita a la ciudad de Huamantla, dos rutas de transporte colectivo con 28 unidades y dos líneas de transporte público federal que cubren las rutas Puebla-Huamantla, las cuales transitan sobre 13.80 Km. de carreteras estatales pavimentadas, correspondientes al municipio. La carretera federal que cruza el municipio recientemente se integró a la autopista Puebla-Jalapa a cuatro kilómetros de distancia.

La comunidad cuenta con servicio de teléfono domiciliario y público, así como una sala de cómputo municipal donde se prestan servicios de Internet a estudiantes y a la población en general. La sala fue gestionada por la Dra. Margarita Martínez, docente de la Universidad Autónoma de Tlaxcala y una organización francesa no gubernamental. El servicio de telégrafo aunque existe en la comunidad es poco usado.

En cuanto al servicio de agua, se ubicaron 1,319 tomas de agua domiciliarias, las cuales se abastecen de dos pozos de agua y un manantial. En el primer caso se extraen 1.036800 M³/día y en el segundo 0.11838 M³/día. Hay que señalar que

²⁶ El bordado en "Pepenado" consiste en rayar y plizar la tela; el trabajo se hace con hilo y aguja siguiendo la línea y contando los espacios que quedan en blanco (pepenas).

este recurso se disputa de forma permanente entre la población y autoridades de Ixtenco con la rancharía de los Pilares perteneciente al municipio de Huamantla conflicto que hasta ahora no se resuelve.

En lo referente al servicio de drenaje y alcantarillado, se registraron 923 descargas que referido al número de viviendas nos da el 70% del total. El servicio de drenaje comparado con el de agua y electricidad presenta el de menor nivel de cobertura²⁷.

Otros servicios municipales con los que cuenta la población son: un mercado municipal y un tianguis semanal con más de 50 oferentes, una bodega Boruconsa de propiedad ejidal donde se guarda el grano para la venta al mayoreo, una lechería y una tienda Conasupo. La comunidad no cuenta con suelo industrial para desarrollos de pequeñas empresas aunque de ser necesario se compra suelo agrícola.

El servicio de seguridad pública es de carácter municipal y los servicios de recolección de basura (limpieza) se organizan por el municipio y su depósito se hace en el tiradero regional de Huamantla con financiamiento municipal.

Los espacios de esparcimiento de la localidad son el parque central y la explanada de la iglesia donde se realizan bailes populares, canchas deportivas al interior del edificio municipal y las canchas en las escuelas de educación primaria y secundaria. No existen salas de cine en la comunidad ni en toda la región oriente del estado.

Reflexiones finales

El desarrollo local se ha puesto como objetivos, entre otras cosas, el mejoramiento del empleo y la calidad de vida de la población de las comunidades territoriales, así como mejorar la equidad social en las mismas. Para lograr lo anterior se buscan realizar actuaciones que estén dirigidas hacia la transformación del sistema productivo local, incrementar su eficiencia y competitividad, fomentar la diversificación productiva e incrementar el valor agregado en las actividades económicas locales, así como la sostenibilidad ambiental.

En San Juan Ixtenco observamos una realidad que se ha venido construyendo con el tiempo, la cual ha sido afectada por distintos procesos: a) guerras internas entre grupos prehispánicos y el desplazamiento del grupo otomí a otros espacios físicos. La localización de este grupo en Tlaxcala los vinculó con los caciques tlaxcaltecas como tributarios, y a la tierra de la montaña (Malintzi) como cultivadores; b) la conquista española incorporó a otros agentes sociales al dominio del espacio

²⁷ La comisión federal de electricidad registró 1227 viviendas con servicio eléctrico, 82 contratos comerciales y dos industriales, lo que representa el 94 % del total de las viviendas.

de los otomíes y se integraron otras formas de representación de la realidad, donde se fueron articulando elementos prehispánicos con otros de tipo español y que se expresan en distintos ámbitos; c) posterior al período colonial, los otomíes en esta zona no restituyeron su derecho de cultivar la tierra en propiedad, fue hasta entrado el siglo XX, después de la década de los veinte, cuando los pobladores inician la solicitud de restitución de la tierra y con ello el uso de este recurso en una de las zonas de la montaña con mayor propensión a la erosión, tanto eólica como fluvial ya que se encuentra en el abanico natural de deslaves de la montaña; d) con el reparto agrario y la devolución de una parte de las tierras a la comunidad, se constituye el ejido, el cual opera sobre la base de tierras de temporal con bajos rendimientos. A partir de la década de los cuarenta y cincuenta, los descendientes de los otomíes en Ixtenco empezaron a hacer uso intensivo de estas propiedades, incorporando a la tierra insumos químicos y combinando éstos con prácticas tradicionales. Tanto el sistema agrícola de montaña como el del valle muestran las combinaciones que todavía los ejidatarios de este lugar siguen haciendo no sin tener efectos contaminantes (por acumulación) en los suelos y; e) a la par del uso intensivo de la tierra otro evento que se presentó en el entorno nacional fue el proceso de industrialización que tuvo como su principal lugar de asentamiento la ciudad de México: la población de Ixtenco inicia su incorporación a los procesos migratorios nacionales hacia zonas urbanas (Ciudad de México y Puebla) atraída por la existencia de empleo y mayores salarios, proceso que a la fecha se mantiene debido a que las fuentes de empleo siguen generándose fuera del municipio. En este sentido, la comunidad se ha encontrado inmersa en un movimiento constante al interactuar con procesos generales que la han modificado en distintos ámbitos.

Las acciones de industrialización en la entidad se iniciaron en los setenta y se instalaron corredores industriales en la zona centro-sur; éstas no mantuvieron su impacto en la generación de empleo más de una década ni siquiera en las zonas de instalación. Las políticas actuales a nivel industrial no han cambiado, se sigue pensando en la instalación de grandes parques industriales para atraer inversión trasnacional de grandes empresas. En la región oriente donde se encuentra San Juan Ixtenco, se estableció una zona industrial (Xicohtencatl II) donde buscan trabajo los jóvenes de la región, sin embargo, ésta en su conjunto sigue expulsando mano de obra calificada y no calificada.

La población de San Juan Ixtenco peleó y recuperó la propiedad de sus recursos agrícolas y los mantiene para resolver necesidades de subsistencia alimentaria. De igual forma, de manera incipiente, ha desarrollado actividades de servicios destinados al consumo. Éstas se implementan de acuerdo con las condiciones individuales de cada familia y no representan una red de pequeñas empresas de comercios y servicios.

Las condiciones ambientales de la comunidad expresan debilidades internas asociadas a las prácticas agrícolas que han tenido impacto en la vegetación, en

especial sobre la población arbórea y la erosión de la tierra. Situación que no es privativa de Ixtenco, sino de toda la región y que para efectos prácticos no ayuda a ningún territorio. En cuanto a las condiciones de fauna, el desconocimiento del *habitat* de las especies y el manejo de los mismos requieren de la implementación de acciones de educación ambiental particulares que a la fecha no se realizan por la comisión de ecología municipal.

La población se moviliza por motivos religiosos con las mayordomías, festividades y por procesos electorales, en ese orden. No existen prácticas conjuntas por actividades laborales, excepto en grupos de ejidatarios para las labores agrícolas o festividades entre vecinos. Las relaciones de intercambio entre la población y los niveles de los gobiernos se mantienen en una idea asistencialista de las políticas públicas, tanto de la población como de las instancias gubernamentales que ejercen los recursos.

La comunidad, como muchos otros lugares en Tlaxcala, cuenta con niveles de educación básicos y medio superior, centro de salud, espacios deportivos y culturales, servicios municipales ubicándola como una comunidad bien comunicada, con servicios urbanos etcétera; sin embargo, no cuenta con un proyecto de desarrollo a nivel local que le permita emprender acciones que integren actividades inmediatas y de largo plazo que dinamicen las actividades económicas en el lugar. El crecimiento económico se sustenta en factores que se encuentran fuera de la comunidad; sin embargo, la satisfacción de necesidades básicas de la población depende tanto de factores endógenos (como la producción de alimentos para el autoconsumo, cría de animales con el mismo fin, actividades comerciales y de servicios destinados al consumo dentro y fuera de la comunidad) como exógenos, ya que las principales fuentes de empleo siguen fuera de la comunidad, por tanto no existe una articulación del tejido productivo a nivel local y tampoco se observa la presencia de las instituciones públicas con proyectos encaminados en esta dirección.

Finalmente, no se encuentran instancias organizativas que ejerzan control sobre un proyecto de desarrollo por parte de actores locales. Estos últimos se encuentran "atrincherados" en los partidos políticos buscando posiciones dentro de éstos para obtener una ocupación y acceso al presupuesto público, ya sea a nivel municipal o estatal.

La ilusión de que los espacios rurales se constituyeran en los lugares ideales para crear procesos de desarrollo humano sustentable donde se involucraran procesos sociales, económicos y ambientales, en el caso de Ixtenco, no existe, ya que no encontramos condiciones para impulsar este planteamiento. De impulsarse una cosa de esta naturaleza habría que trabajar con los agentes sociales que operan en la comunidad en espacios múltiples de acción y bajo una organización institucional que permitiera dicho proceso.

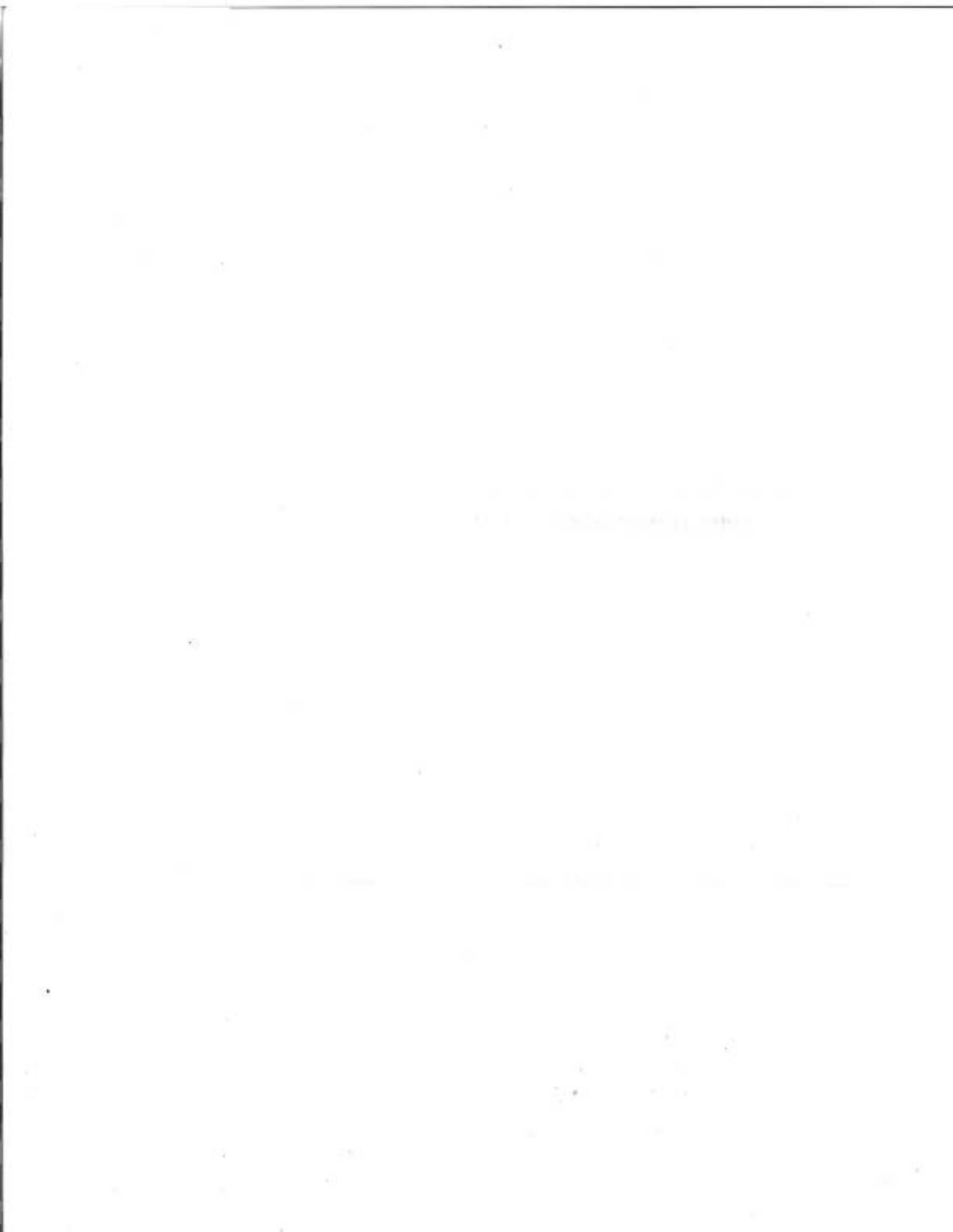
Bibliografía

- Acuña, René (1985). *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- Alburquerque Llorens, Francisco (2003). *Estrategias para el desarrollo económico local*, Instituto de Economía y Geografía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España, Mimeo.
- Anaya Monroy, Fernando (1965). *La Toponimia Indígena en la Historia y la Cultura de Tlaxcala México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Cultura Náhuatl, vol. 4, México.
- Ander-Egg (1998). "Metodología y práctica del desarrollo de la comunidad", en *Qué es el desarrollo de la comunidad*, De. Lumen-Hymanitas, 33a Edición, Buenos Aires, Argentina.
- Carrasco, Pedro (1998). *Estructura político-territorial del Imperio Tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzco y Tlacopan*, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica, México.
- Historia de Tlaxcala* (1998). Paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo, Universidad Autónoma de Tlaxcala-CIESAS-Gobierno del Estado de Tlaxcala, México.
- Martínez Baracs, Andrea (1995). *El gobierno indio de la Tlaxcala Colonial 1521-1700*, Centro de Estudios Históricos, Colegio de México, México, Mimeografiado (tesis).
- Max-neff, Elizalde y Hopenhayn (2001). *Desarrollo a escala humana*, Nordan Comunidad, Uruguay.
- McCutchen McBride, G. y Durán, Marco Antonio (1993). *Dos interpretaciones del campo mexicano*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Ramírez Velázquez, B. R. (2006). "Territorio y generación del conocimiento contemporáneo: multidisciplinaria y trasdisciplina", en Arellano A. y Rozga L. (coord.), *Territorio, Conocimiento y Tecnología*, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, México.
- Rzedowski, J. y G. Calderón de R. (1990). *Flora fanerogámica del Valle de México*, vol. III, Instituto de Ecología, primera edición, México.
- Sachs, Ignacy (1981). "Ecodesarrollo: concepto, aplicación, beneficios y riesgos", en *Revista Agricultura y Sociedad*, núm. 18, pp. 9-32.
- Sahagún, Fray Bernardino (1956). *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México.
- Sánchez Pérez, Alfonso (2000). *Reporte Técnico sobre Sistemas agro-productivos en el municipio de Ixtenco, Tlaxcala*, México, Mimeo.
- Sánchez Tamayo, Victoria (2000). *Reporte Técnico sobre flora en San Juan Ixtenco, Tlaxcala*, México, Mimeo.

- Trautman, W. (1974). "El proceso de despoblamiento de Tlaxcala durante la época colonial", en *Comunicaciones*, núm. 10, Fundación Alemana-Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, pp.101-106.
- Vázquez Barquero, A. (1988). *Desarrollo local, una estrategia de creación de empleo*, Madrid, España.
- Werner Gerd, (1989). *Los Suelos en el estado de Tlaxcala, Altiplano Central Mexicano*, Edición del Gobierno del Estado de Tlaxcala y Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala, México.

**Parque Nacional Malinche: los conflictos
entre conservación y desarrollo**





Política de conservación de los recursos del Parque Nacional Malinche

Carolina Netzáhuatl Muñoz¹

Introducción

La imagen de la Malintzi domina todos y cada uno de los rincones del estado y sin duda es la referencia identitaria de los tlaxcaltecas: la representación de nuestra patria chica, el símbolo de nuestra casa materna.

No sabemos si es una reserva ecológica; a pocos llama la atención saber qué es y qué significa "Parque Nacional". El volcán, montaña para otros, es un referente histórico, meteorológico, estacional, de abastecimiento de agua e incluso, algunas generaciones ligamos nuestro recuerdo a un fenómeno de grandes masas: la selección Nacional de Francia realizó entrenamientos en el refugio alpino del Instituto Mexicano del Seguro Social, previo a la realización del Mundial de fútbol de 1986 en nuestro país.

Sin embargo, y retomando la temática que ocupa a esta contribución, no existe una conciencia clara, en su momento y aún en la actualidad, sobre los motivos y la corriente de pensamiento, que llevaron a proporcionar un estatus de protección a este ecosistema.

Más aún, no se tiene claro, cuáles son las responsabilidades institucionales en relación al marco jurídico nacional, cuáles son las esferas de acción y atribuciones

¹Jefa de la Unidad de Recursos Naturales, Coordinación General de Ecología.

legales de cada nivel de gobierno. Se ignora, de la misma manera, cuál ha sido el trabajo por parte del gobierno estatal en materia del manejo del Parque Nacional.

Debido a ello, se presenta el presente escrito con la finalidad de acercar, a distintos sectores, información que, la mayoría de las veces, ha sido poco difundida a pesar de ser de interés general.

1. Las áreas Naturales Protegidas en el Contexto Nacional

De acuerdo a la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), las áreas protegidas (AP) "son porciones terrestres o acuáticas del territorio nacional representativas de los diversos ecosistemas, en donde el ambiente original no ha sido esencialmente alterado y que producen beneficios ecológicos cada vez más reconocidos y valorados" (www.conanp.gob.mx).

La clasificación de las áreas naturales protegidas, de acuerdo al Artículo 27 de su reglamento² señala la existencia de 8 categorías³, entre estas se encuentra la denominación de "Parque Nacional", dicha categoría, propia de la Malintzi, es la de mayores restricciones en cuanto al manejo de sus recursos naturales.

De acuerdo al Artículo 47 de la Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LEGEEPA): "En los parques nacionales podrán establecerse subzonas de protección⁴ y de uso restringido⁵ en sus zonas núcleo⁶; y subzonas de uso

² Reglamento de la Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente en materia de Áreas Naturales Protegidas, publicado en el Diario Oficial de la Federación el 30 de noviembre del 2000 ; última reforma DOF-12-2004

³ Reservas de la biosfera, Parques Nacionales, Monumentos Naturales; Áreas de protección de recursos naturales; Áreas de protección de flora y fauna; Santuarios; Parques y Reservas Estatales, y Zonas de Preservación Ecológica de los centros de población. Art. 46 de la Ley General Del Equilibrio Ecológico y la Protección Al Ambiente.

⁴ Aquellas superficies dentro del área natural protegida que han sufrido muy poca alteración, así como ecosistemas relevantes o frágiles y fenómenos naturales que requieren de un cuidado especial para asegurar su conservación a largo plazo.

⁵ Aquellas superficies en buen estado de conservación donde se busca mantener las condiciones actuales de los ecosistemas, e incluso mejorarlas en los sitios que así se requieran, y en las que se podrán realizar excepcionalmente actividades de aprovechamiento que no modifiquen los ecosistemas y que se encuentren sujetas a estrictas medidas de control.

⁶ Tienen como principal objetivo la preservación de los ecosistemas a mediano y largo plazo, en donde se podrán autorizar las actividades de preservación de los ecosistemas y sus elementos, de investigación y de colecta científica, educación ambiental, y limitarse o prohibirse aprovechamientos que alteren los ecosistemas.

tradicional⁷, uso público⁸ y de recuperación⁹ en las zonas de amortiguamiento¹⁰; de la misma manera, el Artículo 50 de la citada Ley: "En los parques nacionales sólo podrá permitirse la realización de actividades relacionadas con la protección de sus recursos naturales, el incremento de su flora y fauna y en general, con la preservación de los ecosistemas y de sus elementos, así como con la investigación, recreación, turismo y educación ecológicos".

En el país existen 166 áreas protegidas, de las cuales 38 son Reservas de la Biosfera, 68 son Parques Nacionales, 4 tienen categoría de Monumentos Naturales, 7 son áreas de Protección de Recursos Naturales, 31 son áreas de Protección de Flora y Fauna, 17 son Santuarios y 1 se encuentra clasificada en "otras categorías".

El total de superficie protegida en el país es de 23,148,432 hectáreas que corresponde al 11.77% de la superficie nacional. En relación a los Parques Nacionales existen, dentro de esta categoría, 1,505,643 hectáreas que representan el 6.50 % del total de la superficie con estatus de protección.

El Primer Parque Nacional decretado en México fue el Desierto de los Leones en el Distrito Federal en 1917. A este decreto se sumaron, a finales de la década de los treinta, otros sitios, la mayoría de ellos en el Distrito Federal y en el Estado de México. En ese periodo se concretó la declaratoria de ecosistemas de mucha importancia como El Nevado de Colima, Iztaccihuatl-Popocatepetl, el Nevado de Toluca, El Tepozteco, El Cofre de Perote, El Pico de Orizaba y la Malinche o Matlalcuéyatl; pero también se decretaron lugares con importantes características históricas, arquitectónicas y culturales como el Histórico Coyoacán o el El Parque Nacional Xicohténcatl en nuestra entidad. Dado que este último integra elementos arquitectónicos e históricos, actualmente se analiza la posibilidad de derogar el decreto correspondiente y, de existir relictos de vegetación importantes, se gestionará una nueva categoría a nivel local¹¹.

⁷ Aquellas superficies en donde los recursos naturales han sido aprovechados de manera tradicional y continua, sin ocasionar alteraciones significativas en el ecosistema. Están relacionadas particularmente con la satisfacción de las necesidades socioeconómicas y culturales de los habitantes del área protegida.

⁸ Aquellas superficies que presentan atractivos naturales para la realización de actividades de recreación y esparcimiento, en donde es posible mantener concentraciones de visitantes, en los límites que se determinen con base en la capacidad de carga de los ecosistemas.

⁹ Aquellas superficies en las que los recursos naturales han resultado severamente alterados o modificados, y que serán objeto de programas de recuperación y rehabilitación.

¹⁰ Función principal orientar a que las actividades de aprovechamiento, que ahí se lleven a cabo, se conduzcan hacia el desarrollo sustentable, creando, al mismo tiempo, las condiciones necesarias para lograr la conservación de los ecosistemas de ésta a largo plazo.

¹¹ Entrevista de trabajo con el Ing. Guillermo Ramírez Filippini, Director Regional de la Región Centro y Eje Neovolcánico de la CONANP en el 2006. Propuesta ratificada en la reunión de trabajo de instituciones del sector ambiental realizada en la ciudad de Tlaxcala el 6 de febrero del 2008, acta de acuerdos.

Los últimos decretos para declaratoria de Parques Nacionales se realizaron de finales de los años 90 hasta el 2005. Los principales ecosistemas protegidos en ese periodo y bajo esta categoría fueron espacios marinos y de tipo semidesértico, los cuales, por su fragilidad, exigen privilegiar la conservación e investigación sobre cualquier otra actividad.

2. Parque Nacional como concepto clásico de conservación

El primer Parque Nacional en el mundo surgió en occidente. Tuvo su fundamento en los conceptos clásicos de conservación basados en el establecimiento de áreas protegidas en las que no se permite tocar nada. Nutrido por otros pensamientos, el concepto evolucionó hacia un modelo donde se dio prioridad a la "naturaleza no perturbada". Un claro ejemplo fue el Parque Nacional Yellowstone establecido en 1872, en donde prevaleció la conservación de los recursos naturales a ultranza, a costa de las comunidades nativas que allí habitaban y que fueron obligadas a salir de su territorio original (Mimin, 2005).

Con base en dicho modelo de finales del siglo XIX, el gobierno mexicano, 44 años después, inició con el establecimiento de áreas de protección de las riquezas naturales, históricas y paisajísticas, impulsando la conservación de la naturaleza sin perturbación y sin tomar en cuenta que en México los lugares de gran biodiversidad, por lo general, también integran un alto número de grupos étnicos que por siglos han interactuado con los ecosistemas (Toledo *et al.* s/f: 7-41).

3. El Parque Nacional Malinche o Matlalacuéyatl

Los últimos estudios señalan que el estado de Tlaxcala contaba, en 1994, con más de 85,000 hectáreas boscosas, las cuales se dividieron en cuatro regiones geográficas: Tlaxco-Terrenate, Nanacamilpa-Calpulalpan, Centro-Poniente y Parque Nacional Malinche (PEFET, s/f) (Mapa 1).

El Parque Nacional Malinche o Matlalacuéyatl fue decretado como tal en el año de 1938, siendo, el Departamento Forestal y de Caza y Pesca, la instancia que tendría bajo su cuidado la administración y gobierno del Parque; además se menciona que podría intervenir la Secretaría de Hacienda y Crédito Público "respecto a los gastos y productos que el mencionado gobierno y administración ocasionen" (Diario Oficial de la Federación, 1938).

En el mismo decreto se enumeran las características relevantes las cuales cito a continuación debido a que considero que señalan elementos clave para la conservación de este ecosistema y que son fundamentales en la vertiente actual de manejo de los recursos naturales: 1. Es una montaña dominante del territorio nacional; 2. Constituye la división de cuencas hidrográficas; 3. Contribuye de manera considerable con la alimentación de ríos, manantiales y lagunas de los mismos valles, manteniendo su régimen hidráulico; 4. Está cubierta de bosque, lo que evita

la erosión; 5. Mantiene el equilibrio climático; 6. Existen flora y fauna especiales; 7. Su belleza natural es un atractivo poderoso para el desarrollo del turismo .

Mapa 1. Distribución de las regiones forestales en Tlaxcala



Fuente: Programa Estratégico Forestal para el Estado de Tlaxcala 2025.

Estas características, visionarias para su época, fueron consideradas como importantes para la constitución de un Parque Nacional "que por acuerdo de las naciones civilizadas se ha convenido en establecer". Dos de los preceptos enumerados dentro del decreto son: a) la necesidad de llevar a cabo el establecimiento de viveros para la producción de planta que apoyen los trabajos de reforestación; y b) los terrenos afectados quedarían en posesión de sus dueños hasta nuevas disposiciones por parte del Servicio Forestal.

A lo largo del tiempo el decreto resulta ser declaratorio en términos de la tenencia de la tierra, ya que no existe a la fecha expropiación de los bienes. La tenencia de la tierra en el Parque nacional es privada, comunal y ejidal. En este ecosistema confluyen en la actualidad más de 300,000 habitantes de 12 municipios y puede considerarse como la zona de mayor densidad de población de Tlaxcala.

4. Contexto socio-ambiental de la región

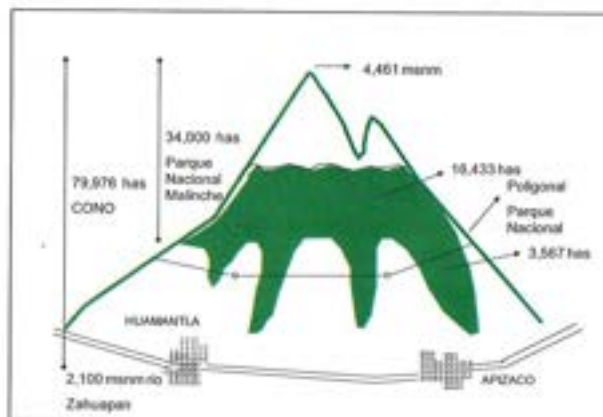
4.1 Caracterización ambiental

El ecosistema denominado Malintzi, Malinche o Matlalcuéyatl forma parte de la denominada Cordillera Volcánica Transmexicana (CVT), que incluye distintas elevaciones como el Nevado de Colima, el Nevado de Toluca, el Ajusco, el Popocatepetl, el Iztaccihuatl, la Malinche, el Pico de Orizaba y el Cofre de Perote, principalmente. La Malinche o Matlalcuéyatl es la quinta elevación del país y su rango altitudinal va de los 2,400 m.s.n.m. a los 4,461 m.s.n.m. (Imagen 1).

La biodiversidad de las elevaciones de la CVT está directamente relacionada con su latitud y altitud ya que esto determina un gradiente de condiciones climáticas, topográficas, de precipitación, radiación solar y contenido de CO_2 y O_2 de la atmósfera. El relieve de estas elevaciones, la pendiente, las condiciones de los bosques y las precipitaciones, determinan la conformación o transformación de las cuencas hidrográficas. Las principales comunidades vegetales de la Cordillera Transversal Mexicana son bosques de pino, bosques de oyamel, bosques mixtos, bosques de encinos, bosques mesófilos de montaña, chaparrales, selvas bajas caducifolias, matorral xerófito, así como pastizales y vegetación de montaña (Villers, 2006: 196).

Se localiza entre los $19^{\circ}06'30''$ - $19^{\circ}20'19''$ de latitud norte y los $97^{\circ}55'32''$ y $-98^{\circ}09'55''$ de longitud oeste; el rango altitudinal varía de 2300 m.s.n.m. a 4461 m.s.n.m. que es la cima. La superficie del polígono del Parque es de 46,093 ha. con un área de influencia de 47,433 ha. El área de Parque correspondiente a Tlaxcala es de 33,161 ha., mientras que al estado de Puebla le corresponden 12,932 ha.

Imagen 1. Perfil esquemático del Parque Nacional Malinche



Fuente: Antecedentes del Parque Nacional Malinche, Informe interno CGE, 2005.

Las condiciones climáticas son determinadas por los distintos niveles altitudinales y corresponden al clima templado sub-húmedo, combinado con semifrío, con lluvias en verano de mayor intensidad de junio a septiembre. Hidrológicamente, las corrientes son intermitentes, mientras que los suelos existentes son litosol, andosol, regosol, fluvisol y luvisol.

La Malinche posee una superficie arbolada de 16,433 ha. con una densidad de 205 árboles/ha. (Inventario Forestal, 1994). En términos ecosistémicos, se trata de un área donde predominan los bosques de pino, pino-encino y oyamel; existe además, pastizal natural, chaparral y páramo de altura. Su ubicación geográfica, es en la provincia del Eje Neovolcánico y la subprovincia de los lagos y volcanes del Anáhuac.

La biodiversidad (López, 2007) registrada en el parque incluye: 6 tipos de vegetación, 4 asociaciones, 937 especies, 2 subespecies y 2 variedades; de otros grupos se reportan 127 especies de *myxomicetes*, 226 de hongos macroscópicos, 404 especies de plantas. Se registran, además, 7 especies de anfibios, 14 especies de reptiles, 111 especies de aves, 37 especies de mamíferos y 11 especies de ectoparásitos de mamíferos. De este registro, 22 especies son endémicas del eje neovolcánico transversal, 27 únicamente se han reportado en el volcán la Malinche y 25 de ellas se encuentran bajo estatus de protección (NOM-059-SEMARNAT-2001).

4.2 Caracterización social

El total de los municipios localizados en el área circundante a la Malinche son 29, los cuales están conformados por 236 comunidades. Se calcula que suman más de 300 mil habitantes tanto en el Parque Nacional como en el área de influencia. De manera específica, en Tlaxcala 12 municipios y 38 comunidades tienen territorio dentro de los límites del parque y aportan una población de 18,712 habitantes. En la porción correspondiente al estado de Puebla, 4 municipios y 32 comunidades están dentro y sustentan una población de 20,450 habitantes que impactan al ecosistema (Cuadro 1, Imagen 2).

Cuadro 1. Población dentro del Parque Nacional y su área de influencia

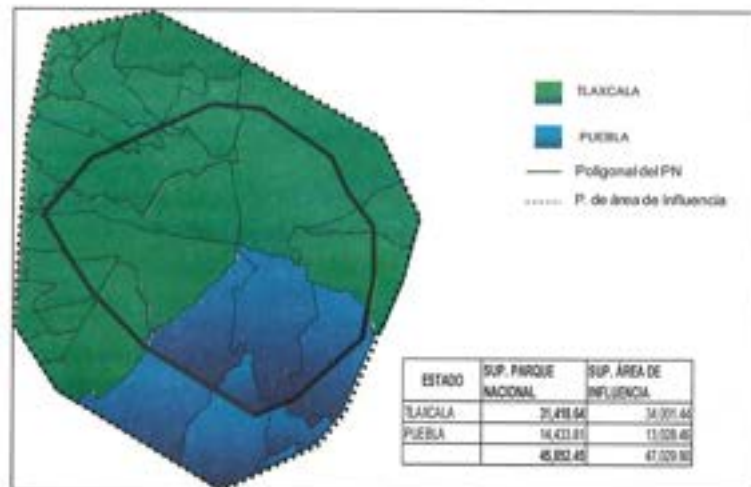
		PN	AI	TOTAL
Tlaxcala	Municipios	12	13	25
	Comunidades	38	129	167
	Habitantes	18,712	287,192	305,904
Puebla	Municipios	4	4	4
	Comunidades	32	37	69
	Habitantes	20,450	100,753	121,203

Fuente: Cálculos realizados por la Coordinación General de Ecología, 2004.

Los 12 municipios tlaxcaltecos que se encuentran dentro del parque Nacional son: Zitaltepec, Ixtenco, Huamantla, Teacalco, Chiautempan, Santa Cruz Tlaxcala, Contla, Tetlanohcan, San Luis Teolochocho, Acuamanala, Mazatecochco y San Pablo del Monte; en el área de influencia, además de los ya mencionados se anexa Papalotla.

Uno de los indicadores más importantes para la determinación de poblaciones indígenas es la lengua. Las características sociales del estado indican la existencia de 28 municipios con 99 comunidades, la mayoría rurales; entre estos municipios se encuentran los que conservan el mayor número de hablantes de alguna lengua indígena en Tlaxcala (INEGI, 1995). En las faldas de la Malinche en municipios como: Ixtenco, San Pablo del Monte, San Francisco Tetlanohcan, Contla de Juan Cuamatzi y algunas comunidades de Santa Ana Chiautempan, aún prevalece el uso del náhuatl y el ñañhu.

Imagen 2. Distribución de municipios dentro del Parque Nacional y su área de influencia de los estados Tlaxcala y Puebla



Fuente: Antecedentes del Parque Nacional Malinche, Informe CGE, 2005.

Nutini en 1976 (1990), caracterizó a la población hablante de lengua náhuatl de la porción central de México. En ese entonces se advirtió una tendencia acelerada al cambio cultural en el valle Puebla-Tlaxcala. Los cambios preponderantes en ese entonces fueron en relación a la tecnología y a la economía, no así en los procesos sociales y religiosos. Especialmente señaló, que los municipios alrededor de la Malinche habían tenido una gran uniformidad cultural. Menciona que, extrapolando a esta fecha, hace 120 años aproximadamente esta región era completamente indígena y que hace 90 años iniciaron su transición de indígenas a mestizos. A pesar

de la diferenciación entre las comunidades, aquéllas ya caracterizadas como mestizas, las que se encontraban en pleno proceso de transculturización y las que consideró "al extremo indígena", constituyeron un área etnográfica homogénea debido a "fuertes lazos ideológicos y un inmediato pasado indígena (Nutini, 1990:400).

Cabe resaltar que este mismo autor afirma que dicha condición se basó en factores históricos como a) uniformidad cultural prehispánica, b) aislamiento tradicional autoimpuesto, c) posición cultural durante la Colonia y d) regionalismo acérrimo de los tlaxcaltecas. En ese entonces, Nutini afirmó que el único indicador efectivo en esta zona, para diferenciar un centro de población de otro era la lengua, ya que el resto de rasgos culturales eran similares, aunque lo más sorprendente era la homogeneidad en cuanto a la cultura no material específicamente: la ideología y la estructura social.

Particularmente, resulta interesante y llama la atención que la población tlaxcalteca, indígena o en transición cultural, generó de manera voluntaria un aislamiento con y entre comunidades. Con base en esa afirmación me atrevo a señalar la existencia si no de regiones de refugio, sí de microrregiones de refugio, ya que de acuerdo a principios expuestos por Aguirre Beltrán (1991:74), la Malinche se constituyó como un ecosistema de relativa topografía accidentada, que contribuyó en la conservación de la estructura y organización social tradicional; la cercanía a sus recursos desarrolló vínculos con la naturaleza, lo que fortaleció la cosmogonía de las sociedades indígenas de Tlaxcala, confrontadas con la sociedad española, durante la Colonia.

A partir de la afirmación anterior, pudiera iniciarse la discusión de determinar la existencia de causas que generaron dicho aislamiento e incluso sobre las motivaciones para la movilización de la población a sitios menos accesibles en la inmediatez de la región.

Históricamente se sabe que los tlaxcaltecas, "indios con privilegios", pudieron conservar su tierra, tener acceso a animales de carga, e incluso se sabe que fueron eximidos de tributos. Gibson, en su obra *Tlaxcala en el siglo XV* (1991), refiere que la información de la época señala lo contrario: los tlaxcaltecas pagaron tributo de muchos tipos principalmente en dinero, especie y en trabajo tanto a la Iglesia como para el Gobierno local español, e incluso a los principales indios así como a particulares.

A pesar de las cédulas reales, fueron obligados a servir a Puebla, a destinar gente y tierras para producir maíz y trasladarlo a las ciudades de México o Puebla. Por otro lado, los ganaderos españoles, criollos o mestizos, a través de concesiones especiales, apropiaciones, expropiaciones, compra legal o no, ocuparon tierras fértiles de los indígenas para la cría de ganado, al cual dejaron libre para que pastara en la tierra de los indios, causándoles graves daños y conflictos inter-raciales, los que se acentuaron con el paso del tiempo ya que siempre se privilegió a las familias españolas (Gibson, 1991: 146-153; 164-180).

Sin referir la serie de acciones que se emprendieron en contra de la población nativa, es posible determinar que la mayoría de la población india no contaba con las garantías suficientes que les permitieran vivir en paz y armonía en las comunidades originales, de tal manera que existieron razones suficientes para que la población se movilizara de manera voluntaria a sitios menos accesibles; el autoaislamiento antes referido pudo ser la opción que garantizara la reproducción social de la población nativa.

El sitio apropiado para el autoaislamiento de la población fue sin duda la Malintzi cuyas condiciones geográfico-ambientales y sociales, a más de 500 años de la Conquista, permiten determinar y apoyar la afirmación de Toledo (2003: 8-14) quien señala que en las zonas de alta biodiversidad, por lo general, también confluyen grupos indígenas cuya interrelación con la naturaleza permite advertir el desarrollo de conocimientos relacionados con el manejo de los recursos naturales, lo que determina su coexistencia.

En relación a lo anterior, la importancia de la Malintzi para la población nativa se debe a su carácter de ecosistema sagrado. Motolinía (1985:184) lo refiere así, al asentar que existía una sierra poblada de pinos y encinos en donde se armaban los nublados que riegan a Tlaxcala y pueblos comarcanos lo que *"hacia llegar a mucha gente a este lugar para pedir agua"*.

La cosmogonía de las poblaciones nativas parece haber rebasado la línea del tiempo. En esta montaña prevalecen vestigios arqueológicos que determinan la existencia de altares ancestrales los cuales, han sido sustituidos por capillas católicas y altares de cruces cuyas celebraciones coinciden con el inicio de las lluvias¹².

A Decir de Duverger (1996:198):

es verdad que los indios sedentarios de la Nueva España aceptaron todos la cristianización...es justo agregar que desarrollaron un modo de resistencia muy particular, en el interior mismo de la nueva iglesia...su conversión jamás fue total...el cristianismo de los indios de México se asemeja más a una religión sincrética que a una estricta observancia de los dogmas romanos.¹³

¹² La fiesta que aglomera a un gran número de gente y comunidades es la del Señor del Monte y se celebra el 5 de mayo; otras ceremonias que destacan por llevarse a cabo en distintos parajes de la montaña son las de la Santa Cruz, y el 15 de mayo se aglomera gente de poblaciones vecinas en la de San Isidro Labrador, patrono de Buensuceso.

¹³ En relación a esto, Duverger en su obra *La conversión de los indios de la Nueva España*, menciona que uno de los casos de metamorfosis de dioses cristianos es el de Tlaxcala, específicamente en la Matlalcueye, y en Chiauhtempan el templo a la diosa Toci, madre de los dioses, fue convertido en la iglesia de Santa Ana. De la misma manera, afirma que México se cubrió de iglesias y cruces que señalan los lugares santos (1996:200,204), como observamos en el paisaje tlaxcalteca aún dentro de barrancas, manantiales, cerros, cuevas, cruces de caminos y entre los bosques existen capillas y altares que la población local celebra.

Con base en lo anterior, se plantea que las condiciones socio-ambientales que se advierten en esta área natural protegida hacen notar hoy en día, la divergencia entre las necesidades de la población y el marco jurídico que resulta limitativo en cuanto al manejo de los recursos naturales de este sitio¹⁴.

5. Política ambiental en México: protección de áreas naturales

La política ambiental en México, aunque marginalmente, encuentra sus antecedentes en instituciones y épocas distintas. Desde el gobierno de la Nueva España hasta la época actual, diversos organismos oficiales¹⁵ como el de salud, el de agricultura y recursos hidráulicos, incluso aquéllas cuya función es el impulso al desarrollo social, incluyeron acciones tendientes a enfrentar los problemas de tipo ambiental.

Fue en 1894 cuando se promulgó la Ley Sobre Vida Silvestre y lanzó, en los años cuarenta, un programa de conservación de suelo y agua en ecosistemas de interés. Se debe un especial reconocimiento al principal promotor de la conservación de los bosques en aquella época, el ilustre Miguel Ángel de Quevedo, quien realizó varias iniciativas forestales entre 1900 y 1946. Este personaje estableció el Sistema de Parques Nacionales de México, cuyo fundamento fue la reforestación, el desarrollo de productos forestales a pequeña escala y la protección estricta de los bosques cerca de las ciudades y a lo largo de las cuencas hidráulicas con la finalidad de asegurar el abasto de agua en las zonas urbanas. Los siguientes 20 años prevaleció una política ambiental de corto alcance: los recursos naturales se concibieron como fuente interminable de materias primas para el proceso de industrialización de México.

En los años setenta la idea sobre el desarrollo sostenible empezó a cobrar fuerza. Los conservacionistas de aquella época exigieron la sustitución de los programas de desarrollo y los patrones de uso de la tierra ambientalmente destructivos, por alternativas sanas. En 1971 se promulgó la primera Ley de Control de Contaminación y, posteriormente, la Ley Para el Cuidado del Ambiente; paradójicamente, en esta década, se impulsó el uso indiscriminado de agroquímicos (revolución verde) y se apostó al uso de tecnología con la finalidad de contrarrestar los efectos negativos al ambiente.

¹⁴ Entendiéndose como manejo forestal, el aprovechamiento de recursos del bosque, no solo lo maderable si no también lo no maderable como heno, musgo, plantas ornamentales entre otros.

¹⁵ Miguel Ángel Gil Corrales (1998), asesor del Instituto Nacional de Ecología, señala que el desarrollo institucional en cuanto al medio ambiente se inicia desde 1646 con el Tribunal del Protomedicato que tenía injerencia sobre el medio ambiente.

Años más tarde, en 1982, se emitió la Ley Federal de Protección al Ambiente y en 1988, la Ley General del Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente (LEGEE-PA) con importantes reformas en 1996.

A nivel institucional, diversas instancias gubernamentales¹⁶ tuvieron como atribución el manejo de programas sobre medio ambiente y recursos naturales entre éstas: la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH) creada en 1977, la Comisión Nacional del Agua creada en 1989, el Instituto Nacional de Ecología y la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA) creadas en 1992.

En 1994 se creó la Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca¹⁷ (SEMARNAP), más de una década posterior a sus fundamentos legales. El 30 de noviembre del año 2000, se cambió la Ley de la Administración Pública Federal lo que dio origen a la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT). En ese mismo año se creó la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) como órgano desconcentrado de la SEMARNAT, instancia a cargo de la administración de todos los espacios con estatus de protección federal, a excepción de aquéllos transferidos a los gobiernos estatales.

La atención del gobierno mexicano en el impulso a la política ambiental en el país, de acuerdo a las medidas tomadas con la creación de instituciones, tiene como marco el debate internacional sobre desarrollo sostenible como modelo alternativo al modelo neoliberal (iniciado en 1987). La sustentabilidad, de acuerdo a la Comisión Brundtland plantea como requisito que el desarrollo económico sea de manera racional con respecto a la naturaleza (World Commission on Environment and Development, 1987); años más tarde durante la Cumbre de Río en 1992 se planteó la necesidad de que todos los países integraran una Agenda Local Ambiental que encaminara a la sociedad hacia el desarrollo sostenible bajo tres vertientes específicas: social, económica y ecológica.

Esta propuesta se conjugó con la crisis económica de principios de los años ochenta caracterizada por el alto endeudamiento de los países en desarrollo. El gobierno mexicano, requirió iniciar cambios institucionales y estructurales tendientes a cumplir las exigencias internacionales (liberalización del comercio, descentralización y desconcentración de funciones) con la finalidad de transitar hacia la modernización del Estado, hacia la eficiencia.

¹⁶ Subsecretaría de Recursos Naturales.- Sus funciones anteriormente estaban en la SARH, SEDESOL; Subsecretaría de Pesca.- Sus funciones estaban en la SEPESCA; Instituto Nacional de Ecología, el cual dependía de la SEDESOL; Instituto Nacional de la Pesca, el cual dependía de la SEPESCA; Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, el cual dependía de CNA; La Comisión Nacional del Agua (CNA), Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA); Comisión para el Conocimiento de la Biodiversidad (CONABIO) se consideraron como órganos independientes.

¹⁷ Ley orgánica de la Administración Pública Federal, publicada en el Diario Oficial de la federación el 29 de diciembre de 1976 (modificación por decreto publicado el 28 de diciembre de 1994).

El contexto internacional llevó a los gobiernos de distintos países a realizar prácticas democráticas relacionadas con el ejercicio político de toma de decisiones para el desarrollo local. En el panorama nacional persisten movimientos de tipo social tendientes a exigir una mayor autonomía en los estados, municipios e incluso comunidades, lo que ha coadyuvado a acelerar los procesos de desconcentración y descentralización de funciones en México.

Es importante referir y tener como ejemplo de los procesos de descentralización la modificación del artículo 115 Constitucional a través del cual, se otorgaron mayores atribuciones a los municipios.

6. Política ambiental en Tlaxcala

Como se ha señalado en apartados anteriores, la política ambiental de México (LE-GEEPA, 1996) tiende a la desconcentración y descentralización de funciones. Estos procesos establecen de manera clara las competencias de la federación, estado y municipios.

El ejercicio de la política ambiental contemporánea como proceso local en la entidad se inicia, de manera oficial, el 22 de febrero de 1994, con la expedición de la Ley de Ecología y de Protección al Ambiente del Estado de Tlaxcala (LEPAET) y el 2 de marzo del mismo año, con la creación de la Coordinación General de Ecología (CGE) del Estado.

Dicha institución es considerada "cabeza de sector" del área ambiental en Tlaxcala. De acuerdo a la distribución legal de competencias ambientales de los cuatro¹⁸ niveles de gobierno que confluyen, la federación mantiene la responsabilidad en torno al manejo de residuos sólidos y no sólidos con carácter de peligrosos así como la intervención, mediante la CONANP, en el manejo de la mayoría de las áreas naturales protegidas (principalmente las reservas especiales y de la biosfera). Los elementos naturales considerados como patrimonio de México o de seguridad nacional (como agua, residuos tóxicos o peligrosos e incluso recursos naturales y áreas de importancia biológica o energética) mantienen la tendencia de continuar bajo la tutela federal.

Los estados y municipios, a nivel nacional, tienen como función y obligación el manejo de los residuos sólidos y los rellenos sanitarios, las plantas de tratamiento de agua, el control de las emisiones contaminantes a la atmósfera, los estudios de manifiesto de impacto ambiental en municipios y el manejo de áreas naturales protegidas de estatus estatal o federal, siempre y cuando medie convenio entre estado-federación.

¹⁸ Menciono la existencia de cuatro niveles de gobierno debido a que las presidencias de comunidad actualmente ya cuentan con recursos asignados para su operación.

En el aspecto forestal, las competencias cambian. De manera específica en la entidad tlaxcalteca, el derribo de árboles en las zonas agrícolas y el manejo del Parque Nacional Malinche son áreas de competencia estatal. La creación de la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR) en el 2005, permitió implementar una política pública forestal nacional a través de la cual se establecieron esquemas de manejo de las áreas forestales; sin embargo, la SEMARNAT se encarga de regular el cambio de uso del suelo en zonas forestales; y de permitir el derribo de árboles en zonas federales como riberas de ríos, bosques, cerriles y cuencas hidrológicas.

7. Transferencia de la administración del Parque Nacional Malinche

Como ya se mencionó, el Parque Nacional Malinche se constituyó como tal en 1938. A lo largo de la historia, su administración ha estado a cargo de diversas instituciones federales: en el Departamento Forestal de Caza y Pesca, en el Departamento Forestal de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, así como en la Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca. A lo largo de este periodo se han realizado diversos trabajos tendientes a la conservación de suelo y agua así como a la reforestación.

Con aprobación del Instituto Nacional de Ecología, administradora a nivel nacional de las áreas naturales protegidas, desde 1995 la administración del Parque estuvo a cargo del Gobierno de Tlaxcala. En ese año las autoridades del estado presentaron una primera propuesta de Programa de Manejo.

De manera oficial, en febrero de 1996, se publicó en el diario oficial de la federación el "Acuerdo de Coordinación mediante el cual se transfiere la administración del Parque Nacional Malinche a los gobiernos de Tlaxcala y Puebla".

La esencia de dicho acuerdo consistió en facultar al Gobierno de Tlaxcala y Puebla para realizar acciones de "planeación, promoción, ejecución, control, supervisión y evaluación que permitan lograr la restauración, conservación, protección y aprovechamiento de los recursos naturales"; así como "la coordinación de las actividades de investigación científica, monitoreo ambiental, capacitación rural, educación y asesoría técnica".

El Instituto Nacional de Ecología, en ese entonces área coordinadora dentro de la Secretaría de Medio Ambiente, con capacidad operativa directa en más del 80% de la superficie bajo estatus de protección, no pudo publicar la primera propuesta de programa, ya que fue, y sigue siendo, requisito indispensable que el Programa incluya las porciones territoriales de las dos entidades administradoras del Parque, el programa propuesto fue presentado, exclusivamente para la porción tlaxcalteca.

Por el motivo anterior, se continuó trabajando como lo marcaba el reglamento y en agosto del 2002 se realizó una primera versión conjunta entre las dos entidades federativas y se presentó a la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas.

Esa primera versión se revisó y no fue aprobada debido a que las autoridades federales encontraron contraposiciones legales relacionadas con la categoría del

Parque que no permitían ningún uso de los recursos naturales. La oposición a continuar con la regulación de los recursos se debe a que "sería muy riesgoso vulnerar así la categoría del Parque Nacional" y que sería "un tremendo antecedente"¹⁹.

8. Sistema de trabajo del área bajo administración

El acuerdo suscrito entre la entidades y el gobierno federal contiene en la cláusula Cuarta el compromiso de constituir un Comité Técnico Estatal, el cual estaría presidido por el Gobernador de la entidad²⁰.

La insistencia por parte de los gobiernos estatales, especialmente el de Tlaxcala, de seguir bajo el esquema de un manejo regulatorio para el acceso y uso de los recursos forestales se basa en la alta demanda que los pobladores de los municipios de la Malinche ejercen sobre el área.

El sistema establecido por la Coordinación General de Ecología fue la presencia constante, dentro del Parque, de guardas forestales o "alfas", quienes tenían la obligación de atender a los turistas y a los denominados "usuarios"²¹, además de realizar inspecciones para hacer el marcaje de recursos a extraer, así como la vigilancia para evitar la extracción ilegal de productos maderables y no maderables.

Se les dotó de una credencial que los identificaba como usuarios de los recursos, a renovar cada año y, en las labores de vigilancia se tuvo el aval de la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA) con base en el convenio realizado en el 2001²².

Dicho esquema hizo que la población reconociera la presencia institucional del gobierno del estado; por ese motivo, la gente continúa acudiendo a la CGE con la finalidad de obtener el permiso correspondiente para la extracción de recursos. Debido a la presión social que la autoridad estatal sufre, ha buscado distintas alternativas para desahogar dichas peticiones por parte de personas que complementan sus ingresos con la extracción y comercialización de distintos productos del bosque.

¹⁹ Entrevista interinstitucional con el Dr. Ernesto Enkerlin, Presidente de la CONANP realizada el 22 de Noviembre del 2002.

²⁰ Dicho Comité estuvo integrado por un presidente, un secretario técnico y se invitará de manera permanente a los delegados federales de la entonces SEMARNAP, Procuraduría Federal de Protección al Ambiente, Gerente Estatal de la Comisión Nacional del Agua y a los Presidentes Municipales de la jurisdicción donde se encuentra asentado el Parque.

²¹ Que podían ser "hongueros", "polineros", "leñeros", "carboneros" quienes juntan "paxtle", acícula verde de pino, heno, tierra de monte y arena, principalmente.

²² Acuerdo de Coordinación para la transferencia de la administración del Parque Nacional Malinche a los gobiernos de los Estados de Puebla y Tlaxcala. Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Tlaxcala, 28 de febrero de 1996.

La propuesta estatal a la rotunda negativa por parte de la federación fue el planteamiento o reinterpretación de la ley, mediante un escrito en el que se solicitó en el 2003: "mantener la categoría de Parque Nacional y permitir el uso de los recursos naturales de bajo impacto mediante la modificación de la declaratoria correspondiente"²³. La respuesta por parte de la CONANP fue contundente: "no era afortunada" y "contradecía el artículo 50 de la LEGEEPA"; ante eso, y a instancias de la CONANP, en el 2004, la CGE inició el proceso de cambio de categoría de "Parque Nacional" a "Área de protección de flora y fauna".

La experiencia al respecto se advierte si no larga, sí desgastante para la instancia del gobierno estatal de Tlaxcala: se integró la propuesta del estudio previo justificativo, se llevaron a cabo 13 reuniones de cabildo para dar a conocer la propuesta, sin lograr ni una sola aprobación mediante acta. Finalmente, se tergiversó la información por parte de los pobladores quienes politizaron el proceso y pusieron en contra a la mayor parte de la población, la idea sembrada se basó en señalar que el verdadero interés por parte del gobierno del estado era expropiar terrenos para vender el área a extranjeros. En el segundo semestre del 2005 se decidió cancelar el proceso de recategorización debido a los pobres resultados obtenidos.

En el mismo 2005, el gobernador de la entidad realizó una petición al entonces Secretario de Medio Ambiente, Alberto Cárdenas, sobre la dotación de planta para reforestación, así como para el financiamiento de algunos instrumentos de planeación del Parque, entre los que destacó la necesidad de contar con el programa de manejo. Al año siguiente se obtuvo respuesta de la federación, al destinar recursos para la realización del Programa, el cual desde finales de ese mismo año, se entregó a revisión por parte de la CONANP; sin embargo, el problema siguió siendo recurrente: no incluía la porción territorial de Puebla.

Con base en reuniones sostenidas con la hoy Secretaría de Medio Ambiente del Estado de Puebla²⁴, se llegó al acuerdo de incluir lo correspondiente al territorio poblano para continuar con la elaboración de la zonificación total del área y a la integración de la cartografía. La culminación de los aspectos técnicos se ha aplazado, a la fecha aún no se encuentra concluida la propuesta de zonificación y por consiguiente la cartografía, debido a motivos diversos, desde la falta de comunicación interinstitucional con el personal asignado a dicha tarea, hasta la inconsistencia de aspectos técnicos, legales y político-territoriales.

²³ La propuesta se basó en fundamentar el uso de los recursos naturales con base en el reglamento en materia de áreas naturales protegidas de la LEGEEPA, específicamente en los artículos 2, 52, 55 y 62. A través de los que se trató de fundamentar el establecimiento de subzonas de uso tradicional, y de aprovechamiento sustentable en las que se privilegiaría la conservación de los recursos, la riqueza cultural y la satisfacción de las necesidades básicas de los pobladores.

²⁴ Antes Secretaría de Desarrollo Urbano, Ecología y Obras Públicas de Puebla (SEDURBECOP).

8.1 Operación de programas para la conservación y restauración dentro del Parque

Como se ha establecido, el acuerdo de transferencia de la administración del Parque, facultó al Gobierno para la realización de acciones de control y vigilancia en el uso de los recursos naturales, monitoreo ambiental, capacitación rural, educación y asesoría técnica, así como acciones muy específicas relacionadas con la restauración de los ecosistemas. Tales facultades fueron asignadas, aclarándose que sin perjuicio sobre aquéllas que, en materia de inspección y vigilancia, contienen el Título Sexto de la Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente, que otorga a la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA).

Paralela a la firma del acuerdo de transferencia del Parque Nacional, se propuso y emitió el "Reglamento para el manejo y administración del Parque Nacional Malinche" (*Periódico Oficial Gobierno del Estado de Tlaxcala*, 1997) en la entidad tlaxcalteca.

Los componentes principales de este reglamento son: a) Control y la supervisión, b) Programa uso racional de los recursos naturales del Parque específicamente, i) obligaciones de los usuarios, ii) Aprovechamiento o uso racional de los recursos forestales, iii) Aprovechamiento de grava, piedra, arena y tierra de monte, iv) Restricciones en el uso de los recursos naturales del Parque, v) protección de la fauna silvestre; f) investigación, educación ambiental, turismo y recreación. Es importante recalcar que el programa de uso racional de los recursos naturales se reservó única y exclusivamente a pobladores de las comunidades existentes dentro del Parque.

En relación al control y supervisión, se suscribió acuerdo de coordinación entre el gobierno del estado y la PROFEPA en el 2001. La esencia de este acuerdo, de cierta manera desventajoso para el gobierno de la entidad, fue que la autoridad estatal proporcionara recursos económicos, materiales y humanos para llevar a cabo acciones de inspección y vigilancia bajo la supervisión, capacitación y acreditación de la instancia federal.

Este personal tuvo como función la realización de acciones de recepción y registro de visitantes, vigilancia para evitar ilícitos, recepción de solicitudes de aprovechamiento, supervisar técnicamente las extracciones autorizadas, inspeccionar y notificar irregularidades; auxilio al turismo, asesorías relacionadas con actividades agrícolas, en actividades de conservación y restauración como reforestación, conservación de suelo y agua, así como prevención y control de incendios.

Los usuarios de recursos tuvieron como beneficio derivado de su solicitud y estudio socioeconómico: 1) estar registrados en los padrones de usuarios, así como de la categoría adscrita, 2) obtener credencial de usuario y 3) obtención de autorización para la extracción de una cantidad fija supeditada al tipo de recurso solicitado el cual se registró tanto en la credencial y padrón.

La mecánica de trabajo en este aspecto sufrió pocas modificaciones hasta el inicio de operaciones de la CONANP, en el 2000, y la emisión del reglamento en materia de áreas naturales protegidas en ese mismo año. A partir de entonces las presiones sociales, la exigencia por parte de la federación para acatar lo dispuesto en la ley, en cuanto al estatus del ecosistema, han provocado que los actores involucrados retomen sus responsabilidades y reconfiguren sus acciones.

Derivado del cambio normativo, la PROFEPA se alejó de los compromisos relacionados con el acuerdo suscrito: se suspendió la capacitación y acreditación del personal adscrito a la Malinche, la CONANP fortaleció el seguimiento a la validación del programa de manejo, inició en el 2005 la ejecución del Programa de Desarrollo Rural Sustentable (PRODERS) con la finalidad de brindar alternativas de trabajo en materia ambiental y financiamiento para la capacitación y desarrollo de proyectos productivos y la Coordinación General de Ecología intentó el cambio de categoría del parque.

La tendencia nacional y global de conservar, mantener e incrementar los servicios ambientales impulsó al Gobierno de la entidad a cubrir aspectos importantes como conformar tres brigadas contra incendios y solicitar a la federación en el 2005 la donación de 1.5 millones de árboles de especies propias del Parque. Se recibieron 795, 191 plantas de especies no propias, plantándose en distintos parajes menos de 500 mil plantas (CGE, 2005), los resultados fueron poco alentadores debido a la falta de recursos para darle mantenimiento y protección a los sitios reforestados.

A la par de la realización de acciones de conservación en la que participaban los usuarios de recursos (*Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Tlaxcala*, 1997: 7); en el 2006, sin acordar interinstitucionalmente la suspensión total de acciones de aprovechamiento, la Procuraduría General de la República incurrió al área, lo que desembocó en la detención de personas con registro en el padrón de usuarios y con supervisión por parte de la Coordinación General de Ecología para la realización de aprovechamientos tradicionales.

El resultado fue la suspensión total de permisos por parte de la CGE que tuvo como consecuencia la movilización constante de varios gremios, principalmente los denominados "carboneros" quienes sin descanso y sí con mucha paciencia se apostaron en distintos días, a las entradas de las dependencias estatal y federal para pedir audiencia con las autoridades. Exacerbados los ánimos al no tener respuesta a la petición de continuar con su trabajo, irrumpieron violentamente tanto en la SEMARNAT como en la CGE, haciendo destrozos y golpeando al personal. Tiempo más tarde, ya politizada la problemática, se generaron divisiones y pugnas al interior de algunos municipios lo que enfrentó a "taladores" contra "conservacionistas" en el municipio de Tetlanohcan, uno de esos enfrentamientos, en febrero del 2008, provocó el deceso del supuesto líder de los tala montes.

Ante esta muestra de ingobernabilidad en el área natural protegida, la Secretaría de Gobierno en conjunto con las dependencias federales y estatales del sector

ambiental proporcionaron a los inconformes apoyos en especie y trabajo temporal para hacer frente a sus necesidades económicas. Bajo estas circunstancias se planteó como una posibilidad, la canalización de recursos extraordinarios para la realización de actividades de conservación.

El 22 de abril del 2008 se firmó el convenio específico mediante el cual la Federación a través de la Comisión Nacional Forestal y el Gobierno del Estado a través de la Coordinación General de Ecología, conformaron una bolsa de 15 millones de pesos destinados a distintos rubros de apoyo;²⁵ entre éstos, la integración de instrumentos de planeación forestal, proyectos productivos, educación ambiental, producción de planta, turismo de naturaleza y obras de conservación de agua y suelo. Todos estos rubros se encuentran dentro del margen legal del Reglamento de áreas naturales protegidas de la LEGEEPA y del acuerdo de transferencia.

Simultáneo a todo el conflicto, la CONANP propuso revisar para actualizar el Acuerdo de transferencia, mientras que la Legislatura local creó la Comisión Especial de la Malintzi con la finalidad de coadyuvar al desarrollo local y la conservación de los recursos forestales²⁶.

Derivadas de la convocatoria de esta comisión especial a distintas dependencias relacionadas con el medio ambiente, se realizaron reuniones en las que se han expuesto la problemática, las acciones realizadas y las planeadas.

Consideraciones finales

Después de 12 años de administración estatal, resulta complicado evaluar resultados en materia de conservación del área. Tan sólo, en términos forestales, en ese momento y aún en estos, no se cuenta con números precisos sobre el área arbolada existente, tampoco se ha desarrollado un índice de deforestación, que permita valorar cuantitativamente el mantenimiento, incremento o disminución de la masa forestal del Parque Nacional, ni tampoco se han hecho análisis geográficos históricos sobre la superficie forestal. Se recurre con frecuencia a la comparación cualitativa, y quizá muchas de las veces poco objetiva ya que está permeada de contradicciones histórico-regionales, entre la superficie forestal de Tlaxcala con la de Puebla.

En términos de educación ambiental, turismo de naturaleza e impulso de proyectos alternativos, las acciones son mínimas y aisladas. Es hasta esta última propuesta de inversión, Programa Especial Malinche emisión 2008, que tales rubros de apoyo se han contemplado. Se está fortaleciendo con equipamiento y capacitación un proyecto de turismo y se han formado 8 promotores ambientales, los

²⁵ Acuerdo específico en materia forestal 2008 entre los gobiernos federal y estatal.

²⁶ Punto de Acuerdo emitido por la LIX legislatura del H. Congreso del Estado de Tlaxcala, abril, 2008.

cuales tendrán como población-objetivo la de las comunidades circundantes al Parque.

Los trabajos de reforestación son un proceso de largo plazo y de condiciones multifactoriales para garantizar el éxito de la actividad; entre éstas: manejar especies propias del ecosistemas, con talla suficiente que las hagan más resistentes y adaptables; plantación de árboles en la temporada adecuada; realizar mantenimiento a base de fertilización, cajeteo y riego en la época de estío; realizar acciones de protección de las plantaciones para evitar pastoreo; controlar y prevenir incendios; controlar la extracción ilegal de recursos a partir de la difusión y educación ambiental.

En cuanto a obras de conservación de agua y suelo, destacan todas aquéllas implementadas por el Gobierno Federal a través de la CONANP vía programas de conservación y desarrollo sustentable; se estima que se han invertido más de 5 millones de pesos en 4 años de aplicarse el programa, lo anterior representa beneficio directo a más de 400 personas por trabajos relacionados con la construcción y mantenimiento de zanjas-bordo y brechas cortafuego.

Sin duda, la problemática socio-ambiental se sustenta en los siguientes aspectos fundamentales:

a) La tenencia de la tierra que incluye propiedad privada, ejidal y de uso común, así como su atomización, que en gran porcentaje los propietarios no pueden probarla legalmente, limita en grandes áreas la aplicación de recursos gubernamentales.

b) La contradicción existente entre quienes, aún por usos y costumbres, son propietarios de los recursos naturales y el marco jurídico que prohíbe el usufructo de esos bienes.

c) La falta del programa de manejo que, de tomar las particularidades del entorno, permitiría subsanar las inconsistencias entre las necesidades locales y las omisiones legales.

d) Programas de apoyo que a pesar de tener los componentes de conservación, restauración e impulso de proyectos productivos, no integran las particularidades locales, lo que dificulta su instrumentación.

La dinámica social, la organización comunitaria, así como los conocimientos tradicionales en el uso y manejo de los recursos naturales permiten advertir la existencia de esquemas de manejo a tomarse en cuenta en los marcos normativos y de planeación.

Por otro lado, es importante referir que el concepto de "Parque Nacional" establecido en la ley, es obsoleto, ya que fue acuñado bajo la perspectiva de grandes espacios naturales sin población, o muy poca, e inalterados que "exigían" ser conservados, no son aplicables a las zonas de alta biodiversidad con grandes poblaciones nativas asentadas en su entorno desde hace varios siglos como el caso de México.

Los trabajos pendientes son varios; entre estos, sería fundamental impulsar la modificación del concepto de Parque Nacional dentro del marco jurídico de las áreas bajo protección, la culminación del programa de manejo donde resulta primordial integrar la perspectiva de manejo tradicional de los recursos naturales, los preceptos sobre usos y costumbres en cuanto a las formas de tenencia de la tierra, zonificación tradicional por usos, así como las formas y técnicas de aprovechamiento de los bienes naturales y la normativa interna de las comunidades.

Las formas de apropiación del territorio, el manejo de los recursos de uso común, la cosmogonía de las poblaciones locales inmersas en ecosistemas importantes, son elementos que muchas veces son olvidados en las estrategias para el desarrollo, el esquema de manejo del Parque Nacional Malinche podría ser innovador si integrara la perspectiva cultural, y con ello, la política de manejo asumida por el Gobierno del Estado de Tlaxcala podría continuar como modelo a seguir.

Bibliografía

- "Acuerdo de Coordinación para la transferencia de la administración del Parque Nacional Malinche a los gobiernos de los Estados de Puebla y Tlaxcala", en *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Tlaxcala*, 28 de febrero de 1996.
- Aguirre Beltran (1991). *Obra antropológica IX. Regiones de refugio. México El desarrollo de la Comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- "Decreto que declara Parque Nacional la montaña Malinche o Matlalcuéyatl", en *Diario Oficial del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos*, 6 de octubre de 1938, tomo CX, núm. 30.
- Duverger, C. (1996). *La conversión de los indios de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, pp.198-204.
- Inventario Forestal de 1994.
- Gibson, CH. (1991). *Tlaxcala en el siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica-Gobierno del Estado de Tlaxcala, Primera edición en español, pp. 146-180.
- Gil, Miguel Angel (1998), *Foro sobre desarrollo sustentable*, 24 de marzo, en memoria.
- INEGI (1995). *Anuario estadístico de Tlaxcala*.
- "Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LEGEEPA)", en *Diario Oficial de la Federación*, 28 de enero de 1988.
- "Ley orgánica de la Administración Pública Federal", en *Diario oficial de la federación*, el 29 de diciembre de 1976 (modificación por decreto publicado el 28 de diciembre de 1994).
- López Domínguez, J.C. (2007). *Biodiversidad del Parque Nacional Malinche (reseña)*, México, <http://biodiversidad-malinche.blogspot.com/2007/01/resea.html>

- Mimin, Dwi Hasrtono (2005). *Wana Mandhira-Institute for Advocacy and Environment Conservation*, Boletín núm. 99 del WRM, noviembre, www.wrm.org.uy/boletin/99/indonesia.html
- Motolinía, Fray Toribio de (1985). *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, Sexta Edición.
- Nutini H., Issac B. (1990). *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Primera reimpresión, pp. 400-401.
- PEFET, Programa Estratégico Forestal para el Estado de Tlaxcala 2025. Gobierno del Estado de Tlaxcala, CONAFOR, SEAMARNAT, Coordinación General de Ecología.
- "Reglamento de la Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente en Materia de Áreas Naturales Protegidas", en *Diario Oficial de la Federación*, 30 de noviembre del 2000.
- "Reglamento para el manejo y administración del Parque Nacional Malinche", en *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Tlaxcala*, Número extraordinario del 11 de agosto de 1997.
- Resultados de la reforestación en el Parque Nacional Malinche* (2005). Informe administrativo, CGE.
- Toledo, V.M., et al. *Atlas etnoecológico de México y Centroamérica*, México, Etnoecológica, vol. 6, núm. 8, pp. 7-41.
- Toledo V.M. (2003), "Los pueblos indígenas actores estratégicos para el corredor Biológico Mesamericano", en *Biodiversitas*, año 7, num. 47, pp. 8-14.
- Villers, R.L. (2006). *Guía Botánica del Parque Nacional Malinche Tlaxcala-Puebla*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp.11-15.
- World Comission on Environment and Development (1987). *Our Commun Future*. England, Oxford University Press.

Web

www.conapo.gob.mx
www.sagarpa.gob.mx

Apropiación, deterioro y conservación de los bosques de la Malinche: una visión retrospectiva

*Adelina Espejel Rodríguez¹
Noé Santacruz García²
Isabel Castillo Ramos³*

Introducción

Desde su aparición en el planeta, la especie humana ha provocado una intensa transformación de la naturaleza en la búsqueda de sustento y seguridad. Estos cambios en parte se han dado en función de las características culturales, particularmente por las formas de apropiación y uso de los recursos naturales disponibles.

La apropiación de la naturaleza es un acto de asimilación de elementos naturales al organismo social, y está determinada por las características propias del ecosistema y por las condiciones histórico-sociales de los diferentes grupos humanos que se apropian de los recursos naturales (Toledo, 1995).

Sin embargo, con el paso del tiempo, los efectos de la actividad humana en los procesos de apropiación y uso del recurso bosque, han provocado alteraciones, en muchos casos, imposibles de revertir. Ante esto el presente trabajo de investi-

¹ Profesor investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre el Desarrollo Regional de la Universidad Autónoma de Tlaxcala.

² Profesor investigador de la Línea Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable de El Colegio de Tlaxcala, A.C.

³ Profesor investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre el Desarrollo Regional de la Universidad Autónoma de Tlaxcala.

gación⁴ tiene como objetivos: a) Dar una visión retrospectiva del deterioro y conservación de la región de la Malinche. b) Hacer una descripción de los productos del recurso bosque que se apropian y usan los habitantes que viven aledaños a la zona de estudio.

La investigación en la que se sustenta el trabajo, se realizó en 9 localidades aledañas a los bosques de la región de la Malinche: Guadalupe Altamira (GA), Los Pilares (PIL), Francisco Javier Mina (FJM), Acxotla del Monte (AM), San Rafael Tepatlaxco (SRT), San Isidro Buensuceso (SIB), San José Teacalco (SJT), Ixtenco (IXT) y San Francisco Tetlanohcan (SFT).

Las localidades seleccionadas se encuentran ubicadas alrededor de la Malinche, desde los 2240 hasta los 2700 m.s.n.m. La mayor parte de ellas están involucradas en actividades del sector primario, basadas en la producción agrícola y ganadera donde destacan el cultivo de maíz, haba y frijol. Las actividades en su mayor parte están orientadas al autoconsumo.

La metodología general que se utilizó, se divide en trabajo de campo y de gabinete. En el trabajo de campo se realizaron recorridos en las localidades seleccionadas para realizar entrevistas con informantes claves que permitieran actualizar la información captada en 1998, para tratar de establecer posibles comparaciones y tendencias en el proceso de apropiación de los recursos y deterioro del bosque. Como parte del trabajo de gabinete, se realizó una revisión hemerográfica y bibliográfica para analizar el proceso de conservación y deterioro del área de estudio.

El trabajo consta de una introducción, cinco apartados y una sección de conclusiones. En el primer apartado se incluyen los aspectos teóricos y conceptuales de la apropiación de los recursos naturales. En la segunda parte se revisan diferentes aspectos ecológicos de la Malinche que permiten, en el tercer apartado, conceptualizarla como una región natural. En la cuarta sección se da una visión retrospectiva de los procesos de deterioro y conservación que se han dado en la zona de estudio. Por último, en el apartado número cinco se analizan los productos que se apropian y usan, del recurso bosque, los habitantes aledaños de la Malinche.

1. Sobre la apropiación de los recursos naturales

La idea de apropiación lleva en sí misma un sentido economista ya que, de acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia Española* (2001), apropiarse tiene que ver con el que una persona tome para sí alguna cosa, haciéndose dueña de ella. Sin embargo, cuando se emplea este concepto para analizar la relación de las poblaciones humanas con el entorno que las rodea, salta a la vista que el uso

⁴ En el presente documento se retoma la información del trabajo de Espejel Rodríguez, A. (1998). "La importancia y el deterioro del recurso bosque en la Región de la Malinche, estado de Tlaxcala" y se hace una actualización de datos sobre la apropiación y uso de los recursos del bosque de la región mencionada.

y aprovechamiento de los recursos que ofrece la naturaleza, va más allá de una mera idea de posesión, ya que esta relación tiene que ver, entre otros aspectos, con la generación de procesos productivos, culturales, sociales y políticos, de modo tal que, de acuerdo con Toledo (1995), la apropiación de la naturaleza es un acto de internalización o asimilación de elementos naturales al organismo social. Esta acción determinada por las características de cada uno de los diferentes ecosistemas susceptibles de establecer tal internalización es, al mismo tiempo, un proceso determinado por las condicionantes histórico-sociales de los diferentes grupos humanos que asimilan o apropian fracciones de los ecosistemas.

Por lo tanto, el concepto de apropiación más que una idea de dependencia y de dominación exógena, en este caso de la naturaleza, apunta hacia un proceso creativo a través del cual se convierten en "propios" o "apropiados" diferentes elementos ajenos. La apropiación, implica entonces la adaptación, transformación o recepción activa con base en un código distinto y propio (Subercaseaux, 1989).

En este sentido, Weber y Revéret (1993, citados por Neira, 2003) consideran la existencia de diferentes niveles de apropiación de la naturaleza, relacionados con la forma en que los grupos humanos proyectan sus propias reglas de organización y sus inherentes categorías mentales sobre la naturaleza que los rodea. De esta manera, el primer nivel del modo de apropiación del ecosistema está constituido por las representaciones de la naturaleza, las cuales indican lo que es consumible o no, lo que es bello o feo, útil o no, limpio o sucio, lo que se hace o no se hace. El segundo nivel de apropiación corresponde a los posibles usos de los elementos del ecosistema. Las modalidades de acceso a los recursos y el control de éstos constituyen respectivamente el tercero y cuarto nivel del modo de apropiación. Finalmente, el quinto nivel del modo de apropiación de la naturaleza está definido por la manera de repartir o compartir los recursos dentro de cada grupo. Bajo estas ideas, en el presente trabajo, se tocarán principalmente aspectos relacionados con el primer y segundo niveles de apropiación de la naturaleza.

Un aspecto importante que conviene destacar es que, la implantación de áreas naturales protegidas sobre territorios considerados propiedad de uno o más grupos sociales, como es el caso del Parque Nacional la Malinche, y por consiguiente la imposición de normas y restricciones que permitan el cumplimiento de los decretos, ha dado lugar a situaciones contradictorias y conflictivas que complican la posibilidad de manejo sustentable de los recursos y debilitan, en muchos casos, las instituciones locales que los manejan (Tejeda, 2004). Así, los procesos de apropiación de los recursos naturales al interior de las áreas naturales protegidas, dan lugar a situaciones de conflicto ya que, por una parte, las entidades gubernamentales encargadas del establecimiento y operación de esos espacios los consideran como sitios en donde debe imperar la aplicación de las normas expresadas en los diferentes instrumentos legales aplicables, mientras que, por otro lado, los habitantes al interior de las áreas de reserva o en su área de influencia siempre han percibido a los recursos disponibles como "recursos en común", a los que ellos, como

habitantes locales o aledaños, pueden tener libre acceso. De tal modo que toda forma de regulación que pretenda limitar las formas tradicionales de apropiación puede, y de hecho es percibida como una acción de despojo (Robles, 2005).

A partir de las ideas previas se puede establecer la pertinencia de estudios que permitan identificar, recuperar y enriquecer el acervo de conocimientos que a lo largo del tiempo han desarrollado diferentes grupos humanos sobre sus recursos naturales para analizar el vínculo entre la biodiversidad, la apropiación de la naturaleza y las características propias de cada comunidad (Cortés y Ortíz, 1998).

2. Aspectos ecológicos: Ubicación geográfica y tipos de vegetación

2.1 Ubicación geográfica de la Malinche

El volcán la Malinche se ubica en la zona centro-oriente de México y forma parte de la Cordillera Volcánica Transmexicana. La estructura volcánica abarca poco más de 25 km. de diámetro y se eleva aproximadamente de los 2 300 a los 4 461 m.s.n.m. (Wong y Villers-Ruiz, 2007). Se localiza entre los 19° 06' 30" - 19° 20' 19" latitud norte y los 97° 55' 32" - 98° 09' 55" de longitud oeste. Tiene una superficie aproximada de 93,526 ha.; de las cuales 46,093 ha. corresponden al Parque Nacional la Malinche y 47,433 ha. al área de influencia que circunda el Parque Nacional (Figura 1). De la superficie del parque 33,161 ha. corresponden al estado de Tlaxcala y 12,932 ha. al estado de Puebla (López y Acosta, 2007).

Figura 1. Localización geográfica de la zona de estudio



Fuente: elaborado con base en INEGI, 1995. Datos vectoriales 1: 250 000.

Por su altitud ocupa el quinto lugar entre las montañas de México y por su edad se le considera una de las más viejas de la cordillera neovolcánica, pues parece ser que nació en las postrimerías del Mioceno (Sánchez de Tagle, 1978).

Desde el punto de vista geomorfológico, se trata de un cono volcánico perfectamente aislado, circunstancia que raramente ocurre en los grandes aparatos plutónicos. Por el occidente ofrece un perfil uniforme y majestuoso con su diadema de rocas y sus picachos secundarios, la "Tetilla" y el "Xaltonale"; por el rumbo oriental parece desgarrarse materialmente en una obra gigantesca: la cañada de la concha, que llega hasta el corazón de la montaña y que parece ser un vestigio del verdadero cráter (Maza, 1996).

2.2 Tipos de vegetación de la Malinche

INEGI (1986), reporta para la Malinche los siguientes tipos de vegetación: bosque de pino, bosque de *abies*, bosque de pino-encino, bosque de encino, pastizal, páramo de altura y bosque de *juníperos*.

Los tipos de vegetación reconocidos para el volcán la Malinche están basados en la clasificación propuesta por Rzedowski (1978) y se describen tomando como base las observaciones realizadas por Acosta (1991).

Bosque de pino-encino: Los encinares guardan relaciones estrechas con los pinares con los que comparten afinidades ecológicas, por lo que es muy común encontrar bosques formados por ambos elementos. Esta comunidad habita desde los 2200 hasta los 3000 m. de altitud y no es del todo continua, ya que en algunas partes dominan únicamente los pinares debido, por un lado, a las condiciones microclimáticas y edáficas, y por el otro, a la intervención del hombre. El bosque de pino-encino se presenta como una comunidad cuyos componentes arbóreos dominantes pertenecen a especies de los géneros *Quercus* y *Pinus*. Este bosque es rico en especies; el estrato arbóreo va de 15 a 25 m. de altura y en él destacan: *Pinus leiophylla*, *P. montezumae*, *Alnus jorullensis*, *Quercus rugosa*, *Q. crasipes*, *Q. laurina* y *Arbutus xalapensis*.

Bosque de pino: Esta comunidad se caracteriza por la dominancia de especies arbóreas pertenecientes al género *Pinus*. Aunque los pinares presentan una fisonomía característica, la distribución de las especies que los constituyen, en las diferentes caras del volcán, dependen de las condiciones ecológicas existentes. Es posible que varias especies se encuentren cohabitando una misma área, o bien se pueden presentar manchones monoespecíficos. Por ejemplo, se han observado *Pinus montezumae* y *P. hartwegii*.

Las principales especies que se encuentran en el estrato arbóreo son: *Pinus montezumae*, *P. teocote*, *P. pseudostrobus* y *P. patula*, aunque también es posible observar pequeños rodales de *Abies religiosa* entremezclados con esa comunidad. Dichas especies tienden a habitar sobre las cotas altitudinales más bajas, generalmente entre los 2200 y 2800 m.s.n.m.

Entre los 3500 y 4200 m. de altitud se presenta un pinar de *Pinus hartwegii*, el cual está restringido a la parte alta y fría de la montaña. Este bosque constituye el límite altitudinal superior de la vegetación arbórea, ubicándose en los límites con el páramo de altura. Es un bosque monoespecífico, con un estrato arbóreo que alcanza hasta 15 m. o más de altura y es relativamente poco denso. El estrato arbustivo es muy raro y se encuentra constituido por individuos inmaduros de *P. hartwegii*, salvo en algunos sitios rocosos en los que se encuentran arbustos de *Juniperos monticola*.

El estrato herbáceo se compone principalmente de gramíneas, algunas de las cuales se extienden hasta el páramo de altura. Entre las principales especies se encuentran *Stipa ichu*, *Calamagrostis tolucensis* y *Muhlenbergia macroura*.

Bosque de abeto u oyamel. Es un bosque monoespecífico con un único estrato arbóreo de *Abies religiosa*. Por lo general la altura del bosque oscila entre 10 y 25 m. pero es frecuente observar árboles viejos de hasta 35 m. o más de altura y con un grosor de casi un metro. Ocasionalmente se encuentran asociados *Arbutus xalapensis* y *Alnus jorullensis*.

Páramo de altura. Este tipo de vegetación se presenta en la parte más alta de la Malinche, entre los 4000 y 4300 m.s.n.m. El factor ecológico más importante para el establecimiento de este tipo de vegetación son las bajas temperaturas dominantes, las cuales constituyen un filtro que pocas especies pueden tolerar.

El páramo es una comunidad relativamente herbácea, sin ningún elemento arbóreo con excepción de *Juniperos monticola*, cuyo hábito de crecimiento es a manera de arbusto de apariencia rastrera que crece en sitios rocosos.

3. La Malinche: una región natural

Dada la ubicación geográfica de la Malinche, así como sus componentes sociodemográficos y ecológicos, se conceptualiza en el presente trabajo como una región natural. Hay diferentes definiciones de regiones, por lo que a continuación se mencionan sólo algunas para adentrarnos en su contexto.

Como región se considera a una asociación geográfica de las relaciones humanas en el espacio, y es en éste donde se da la interrelación de todos los elementos del medio físico y natural de la región (clima, flora, fauna, ecosistema, etcétera) con el medio social. La región es un área caracterizada por actividades comunes, intereses ligados y una organización específica (Arellano, 1996).

También se menciona que la región se debe entender como una acumulación histórica de valores, conceptos, tradiciones, recursos, sobre todo, de condiciones económicas específicas, que contribuyen a conformar un desarrollo *sui géneris*, que hace diferenciable a una región respecto de otras (Vargas y Navarro, 1980). También se definen como ámbitos o áreas de homogeneidad territoriales, definidas a partir del dominio particular de una relación de acoplamientos o de semejanza (Coraggio, 1987).

Sin embargo, Delgadillo (1990), plantea que la región debe considerarse como un conjunto limitable de elementos que conforman las expresiones materiales de la organización del espacio o como una manifestación de la materia (un todo material), que se expresa al igual que el espacio, en forma objetiva y en concatenación de elementos que la forman.

La conceptualización de la región implica entonces, referirse a la naturaleza social, económica, política, cultural y geográfica de un ámbito territorial, donde un ámbito o área definida se da a partir de una relación de acoplamiento o de semejanza (Arellano, 1996).

Sin embargo, debemos considerar que un factor que provoca muchas ambigüedades radica en que el tamaño de una región puede oscilar desde un pequeño centro de población y su entorno, hasta una gran subregión de un continente; todo depende del alcance y del tipo de cuestiones que se estudien, ya que la región está constituida por elementos diversos que se complementan y están recíprocamente relacionados, tales como ciudad y campo, fábrica y granja (Richardson, 1973). Se tiene entonces que la región se delimita en términos de cultura, estructura, geografía, organización política y tendencias históricas. Sin embargo, el hombre ha creado conceptos regionales para definir áreas geográficas comunes y homogéneas, donde el factor fundamental de delimitación es el investigador que crea, bajo artimañas científicas, las fronteras de un territorio determinado (Delgadillo, 1990).

La Malinche se considera una región natural, ya que es un segmento del territorio tlaxcalteca que tiene un contenido propio, donde se incluyen todos los elementos presentes en el espacio, como son: su suelo, su topografía, su clima, sus recursos y medios naturales, organizaciones sociales, rasgos económicos y políticos. Todas estas características tienen una relación directa con la ocupación del hombre sobre el territorio.

En el caso de la Malinche, no solamente hay elementos naturales, sino también agentes sociales que se relacionan a través de procesos ecológicos; asimismo, existe un sistema de relaciones sociales de apropiación de los elementos naturales por los elementos de la sociedad, lo que hace su carácter distintivo de ser una región natural.

4. Apropiación, deterioro y conservación de la Malinche: una visión retrospectiva

La Malinche es una de las regiones naturales más importantes del estado, no obstante, es una de las más deterioradas. La pérdida de su riqueza forestal empezó desde la época prehispánica, ya que ciudades como la gran Tenochtitlan y otras de la Triple Alianza del Valle de México, requerían madera de buena calidad y vigas de grandes dimensiones, para techumbres y pilotes de templos, obras hidráulicas

y construcciones defensivas, por lo que la importaban desde diversos sitios, incluyendo a la Malinche (González, 1992).

La Malinche es un volcán de gran interés para el estado de Tlaxcala, por los diversos beneficios ecológicos que proporciona, ya que ha funcionado como regulador del clima, surtidor de aguas y hogar de variadas especies de animales y vegetales, aunados a una serie de beneficios económicos que ha proporcionado a los tlaxcaltecas.

Esto último ha ocasionado un deterioro de la Malinche, ya que desde los antiguos tlaxcaltecas se han consumido grandes cantidades de leña, carbón, plantas medicinales, plantas comestibles, plantas ornamentales, plantas religiosas, resinas y animales en forma rudimentaria, hasta las modernas generaciones han aprovechado su riqueza natural.

Las crónicas de la conquista relatan que todas las regiones montañosas y escabrosas de Tlaxcala estaban cubiertas por un tupido bosque de pino, oyamel, encino y sabino y que en la sierra de Tlaxco abundaba además el apreciado ciprés. En consecuencia, se puede estimar que 2600 de los 4000 km.² del estado estaban ocupados por bosques de muy buena calidad, como se puede apreciar actualmente en aquellos lugares que por su extraordinaria fragosidad no han sido visitados por el hachero (Rendón, 1993).

Se dice que antes de llegar los colonizadores, la Malinche contaba con unas 75,000 hectáreas tlaxcaltecas arboladas; según información proporcionada por la Coordinación General de Ecología⁵, en el 2005 existían aproximadamente 16,433 ha. de zona boscosa, lo que significa que a partir de la Colonia hasta la fecha se han perdido una gran cantidad de hectáreas (60,000 ha.) (INEA, 1999).

La pérdida de la cubierta forestal en la época colonial se aceleró, ya que los primeros en abastecerse de madera de una manera irracional fueron los españoles, quienes derribaron centenares de árboles con el fin de transportarlos a lo que se conocía como la gloriosa ciudad de Tenochtitlán, para construir sus barcos o bergantines, con los cuales sitiaron y rindieron a tan espléndida ciudad (González, 1992).

A finales del periodo colonial, se intensificó la explotación de la madera como efecto del incremento demográfico, la multiplicación de nuevos pueblos y la erección de haciendas y ranchos; aldeanos y finqueros utilizaron los montes propios y ajenos para extraer la madera que requerían en la construcción y en la combustión, además de las cantidades que destinaban al comercio. Cabe mencionar que también se empezó a observar un paisaje agrícola de las cuencas y llanuras

⁵ Información proporcionada por el Mtro. Juan Carlos López Domínguez, Director de Recursos Naturales de la CGE.

alrededor de la Malinche, sobre todo cultivos de maíz y trigo, siguiéndoles cebada y leguminosas como frijol, arberjón y lenteja.

Durante el Porfiriato, el consumo de madera fue aún más elevado, pues a las anteriores causas se sumaron las necesidades impuestas por dos sectores de la economía en plena expansión: los ferrocarriles, a través de la construcción de vías ferroviarias, (por ejemplo la construcción del ramal Apizaco-Puebla del Ferrocarril Mexicano), generalizando la destrucción del bosque por el uso de la madera para los durmientes; y la industria textil, mediante la instalación de diversas fábricas en la zona norte de la Malinche, (como la de San Manuel, la Trinidad, San Bernabé y posteriormente San Carlos), con lo que se intensificó la quema de leña como combustible, aún cuando también hayan echado mano de la energía hidráulica (Rendón, 1993).

Se explotaban principalmente árboles de oyamel, ocote, sabino, encino y pino, con los cuales se elaboraban una infinidad de productos: vigas para la construcción, tejamaniles para techos, durmientes para las vías ferroviarias, cabezas de arado, yugos, biéldos, utensilios de labranza, carrocerías, tablas y como combustible, la leña y el carbón.

La insuficiencia de ingresos obliga generalmente a los pobladores de esta área a sobreexplotar sus recursos naturales, por lo que la venta de los productos antes mencionados representaba siempre un importante ingreso complementario a la economía de grandes y pequeños propietarios, y también a la de los pueblos, en especial en los tiempos de malas cosechas. Dado que la venta de madera era frecuente, se afirma que la explotación de los bosques fue intensa. Ejemplo de ello es lo que reporta el historiador Marciano Netzahualcoyotzin (Citado en Gobierno del Estado, 1991), quien señala que en diversos padrones municipales de habitantes de entre 1882 y 1892 se encontraban profesionales tales como carboneros, morrilleros, corteños, tableros, resineros y raiceros; así, cerca del 50% de la población ocupada en actividades primarias vivía directamente del bosque. Los resultados no podrían ser otros más que la incesante destrucción del ecosistema.

Por tal motivo, el 19 de diciembre de 1894 se aprueba el decreto que indicaba que en toda la comercialización de todos los productos de madera debía pagarse una contribución fiscal del 2% sobre el precio de la venta. Además, a este impuesto se añadía la contribución federal correspondiente. Este decreto estuvo vigente el resto del Prosperato⁵ (Rendón, 1993).

Una serie de conflictos surgieron por la sobreexplotación de los bosques. Por ejemplo, en 1896 el presidente municipal de Chiautempan había mandado suspender la tala que los vecinos hacían del monte perteneciente a ese pueblo.

⁵ Rendón Garcini acuña el término "Prosperato" para identificar al período durante el cual Tlaxcala fue gobernado por el Coronel Próspero Cahuantzi, haciendo un símil con el "Porfiriato", expresión que identifica el gobierno del General Porfirio Díaz, en México.

Asimismo, en Zitlaltepec se prohibió la extracción de madera que no fuera para beneficio exclusivo y personal ya que se había descubierto que muchos vecinos extraían del monte de la Malinche leña, carbón, tejamanil y vigas para su venta fuera del pueblo.

El problema de la sobreexplotación de los bosques se agudizó hacia finales del siglo XIX y principios del XX, estabilizándose hacia los años 30 del siglo pasado, cuando se establecieron los logros de la Revolución Mexicana y se dio el reparto agrario en la región.

Debido a que a principios del siglo pasado se agudizó la deforestación no sólo en Tlaxcala sino a nivel nacional, el gobierno federal trató de poner alguna solución, por lo que en 1904 la junta central de bosques propuso crear en cada uno de los estados de la República una junta local para la conservación, repoblación y explotación sistematizada de los bosques. A ciencia cierta no se sabe qué tan eficaz fue la creación de la junta local; sin embargo, se sabe que hacia 1908 (4 años después de su creación) aparentemente la producción de madera del Estado era más baja que los volúmenes generados a principios de ese decenio (Rendón, 1993). Posteriormente, la magnitud de la tala a nivel nacional, obligó en 1926 a que México contara con su primera ley forestal, en la que se tomó la decisión de establecer parques nacionales con la finalidad de conservar recursos naturales y proveer al pueblo de lugares de sano esparcimiento.

Aún cuando se había logrado una estabilización para los años treinta, posteriormente, y debido al reparto de los predios de las haciendas a los campesinos, se observó un aumento en la tala, ya que éstos convirtieron grandes extensiones de bosques en parcelas para el uso agrícola por la falta de la tierra que les había sido prometida. Lo anterior provocó una erosión acelerada de los suelos de la montaña (Werner, 1994).

La apresurada destrucción de la Malinche motivó que Lázaro Cárdenas, en 1938, declarara al volcán la Malinche como Parque Nacional, sin definir con exactitud los límites de la zona de reserva. Cabe hacer notar que en ese año se contaba con 30,000 ha. forestales (SARH, 1993).

A pesar de haber sido declarado Parque Nacional, la deforestación de la Malinche continuó. Se siguió dando la tala inmoderada de todas clases, la quema de la vegetación herbácea, el uso indebido de las tierras forestales para el cultivo, la destrucción de renuevos de encino para extraer carbón, la explotación del zacatón para utilizar su raíz y con el pastoreo. Todo esto provocó que la erosión, que antes actuaba en forma normal, se acelerara. Desafortunadamente, se restringió el rigor pronosticado al no cumplirse el decreto en su última instancia, en lo que corresponde a la indemnización de las áreas afectadas, que entonces quedaron en "posesión provisional" de quienes hasta la fecha pueden ser considerados como propietarios (Gobierno del Estado, 1991).

Por el aumento que se venía dando en la deforestación, el Gobernador de Tlaxcala, Manuel Santillán, en 1943 propuso a la Secretaría de Agricultura y Fomento

decretar una veda general y especial, con el fin de conservar las especies existentes y elaborar, de acuerdo con la Secretaría, un plan general de reforestación (Santillan, 1943). El 6 de junio de 1945 se estableció una veda forestal por veinte años en el estado (Gobierno del estado, 1991).

En 1946 se creó el distrito de conservación de suelos de la Malinche, donde con la cooperación voluntaria de los campesinos de Teolochoico, Acxotla del Monte y Tetlanohcan, se realizaron trabajos para detener el desgajamiento de la Malinche y el número de torrenteras. En la montaña las aguas que se precipitaban encontraban un suelo desprovisto de vegetación por la desmedida tala de árboles, por lo que los campesinos comenzaron en ese año a sembrar y cultivar diversas especies de pastos (Ávila, 1946). A la vez se plantaron miles de árboles, principalmente nogales, para que los campesinos disfrutaran de los beneficios económicos de su producción, y se sembraron 200 ha. con semilla de raíz de zacatón industrial.

En el periodo sexenal de Joaquín Cisneros (1957-1962), se formaron huertos familiares con manzano, peral, durazno, higuera, nogal, tejocote y capulín; se hicieron plantaciones para proteger los suelos de la erosión; se formaron cortinas protectoras con 175,000 árboles; se plantaron magueyes, y en los terrenos en los que la erosión había avanzado y el tepetate aflorado, se sembraron nopales, protegiéndose así aproximadamente 600 has.

En este mismo periodo, existieron brigadas de orientación y adiestramiento que recorrían los pueblos dando información de diversos temas: técnicas sobre la manera de combatir la erosión mediante trabajos de conservación de suelo y agua, rotación de cultivos e importancia del maguey como planta protectora del suelo (Cisneros, 1959). Se combatieron los incendios por organismos creados en los municipios; se evitó el pastoreo que destruye los renuevos y se reglamentó la explotación del zacatón que provoca la erosión de los suelos (Cisneros, 1960).

Para evitar la destrucción y el agotamiento de los recursos naturales renovables en la entidad, el ejecutivo federal puso en vigor el *Plan Tlaxcala para el combate de la erosión*, considerando que gran parte de los problemas económicos, sociales y demográficos que afectan los poblados no sólo de Tlaxcala sino de Puebla, tienen su origen en la desintegración de los suelos de la montaña de la Malinche, ocasionando pérdidas de cosechas y arenando los terrenos de labor.

Asimismo, el 18 de abril de 1962 el ejecutivo federal expidió el decreto por el que se constituyó con carácter permanente, la Comisión de la Malinche, que realiza una serie de obras, beneficiando principalmente a los habitantes de las localidades aledañas a la montaña. Por ejemplo, se fomenta la avicultura y la cunicultura, se crean huertos familiares, se establecen pequeñas artesanías como medios para mejorar las condiciones económicas y sociales, de este modo, la explotación del bosque deja de ser la única actividad (Cisneros, 1961).

De igual forma, la Comisión realiza trabajos de conservación en el área de su influencia mediante terrazas de formación paulatina; se construyen presas filtrantes para el control de azolves en las barrancas, terrazas bancales para contener la ero-

sión de la montaña, caminos de acceso y promoción de actividades productivas en las faldas más erosionadas y deforestadas de la Malinche.

Durante el periodo de Emilio Sánchez Piedras (1976-1981), destacan en cuanto a obras en la Malinche, las plantaciones realizadas en las estribaciones de la montaña, en cuyas faldas se llegan a plantar 3 millones de árboles; se combate la tala clandestina que es muy común, por lo que se refuerza el personal de vigilancia; se crea el corredor industrial la Malinche, paralelo a la carretera Santa Ana Chiautempan-Puebla que precisamente colinda con las faldas de la Malinche en la parte más deteriorada de sus bosques (Sánchez Piedras, 1980).

El corredor se crea principalmente para dar fuente de empleo a aquellos campesinos que sólo han tenido como opción de vida, subir a la montaña para extraer de ella sus productos. Sin embargo, a pesar de la serie de esfuerzos que se hicieron y de que la composición de la población económicamente activa presentó un cambio hacia el sector secundario, la Malinche continúa siendo el problema ecológico más grave del Estado.

Hacia los años ochenta, se continúan las acciones de reforestación, alcanzándose cifras récord en el número de árboles plantados, con 4 millones en el año de 1988. También se prosigue con las obras de conservación de suelo y agua, tales como las presas filtrantes y las terrazas.

En los años noventa se menciona que la Malinche sigue padeciendo el deterioro originado por múltiples causas, a pesar de la atención institucional que se le ha dado para coadyuvar a su protección, sin alcanzar los resultados deseados.

En 1992 se anuncia el programa agrosilvícola y pastoril, con el que se pretende realizar una reforestación combinada con árboles maderables y frutales, así como la sustitución de ganado caprino por ovino. Para este programa se tenían 10 millones de árboles forestales y 800 mil frutales.

En el *Plan estatal de desarrollo de Tlaxcala 1993-1999* (Gobierno del Estado de Tlaxcala; s/f), en el apartado sobre ecología se dan a conocer las políticas y lineamientos que se llevan a cabo en el estado para la solución al problema del deterioro ambiental. Las políticas que se mencionan tienen como objetivo marcar las medidas estratégicas para la preservación del medio ambiente y la prevención de la contaminación:

- Fortalecer las funciones relativas a la ecología y mejoramiento ambiental.
- Educar y concientizar a la población en relación a las conductas que debe llevar a cabo, para la preservación y cuidado del medio ambiente. En este sentido se impulsará el estudio de la materia, especialmente en los niveles básicos de educación.
- Involucrar a todos los sectores de la población en la responsabilidad conjunta que implica la solución de los problemas ambientales.
- Establecer ordenamientos legales basados en criterios de orden científico y técnico, encaminados al uso y protección de los recursos naturales.

- Determinar y establecer zonas de reserva ecológica en la entidad.
- Concluir acciones sistemáticas de reforestación.
- Continuar y fortalecer los sistemas de monitoreo de descarga de aguas residuales, buscando alternativas para su tratamiento y reuso.
- Promover la intensificación de los programas de verificación vehicular y de emisiones industriales.
- Reforzar la construcción y equipamiento de rellenos sanitarios.
- Buscar sistemas alternativos para la recolección, reciclaje y disposición final de residuos sólidos.
- Promover la protección y rescate de los mantos acuíferos.

Las dependencias ejecutoras de las políticas antes mencionadas son todas aquellas que están relacionadas con estos aspectos. Una de las más importantes actualmente, es la Coordinación General de Ecología que se encarga de ejecutar las políticas para la protección del medio ambiente, entre otras actividades.

Una de las acciones más importantes que ha realizado esta institución, para cumplir con algunas de las políticas antes mencionadas en la región de la Malinche, es la creación del programa de manejo integral de la Malinche, que se empezó a elaborar en 1993. En este programa concurren los tres ámbitos de gobierno, la comunidad y los pobladores, con el fin de realizar acciones de protección, recreación y promoción, acciones determinantes para el control de la erosión, sobrepastoreo y tala inmoderada. Este programa en su principio da origen nuevamente a una serie de obras como la construcción de presas filtrantes de piedra acomodada en las barrancas de Briones y Pilares.

El programa incluye actualmente 3 subprogramas: a) Vigilancia ecológica. b) Reforestación y c) Uso racional de los recursos. Tienen como propósito regular el uso y aprovechamiento racional de los recursos naturales para el mejoramiento de la vida de los pobladores de las localidades ubicadas en las inmediaciones de la Malinche, por lo que se realizan acciones para el mejoramiento de la vivienda, se construyen y rehabilitan alcantarillados, se dota a más localidades cercanas a la Malinche de energía eléctrica y se rehabilitan puentes y caminos (Maza, 1996).

El subprograma de vigilancia ecológica surge como respuesta a la grave situación de deterioro en que se encuentra la montaña y el saqueo permanente del que es objeto, por lo que su objetivo principal es evitar la tala clandestina, los incendios y el pastoreo de caprinos que erosionan al suelo y arrasan con los renuevos. Este programa consiste en mantener vigilada toda el área, las 24 horas del día durante los 365 días del año, para lo cual se han instalado 4 casetas ubicadas en Altamira, Acxotla del Monte, San Isidro Buensuceso y la estación de Microondas en el municipio de Tzompantepec (Maza, 1996).

El personal adscrito a estos lugares (24 vigilantes) cuenta con estudios superiores en diferentes especialidades relacionadas con la actividad agropecuaria; de esta forma, los pobladores cercanos a la montaña pueden acudir con estos pro-

fesionales para tratar cualquier asunto de sus siembras, cuidados de su ganado, y hasta las personas que se dedican a cortar leña pueden acudir a ellos para que les marquen los árboles que están en condiciones de derribo, garantizándoles que recibirán la orientación correspondiente.

Los vigilantes tienen la responsabilidad de detectar y controlar incendios, recoger la basura en la reserva, orientar a los visitantes y dar asistencia técnica a los usuarios, ya que su objetivo es preservar el área orientando a los habitantes de la zona en el manejo racional de los recursos naturales y a los visitantes sobre sus obligaciones con el ecosistema.

Si se descubre a una persona aprovechando algún recurso sin autorización, se decomisa el producto, se levanta un acta y se somete el caso a un procedimiento administrativo, con sanciones que van desde la reparación del daño y el retiro de la credencial por un tiempo determinado, a la canalización a la PROFEPA (en caso de reincidencia).

A los programas de reforestación y agrofruticultura se les ha dado gran importancia en la región, ya que se han venido realizando desde 1993, mediante concursos en los que se contó con la participación de varias empresas particulares que participaron en la reforestación de la Malinche. En 1993 se plantaron un total de 1,350,000 árboles, de los cuales 350 mil fueron frutales y el resto forestal. En 1994 la plantación alcanzó esta misma cifra, en tanto que, para 1995 se plantaron 625 mil árboles en áreas de la montaña que habían sido afectadas por incendios, por la ampliación de la frontera agrícola y por el pastoreo.

Las empresas que se contrataron se comprometieron a entregar "buenos resultados" al término de un año, por lo que no sólo tienen a su cargo el cuidado y desarrollo de los árboles, sino también su protección, para lo cual tuvieron que cercar 250 hectáreas para evitar daños de deforestación por acciones de pastoreo.

En 1997 se establece el programa de uso racional de los recursos naturales, el cual se realiza con la participación social de los pueblos circunvecinos de la montaña, por lo que se preveía regularizar el aprovechamiento de los recursos maderables, ya que la finalidad de este programa radicaba en terminar con el uso irracional de esta montaña para volverlo compatible con los procesos de regeneración, restauración y conservación de los ecosistemas de la montaña (Sáinz, 1998).

Lo primero que se realizó para llevar a cabo este subprograma fue levantar un censo de datos personales y socioeconómicos de los habitantes para que una vez determinada su situación económica, legalmente se definiera quiénes necesitaban vivir del bosque. Una vez considerados usuarios legales del bosque podrían aprovechar racionalmente la Malinche, retribuyendo con árboles jóvenes. Para esto la Coordinación General de Ecología expidió entre 1997 y 1998 276 credenciales para el aprovechamiento racional de la Malinche, al grado que podrán aprovecharse 2866 metros cúbicos de madera, lo que significa derribar 3700 árboles al año. Se considera que la suma de todas las autorizaciones está muy lejos de rebasar lo que la Malinche pueda dar (Sáinz, 1998).

Espejel, *et al.* (2001) reportan que, en una encuesta realizada a habitantes de la región de la Malinche, la mayor parte de los entrevistados mencionaron que las principales causas del deterioro de esta zona, son la tala inmoderada de árboles, los incendios, el pastoreo y el desmonte. Asimismo, mencionan que todo el año talan el bosque para obtener sus productos maderables, ya que mencionan que lo hacen principalmente porque de eso viven, porque necesitan leña y para las fiestas. Los habitantes acuden con mayor frecuencia a talar los árboles en los meses de noviembre y diciembre. Los motivos por los que talan en estos meses son principalmente por la fiesta de Todos Santos y por las navideñas; además porque no llueve, porque no tienen trabajo, porque necesitan almacenar leña para la temporada de lluvias y porque de eso viven. Los meses en los que menos acuden al bosque a cortar árboles son abril y mayo, época de siembra; y en mayo, junio, julio, agosto y septiembre, época de lluvias.

La principal causa del deterioro de la Malinche son los incendios, los cuales han arrasado con gran cantidad de hectáreas, básicamente en épocas de sequía. Éstos son provocados por el hombre con la finalidad de estimular el rebrote de pastos y renuevos verdes para obtener forraje para el ganado, además de contar con suficientes plantas forrajeras (Calva, 2009). También para obtener una mayor cantidad de hongos para el siguiente año, puesto que, según comentan, cuantos más retoños se produzcan, mayor será la cantidad de hongos. También realizan la práctica del incendio o quema para limpiar los terrenos y poder cultivarlos (Espejel, *et al.*, 2001).

A pesar de todos los esfuerzos gubernamentales e institucionales que se han realizado para la conservación y preservación de la Malinche, los habitantes, tanto de localidades aledañas como de otras más alejadas, siguen utilizando el recurso bosque para satisfacer necesidades de consumo y para la venta, lo que sigue provocando un deterioro en la montaña y una serie de conflictos entre las instituciones para resolver los problemas de atraso en la región.

Por ejemplo, en el 2004 en una nota periodística se menciona que la extracción de madera sigue latente en el parque de la Malinche y que la capacidad de la gente que tala en forma clandestina rebasa la capacidad de las autoridades, por lo que constantemente se solicita el apoyo de la Procuraduría General de la República (PGR) y de la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA) para hacer frente común (Baños, 2004).

En febrero del 2008 la PROFEPA restringe a la Coordinación General de Ecología para realizar acciones de vigilancia permanente y autorización del aprovechamiento, acciones que han dejado de efectuarse de manera coordinada entre las dependencias federales y locales, lo que ha contribuido a una mayor tala y devastación; ante esta situación se menciona: "estamos perdiendo el pulmón del estado y la mayor fábrica de agua" (De la Luz, 2008).

En el 2008, la Coordinación General de Ecología sugiere comprar o expropiar los terrenos de la Malinche, "ya que con la compra de las hectáreas se terminaría

con el proceso de adquisición que debió realizarse desde 1934.⁷ De esta manera, la Federación puede tener los terrenos para cuidarlos y protegerlos, toda vez que los dueños no lo hacen, y se resolvería el problema de la tala inmoderada, además de evitar los conflictos originados por el aprovechamiento de los recursos naturales. Ya que los propietarios demuestran con escrituras la pertenencia de las tierras incluso con papeles expedidos por un monarca español quien vendió a los tlaxcaltecas los terrenos (Osorno, 2008).

Hasta la fecha (2009) se sigue con la merma y uso irracional de los bosques de la Malinche, sin encontrar las estrategias y soluciones más viables para la conservación y preservación del Parque Nacional. Las autoridades gubernamentales e institucionales han realizado y propuesto alternativas para lograr reparaciones sustentables en la zona de estudio, sin encontrar hasta el momento las más adecuadas para solventar las necesidades de los habitantes aledaños.

5. Apropiación y uso de los recursos forestales

Como se mencionó previamente, el primero y segundo niveles de apropiación de los recursos, están constituidos por las representaciones de la naturaleza que definen lo que se considera útil y se puede consumir, y por el uso que le dan a un elemento o elementos extraídos del bosque. Bajo estas premisas, en esta sección se hará una breve revisión de los elementos (tanto bióticos como abióticos) que son empleados por los habitantes de la región de la Malinche, así como de sus diferentes formas de uso o transformación en otros productos.

Las especies de árboles que más explotan los habitantes de la Región de la Malinche son el ocote (*Pinus spp.*)⁷, encino (*Quercus spp.*)⁸, oyamel (*Abies religiosa*), sabino (*Juniperus deppeana*), ailite (*Alnus jorullensis*), huejote (*Salix spp*) y madroño (*Arbutus xalapensis*).

El ocote, el encino y el oyamel, son las especies que con mayor frecuencia se apropian, ya que los habitantes obtienen un gran número de productos como: leña, morillos, madera, carbón, festón, resina y frutos. A continuación se analizan los productos obtenidos de la Malinche y que son de mayor importancia para la región.

⁷ Acosta (1992) señala que las especies de pinos que se tienen identificadas en la región de la Malinche son: *Pinus leiophylla*, *P. montezumae*, *P. hartwegii*, *P. teocote*, *P. pseudostrobus* y *P. patula*.

⁸ Santacruz y Espejel (2004) mencionan que las especies de encinos que se han identificado para la Malinche son *Quercus candicans*, *Q. crassifolia*, *Q. crassipes*, *Q. dysophylla*, *Q. laeta*, *Q. laurina*, *Q. mexicana*, *Q. microphylla*, *Q. obtusata* y *Q. rugosa*.

5.1 Carbón

Los habitantes colindantes con la región de la Malinche elaboran dos tipos de carbón: el duro y el fofo; el primero lo hacen de encino y el segundo de ocote. El carbón que elaboran de encino es el que más se produce, ya que la gente lo prefiere porque es más resistente y de combustión más durable; sin embargo, su precio es más elevado.

En 1998 los habitantes mencionaron que el carbón era el producto más demandado; la especie más utilizada para hacerlo eran el encino, pero también usaban ocote, oyamel y madroño. El precio variaba según la localidad, y fluctuaba de \$1.50 a \$2.00 el kilogramo de carbón duro y de \$1.00 a \$1.50 el de carbón fofo. La localidad donde se encontraba más barato era en FJM y en donde se encontraba más caro era en AM y SFT.

De las nueve localidades estudiadas, seis se dedicaban a comercializarlo. Los principales comerciantes eran AM y PIL, les seguían SFT, SJT, SIB y FJM. Cabe mencionar que estas localidades están asentadas cerca de los bosques de encino, por lo que utilizan esta especie con mayor frecuencia; a excepción de SFT y PIL donde elaboraban carbón de ocote principalmente, ya que ellos están más cerca de los bosques de ocote. Los vendedores de SFT mencionan que prefieren hacer carbón de encino, porque obtienen mayores ingresos y principalmente porque se comercializa más rápido; sin embargo, esta especie ya la agotaron, y no les queda más que hacerlo de ocote, ailite, madroño o sabino.

Una parte del carbón era ofrecida en sus localidades, aunque la mayor demanda se observaba en las comunidades aledañas a éstas, a excepción de SJT que realizaba la mayor venta en su propia comunidad y FJM donde se distribuía casi por partes iguales. Cabe mencionar que SJT se caracteriza por ser un lugar donde las amas de casa elaboran tortillas de maíz para venderlas principalmente en los mercados de Apizaco y Huamantla, y es de suponer, entonces, el consumo de leña y carbón para su elaboración.

En las entrevistas realizadas por Espejel (1998), se detectó que hay gente cuya única actividad es la de carbonero, por lo que su ingreso proviene solamente del bosque. Sin embargo, en otros casos, sólo hacen carbón para complementar sus ingresos y ayudarse en la economía familiar.⁹

En la actualidad, por restricciones impuestas por la Coordinación General de Ecología a los carboneros, éstos producen menor cantidad de carbón, sin embargo, ya sea por necesidad o como agregación económica sigue existiendo esta manera de producir y vender este producto.

⁹ Los carboneros en 1998 compraban los árboles, a un precio que fluctuaba de \$ 60 a 80 pesos, dependiendo del tamaño del encinar.

De acuerdo con las entrevistas realizadas por los autores en San Isidro Buen Suceso en febrero de 2009, se encontró que la manera de operar este "negocio" es comprando los árboles a los dueños de los encinares, a un precio que fluctúa entre los docientos y quinientos pesos, dependiendo del tamaño del encinar¹⁰. De un árbol grande (de 10 a 12 años) sacan aproximadamente 300 kilos de carbón; de un mediano (de 8 a 9 años) obtienen 100 kilos y de un pequeño (de 4 a 5 años) 30 kilos. La gente que se dedica a esta actividad se levanta a la seis de la mañana, corta el árbol en trozos con hacha, limpia el terreno y empieza a poner estacas para detener los palos o la madera que van en forma de cono; a éste se le colocan ramas, zacate y hojarasca, por último, se recubre con tierra de monte. Una vez que está hecho el horno se prende y dura de 8 a 15 días para que se haga el carbón, si el material arde correctamente, el humo que desprende sale blanco y cuando se está terminando el proceso el humo surge azul y cuando ya está listo deja de humear. Una vez que ya está el carbón, se desbarata el horno y se saca el producto en trozos; éste debe enfriarse con tierra de monte húmeda; una vez frío, se encostala y se ofrece en el mercado.

5.2 Leña

La leña es el producto que más consumen los habitantes aledaños a la Malinche; la utilizan básicamente para cocinar sus alimentos y calentar el baño de temazcal, ya que por tradición cultural cocinan sus alimentos con leña para obtener mejor sabor, especialmente de las tortillas; además, de acuerdo con los informantes, utilizan leña como combustible "pues el gas está muy caro y ellos son pobres" (Espejel, 1998).

También es común que la gente prefiera los baños de temazcal a los baños convencionales, ya que mencionan que estos últimos son muy fríos. Además de la leña para cocinar y para el baño, también usan los conos o frutos del oyamel y ocote (ocozentles), así como también las hojas (ocoxal) de estos mismos como combustible.

Las especies más utilizadas para obtener leña son: ocote, encino, oyamel y sabino; cuando no encuentran ocote, prefieren encino u oyamel, sin embargo, hay localidades donde no es tan fácil obtener encino y se tienen que conformar con oyamel o sabino.

En 1998, las localidades que principalmente se dedicaban a vender leña eran FJM, SIB, GA, PIL y SFT; el que menos oferta tenía era AM. Al hacer las entrevistas se detectó que siempre había personas que venían de la Malinche con sus dos cargas

¹⁰ El día que se entrevistó a uno de los carboneros, casualmente estaba sacando su carbón del horno, identificamos que las especies que utilizó fueron *Quercus crassipes* y *Quercus dysophylla*.

de leña, con aproximadamente 40 a 50 kilos cada una. El tiempo que tardan para obtener estas dos cargas es aproximadamente de seis horas, ya que salen a la 6:00 de la mañana de su casa y regresan a las 12:00 p.m. Cabe señalar que algunas localidades están más cerca del bosque, por lo que requieren menos tiempo. También se observó que los trozos de leña que traen, tienen aproximadamente el mismo tamaño y el mismo grosor, por lo que se deduce que no es leña que se cae de los árboles.

Actualmente (2008), la gente sigue colectando leña para el consumo y para la venta; van al bosque dos veces por semana y traen cargas de 20 a 25 kg. aproximadamente; la mayor parte de la gente la recoge del bosque y muy poca la corta de los árboles, principalmente por las restricciones que hay por parte de la CGE; anteriormente sus cargas eran aproximadamente de 40 kg. e iban de dos a tres veces por semana, además la cortaban de los árboles y muy poca era recogida.

La leña la venden principalmente en su localidad o en comunidades aledañas a éstas; el precio varía en cada localidad. En 1998 su valor fluctuaba entre quince y veinte pesos por carga (aproximadamente de 30 a 40 kilos), también la vendían por trozos (a éstos les llaman rajás, pesan aproximadamente 2 kilos) , a un peso cada una. Actualmente (2008), cada carga tiene un costo de ochenta pesos. También la venden por metro cúbico de cien a ciento diez pesos. La más demandada por su fácil combustión, es aquella que obtienen de ocotes resinosos.

5.3 Madera

Una actividad común para los habitantes, es la obtención de la madera, principalmente cuando la necesitan para la venta o cuando la utilizan para la construcción de algún mueble o para sus corrales. Solamente que en la actualidad ya no la pueden adquirir con la misma facilidad que antes, debido a todas las medidas de restricción impuestas a las poblaciones de la región.

Las especies más utilizadas para obtener madera son: el ocote, oyamel, encino, sabino y ailite. Las localidades que más utilizan madera son SIB, SFT y AM GA; en esta última localidad, la mayor parte de sus casas están cercadas con tablas de ocote, taladas de los bosques aledaños.

La madera que obtienen del bosque, la mayor parte de las localidades la destinan para combustible y para la construcción de corrales para sus animales. Asimismo, para elaborar muebles como son: libreros, mesas, sillas, bancos, tambores, escaleras, etcétera. También la utilizan para hacer morillos, tablas y vigas, principalmente en la localidad de SIB.

Morillos¹¹. El producto más comercializado, después de la leña, son los morillos. Se venden principalmente en SFT, PIL, GA, SIB y SJT. Éstos son elaborados de los árboles que tienen tronco derecho como el ocote y el oyamel, aunque también se llegan a obtener del encino y del sabino.

Para la elaboración de morillos, principalmente usan el ocote¹² y el oyamel¹³, que son árboles cuyos fustes son rectos; en algunas localidades utilizan sólo alguno de ellos y en otras usan además el encino y al sabino, aunque este último en menor proporción. Las localidades que se dedican a elaborar morillos son principalmente SFT, SIB y GA. Las demás (PIL, SJT, AM y FJM) sólo elaboran morillos para la construcción de corrales para sus animales.

El precio de los morillos varía según la localidad; por ejemplo, en 1998 en SFT se vendía el par entre dieciocho y veinticinco pesos y en SIB, de veinte a veintidós pesos. Actualmente de 35 a 40 pesos. Cabe mencionar que el precio también depende del tipo de madera del que esté hecho. A pesar de que los habitantes de SFT mencionan que han cambiado las formas de construcción y que ya no se emplea tanta madera y que, por otro lado, son mayores las restricciones por parte de la CGE para la extracción de morillos, durante un recorrido realizado en compañía de algunos informantes en marzo de 2009, se observó que se siguen talando árboles, principalmente de oyamel para obtener morillos; este producto lo ofrecen principalmente gentes de edad avanzada y es común verlos en el pueblo ofreciendo sus productos.

Tablas y vigas. En 1998 las únicas localidades que obtenían ingresos vendiendo tablas y vigas eran SFT, SIB y PIL. El primer producto lo ofrecían por docena, desde sesenta a ochenta pesos, pero también lo vendían de forma individual, de modo que cada tabla era ofrecida entre seis y siete pesos. En el caso de las vigas, el precio fluctuaba entre 30 y 40 pesos el par. La localidad de SFT se ha caracterizado por vender principalmente morillos, tablas, vigas y escaleras. Desde tiempos atrás se tienen antecedentes de que ésta siempre se ha dedicado a explotar el bosque. De hecho, durante las entrevistas, la gente confirma haberse dedicado a esta actividad toda su vida, ya que se consideran los propietarios de la mayor parte de la Malinche.

Otra manera de comercializar la madera extraída es en forma de polines y due-las, aunque estos productos se vendían en menor proporción; los precios que al-

¹¹ Palo largo que sirve como soporte y que es utilizado principalmente en la construcción.

¹² Para la fabricación de morillos prefieren usar especies de madera dura y resistente. Todas las especies de ocote identificadas para la Malinche tienen esta característica a excepción de *Pinus patula*, que es conocido comúnmente como ocote colorado, cuya madera es suave y débil de color claro ligeramente amarillento.

¹³ Aunque la madera del oyamel es blanca ligera y poco durable, la emplean por el largo que puede alcanzar el tronco y su rectitud.

canzando en 1998 llegaban a los 30.00 pesos por docena. Se detectó que las escaleras solamente eran elaboradas en SFT y SIB, alcanzando un precio de 20 a 25 pesos. Otro producto que vendían los habitantes de SFT a los artesanos de Tizatlán son las varas del huejote, que utilizan para hacer los famosos bastones de Tizatlán. Cada vara era vendida en 50 centavos.

Durante el trabajo de campo realizado en 2008 se encontró que en SFT ya no utilizan ni obtienen productos del bosque como lo hacían diez años atrás, debido a la vigilancia que hay en la región; sin embargo, aún existe gente que lo hace de forma clandestina. En SIB, según informes del Presidente de comunidad, hay una agrupación de familias que se dedica a extraer madera para producir tablas, vigas, morillos, polines, pero con la autorización de la CGE, lo que ha traído como consecuencia una disminución de la obtención de productos del bosque. Al entrevistar a uno de los miembros de esta organización mencionó que debido a que participan en las labores de reforestación y de combate de incendios, se les permite extraer cierta cantidad de madera (sin mencionar el volumen específico).

En estas mismas entrevistas se encontró que para el 2008 en SIB vendían las tablas con precios desde 30.00 hasta 40.00 pesos (2.40 m. de largo y de 25 a 30 cm. de ancho), mientras que las vigas llegaban a \$ 300.00 (de 4 a 5 m.). Estos productos se comercializan en la misma localidad o con los municipios aledaños a la región.

A pesar de la aparente disminución en el uso de productos madereros, a través de notas periodísticas se puede corroborar que la tala continúa y la superficie boscosa disminuye día con día:

El 70 por ciento de la superficie boscosa del Parque Nacional la Malinche ya fue devastado. La mayor parte se perdió en el último lustro, diariamente se perdían entre 140 y 200 árboles. El *modus operandi* de los taladores ilegales es el siguiente: utilizan camiones para carga de siete toneladas como máximo, y llegan a la zona forestal por la noche, bajan con los vehículos cargados entre las tres y las cinco de la madrugada, por veredas que les proporcionan un atajo para no pasar por el pueblo. Los responsables de esta operación ilegal, la mayoría de las veces contratan mano de obra en San Miguel, y las comunidades vecinas les proporcionan las herramientas y les dan bebidas alcohólicas. En ocasiones, las bandas se llevan la madera hecha polines y así la comercializan directamente a los aserraderos, aseguraron los vecinos (Hernández, 2002:1).

5.4 Hongos

Los hongos son un producto comestible que la mayor parte de los pobladores pueden obtener de manera sencilla; coleccionar hongos en la temporada es muy común para los habitantes de estas localidades, ya que es un alimento nutritivo y no les cuesta nada. Actualmente, los habitantes mencionan que la colecta de este producto ha disminuido por la vigilancia que hay en la Malinche.

En cuanto a la venta, los hongos son el segundo producto que más comercializan, según los entrevistados¹⁴. Las localidades que más se dedican al comercio de hongos son FJM, GA y PIL. Estas comunidades se encuentran muy cercanas al bosque, ya que tardan para llegar de 20 a 30 minutos caminando.¹⁵

FJM es conocida por otras localidades como el pueblo de los "hongueros" ya que la mayor parte de la población se dedica a recolectarlos para su venta¹⁶. Los recolectores los dan a intermediarios del pueblo; en 1998, éstos los compraban por montones a cinco o diez pesos (aproximadamente cada montón pesa un kilo y el precio depende de la especie), para comercializarlos posteriormente a diez o quince pesos.

Actualmente (2009), los intermediarios los compran a los recolectores de 15 hasta 50 pesos, para venderlos de 60 hasta 80 pesos, dependiendo de la especie. El más cotizado es el hongo amarillo (*Amanita caesarea*). Los intermediarios se encargan de limpiar y empacar los hongos en cajas para que sean llevados a los mercados de Puebla y México. En el caso de algunas especies en particular, que son identificadas como hongos finos o de mejor calidad, son entregadas a otro grupo de acaparadores para ser exportados a Estados Unidos.

En el caso de FJM existen familias que se dedican a deshidratar los hongos con ventiladores, utilizando este método para que no pierdan su sabor. El producto seco es entregado a restauranteros tanto de Puebla como de la ciudad de México. En otras localidades, como GA y PIL, también mercadean sus productos a precios similares, solamente que ellos los llevan directamente al mercado de Huamantla y a localidades vecinas.

Los entrevistados mencionan que la temporada de hongos empieza en mayo y termina en septiembre, siendo junio y julio los meses en que más recolectan hongos (una familia llega a vender de 4 a 5 kilos diarios). Los vigilantes de la malinche piden a los recolectores que corten los hongos con navaja, "dejando el rabo" con la finalidad de que quede la "semilla" y puedan continuar reproduciéndose fácilmente.

¹⁴ Las especies de mayor demanda, para fines de venta en FJM, PIL e IXT son: *Boletus edulis*, *Amanita caesarea*, *Lyophyllum ovisporum*, *Lyophyllum aff. ovisporum*, *Entoloma clypeatum*, *Cantharellus cibarius*, *Amanita rubescens*, *Amanita francheti*, *Marchelia spp.*, *Helvella lacunosa*, *Ramaria flavobrunescens* y *Ramaria sp.* (Montoya, 1992).

¹⁵ Los habitantes de SIB tardan para llegar al bosque entre cuarenta y cinco minutos y dos horas; los de SFT tardan entre noventa minutos a dos horas; los de SJT tardan para llegar entre 50 minutos a 2 horas; los SRT tardan de 45 minutos a una hora.

¹⁶ En la investigación realizada por Montoya (1992) obtuvo como principal vendedor de hongos a FJM y como segundo vendedor a PIL; se menciona que en Ixtenco se acostumbraba recolectar hongos con la finalidad de llevarlos a vender a comunidades vecinas. En el trabajo de Espejel (1998) Ixtenco no figura como vendedor de hongos y la colecta se menciona como una actividad esporádica.

5.5 Plantas ornamentales

Bajo este rubro se consideraron no sólo aquellas plantas que son extraídas para mantenerse vivas por lo atractivo de su follaje o flores, sino también con las que se elaboran diferentes productos ornamentales. De este modo, se dio tratamiento de plantas ornamentales a aquéllas de las que se aprovechan hojas, frutos o ramas con el propósito de elaborar elementos de ornato.

De los ocotes y del oyamel se aprovechan los frutos o conos (ocozentles) que además de ser empleados como combustible son utilizados para hacer coronas y otros adornos de navidad. Las localidades que con mayor frecuencia elaboran este tipo de artesanías son: SJT y FJM. Asimismo, con las hojas del ocote y del oyamel se elabora festón, que es un adorno muy común en las fiestas; este trabajo se realiza principalmente en la localidad de SJT.

La corteza del ocote y del encino la usan para hacer adornos y como medicinal. Las únicas localidades que extraen estos productos son los PIL, SFT SJT, aunque la obtienen con mayor frecuencia en la localidad de los PIL.

Otras especies de plantas que se aprovechan son: lama (*Selaginella spp.*), musgo, paxtle (*Tillandsia usneoides*), encinos (hacen adornos con los frutos), helechos, y cardosanto. Las localidades que con mayor frecuencia utilizan estas plantas ornamentales son FJM, SRT y GA. Todas estas plantas las utilizan para las festividades navideñas, por lo que sólo las obtienen en diciembre.

Las plantas ornamentales son el tercer producto en frecuencia de comercialización por parte de los habitantes de la región de la Malinche. De las nueve localidades analizadas, en seis obtienen ingresos por este rubro, siendo las que más venden FJM, SFT y GA y las que menos lo comercializan, SJT, SIB y los PIL. Las plantas ornamentales destinadas a la venta, solamente se comercializan en la temporada de diciembre, como el paxtle que se vende principalmente en los mercados de las ciudades; los precios registrados en 1998 eran de dos pesos cada montón para el paxtle y de cuatro pesos para la lama. En diciembre de 2008 en un recorrido por el mercado de la ciudad de Tlaxcala se encontraron precios que iban de 15 a 25 pesos por montón para los dos productos. Los frutos del ocote, del oyamel y las bellotas del encino las usan para hacer adornos navideños, encontrándose en los mercados a precios muy bajos.

En 1998, se elaboraba el festón, que es un adorno fabricado con hojas de ocote, oyamel y sabino; sin embargo, éste solamente lo hacían por encargo, y las únicas localidades en que se detectó la elaboración de este producto fueron SJT y SFT. Actualmente, el festón natural ha sido reemplazado por adornos artificiales de menor costo y mayor durabilidad, por lo que es difícil encontrar el producto en los mercados.

Otro producto que vendían como ornamental en su etapa juvenil es el oyamel¹⁷, a un precio que fluctuaba de \$5.00 a \$10.00 por unidad, según el tamaño. Debido a las restricciones impuestas por la normatividad ambiental, se han dejado de vender los renuevos, ya que todos los árboles de navidad que se comercializan deben tener un certificado de origen.

5.6 Plantas medicinales

No se identificaron localidades en las que la extracción de plantas medicinales con propósitos de venta fuera una actividad relevante, a pesar de que existe un amplio conocimiento de las propiedades curativas de diversas especies. En general una planta medicinal es colectada sólo cuando se le necesita y en algunos casos se le almacena para las épocas en que no se le puede encontrar fresca, y la selección del tipo de planta que será colectada depende del uso que se le dará en cada grupo familiar. Las especies que se utilizan con mayor frecuencia son: el gordolobo (*Gnaphalium spp*), árnica (*Heterotheca inuloides*), oyamel (*Abies religiosa*), encino (*Quercus spp*), ocote (*Pinus spp*), toronjil (*Agastache mexicana*), itamo (*Potentilla canadensis*), ejecatzí, cenicilla (*Helianthemum glomeratum*) y hierba del aire.

Se identifican localidades que tienen un mayor conocimiento sobre plantas medicinales como son SJT, SRT y SFT y localidades que hacen un menor uso de ellas como AM, GA, e IXT. La mayor parte de las plantas medicinales se destinan a curar enfermedades gastrointestinales y respiratorias; sin embargo, la corteza del encino es empleada para el endurecimiento de las encías, así como para tintes y tratamiento para la caída del cabello. La resina del ocote, la usan para sanar heridas y la del oyamel para curar las hemorroides.

5.7 Plantas comestibles

La extracción de plantas comestibles es una actividad que se realiza casi en su totalidad para el autoconsumo, como una forma de complementar la dieta familiar y en muy pocos casos se llevan a la venta. Las principales plantas comestibles que se identificaron son: las lenguas, fresas, duraznillo, quiotes o flor de maguey (*Agave spp.*) y capulincillo; sin embargo, los hongos como producto comestible son los que más se consumen pero solamente se colectan en temporada. Las localidades que más utilizan plantas comestibles son SFT, PIL, SIB, AM Y FJM.

¹⁷ El oyamel (*Abies religiosa*) es el famoso arbolito de navidad. En la región de la Malinche se encuentra en Santa Ana Chiautempam, Huamantla, San José Teacalco, Ixtenco, San Luis Teolocholco, San Pablo del Monte y Zitlaltepec de Trinidad Sánchez Santos, desde los 2400 hasta los 3000 m.s.n.m.

5.8 Plantas forrajeras

Las plantas que usan como forraje, son en su mayoría gramíneas como el zacatón y los pastos; además utilizan plantas herbáceas como el acahual (*Simsia sp*) o arbustivas como las hojas de encino. Las localidades que usan con mayor frecuencia plantas forrajeras son FJM y SIB y las obtienen básicamente para alimentar a sus animales de traspatio (vacas, burros, becerros, borregos y cabras).

5.9 Tierra de monte

La tierra de monte era el producto que extraían del bosque con mayor frecuencia, en relación con los demás, ya que la utilizaban para cultivar plantas ornamentales, como fertilizantes y para venderla. Las localidades que obtenían este producto en mayor medida, eran SIB, AM Y PIL. La tierra de monte de encino la destinaban para la venta, principalmente SJT, SFT, SIB e IXT. Este producto es muy solicitado por las amas de casa, ya que la utilizan para las plantas de su jardín y compraban el bulto en 20 ó 25 pesos. Actualmente, la extracción de tierra está fuertemente controlada; sin embargo, se sigue obteniendo de manera clandestina para uso local. En la ciudad de Tlaxcala, las personas que se dedican a dar servicios de jardinería venden la tierra en 40 ó 50 pesos el costal, y difícilmente proporcionan información sobre su origen.

También la arena es un producto extraído de la Malinche, y las localidades que más lo hacen son FJT, SIB y SJT.

5.10 Resina

La resina solamente se detectó comercializada en SFT; sin embargo, como se sabe que es ilegal su explotación, a los comerciantes no les gustó hablar de este tema.

De todos los árboles, sólo el ocote¹⁸ y el oyamel son los que se utilizan para obtener resina, utilizando con mayor frecuencia al ocote. Únicamente en las loca-

¹⁸ De las especies de *Pinus* que habitan en la Malinche hay dos que se caracterizan por producir abundante resina: 1) *Pinus pseudostrobus*, que es conocido como pino blanco o pino real; su madera es dura y resistente, produce abundante resina (trementina). En la región de la Malinche se encuentra en Santa Ana Chiautempan, Huamantla, San Juan Ixtenco, San Pablo del Monte y Trinidad Sánchez Santos. Crece entre los 2300 y 3000 m.s.n.m. 2) *Pinus teocote*, se le conoce también como ocote o teocote; su madera es resistente y de buena calidad; se usa para construcciones y como combustible, debido a que produce abundante trementina, por lo que es común encontrarse en el campo, árboles descortezados para extraer trementina. En la región de la Malinche se localizan en Santa Ana Chiautempan, Huamantla, San Juan Ixtenco, San Luis Teólocholco, San Pablo del Monte, Trinidad Sánchez Santos. Se encuentra entre los 2300 y 3000 m.s.n.m. 3) *Pinus leiophylla* y *P. montezumae*; también su madera es resinosa (Acosta, 1992).

lidades de IXT, SIB, SFT y SJT, obtienen este producto, y de éstas, SFT y SIB son las localidades en donde más se consigue la resina.

Conclusiones

La región natural de la Malinche sigue deteriorándose por el uso irracional y la pérdida de los bosques, sin encontrar las soluciones y estrategias factibles para la sustentabilidad del Parque Nacional. A pesar de que las autoridades gubernamentales e institucionales han realizado y propuesto alternativas para la conservación y preservación de la zona de estudio, hasta el momento no se han concebido las más apropiadas para solucionar las penurias de los habitantes.

Los habitantes de las comunidades cercanas al Parque Nacional continúan considerando a la montaña como de su propiedad, e incluso se han dado situaciones conflictivas y enfrentamientos con las autoridades como queda de manifiesto en la nota periodística publicada el 21 de enero de 2009:

los inconformes señalaron que la tala es su único sustento y aseguraron que el gobierno estatal en nada los ha apoyado para ofrecerles otra alternativa laboral, advirtieron que si las autoridades insisten en mantener los módulos de vigilancia, usarán la fuerza para impedirlo (Alonso, 2009).

Esta situación concuerda con lo planteado por Tejeda (2004).

Las poblaciones aledañas a la Malinche siguen apropiándose y usando los productos del bosque para el consumo y la venta: leña, hongos, tablas, vigas, morillos, plantas medicinales, ornamentales, forrajeras y comestibles, resina, tierra de monte y arena, para satisfacer sus necesidades inmediatas, sin embargo no en las mismas cantidades que en la década anterior, principalmente por las restricciones y la vigilancia tan estricta que se ha impuesto en la región.

De los productos que el hombre se apropia de la región de la Malinche, el de mayor importancia por su uso es la leña, principalmente empleada para solventar las necesidades de combustible en el hogar. El segundo producto más usado son los hongos, ya sea para consumo familiar o para su venta. A pesar de que las plantas ornamentales se obtienen sólo en épocas determinadas del año, por la diversidad de especies y el volumen de extracción, se consideran como el tercer producto en orden de importancia.

En el caso de la extracción de madera, a partir de la información captada, se podría pensar que su obtención y uso ha disminuido, sin embargo, debido a que es uno de los productos forestales sobre los que se ejerce mayor control, es posible que los entrevistados minimicen las cantidades extraídas para no tener problemas con las autoridades.

La madera la utilizan para elaborar tablas, vigas, morillos, duelas y tejamanil; estos productos los elaboran principalmente de los árboles de ocote y oyamel. La

madera de encino es usada para elaborar manceras de arado, cabos de hachas, zapapicos, hoces y palas; también la utilizan para la fabricación de muebles rústicos, para construcción rural y como horcones y puntales.

Todos los productos mencionados, son destinados principalmente para el consumo del hogar, y una parte para su comercialización. Lo que se destina para el hogar lo utilizan principalmente para la cocina, baño, construcción y elaboración de artesanías.

Bibliografía

- Acosta Pérez, Roberto (1991). *La vegetación del estado de Tlaxcala*, Jardín Botánico Tizatlan-Gobierno del estado de Tlaxcala, núm. 6, Tlaxcala.
- _____. (1992). *Algunas coníferas del estado de Tlaxcala*, Jardín Botánico Tizatlán-Gobierno del estado de Tlaxcala, núm. 14, Tlaxcala, pp.8 y 29.
- Alonso, Nancy (2009). "Ningún proyecto ecoturístico o inmobiliario en el Ixta-Popo", en *La Opinión*, Diario de la mañana, 21 de enero, Puebla.
- Arellano Sánchez, José (1996). "El concepto de región en la actual perspectiva chiapaneca", en Rodríguez Rodríguez, Salvador *et al.* (coordinadores), *El Desarrollo regional en México*, AMECIDER, Universidad Autónoma de Querétaro, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México, pp. 114-115.
- Ávila, Rafael (1946). *Primer informe de gobierno del estado de Tlaxcala*, Talleres gráficos del estado de Tlaxcala.
- Baños, Tomás, (2004). "Proponen que la inspección forestal sea prioridad de seguridad estatal", en *El sol de Tlaxcala*, 21 de julio, Tlaxcala, p.3.
- Calva Morales, Xochitl (2009). *Caracterización de los incendios forestales en municipios aledaños a la Región de la Malinche: Periodo 1997-2007*, tesis Maestría en Análisis Regional, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Cisneros, Joaquín (1959). *Tercer informe de gobierno del estado de Tlaxcala*, Talleres gráficos del estado de Tlaxcala.
- _____. (1960). *Cuarto informe de gobierno del estado de Tlaxcala*, Talleres gráficos del estado de Tlaxcala.
- _____. (1961). *Quinto informe de gobierno del estado de Tlaxcala*, Talleres gráficos del estado de Tlaxcala.
- Coraggio, José Luis (1987). "Sobre la espacialidad social y el concepto de región", en Capraro Tuset, Héctor (comp.), *La cuestión regional y los recursos naturales*, Universidad Autónoma Chapingo, México.
- Cortés, Ma. Elena y Benjamín Ortiz Espejel (1998). *La apropiación de la biodiversidad en Veracruz. Informe final del Proyecto J085*, CONABIO, México. Disponible en: <http://www.conabio.gob.mx/institucion/proyectos/resultados/InfJ085.pdf>

- De la Luz, Guadalupe (2008). "Proyectan crear comisión especial para atender y vigilar la Malinche", en *El sol de Tlaxcala*, 22 de febrero, Tlaxcala, p. 3.
- Delgadillo Macías, Javier (1990). "El concepto de región y la planeación en México", en *Revista de Geografía*, vol. III, núm. 4.
- Espejel Rodríguez, Adelina (1998). *La importancia y el deterioro del recurso bosque en la región de la Malinche, estado de Tlaxcala*, tesis Maestría en Análisis Regional, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Espejel Rodríguez, Adelina; Noé Santacruz García y Héctor Martínez de la Fuente (2001). "Explotación y deterioro de los bosques de la Malinche, estado de Tlaxcala", en *Notas, Revista de información y análisis*, núm. 13, INEGI, México, pp. 15-22.
- García Frapolli, E.; Toledo, V; Martínez Alier, J. (2008). "Apropiación de la naturaleza por una Comunidad Maya Yucateca: Un Análisis Económico-Ecológico", en *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol. 7, pp. 27-42.
- Gobierno del estado de Tlaxcala (1991). "*Matlalcueyatl-Malinche, Programa integral de la Malinche*", Coordinación del Subcomité especial del Programa Integral de Desarrollo de la Malintzi. Inédito.
- _____ *Plan estatal de desarrollo de Tlaxcala 1993-1999*, p. 104.
- González Martínez, Alfonso (1992). "Los bosques de las tierras mexicanas: la gran tendencia", en *El Cotidiano*, núm. 48.
- Hernández Alcántara, Martín (2002). "El 70% de la zona forestal en La Malinche se ha perdido: Comisión Estatal Forestal en Canoa: Diariamente se pierden entre 140 y 200 árboles, dice Trinidad Rojas García", en *La Jornada de Oriente*, publicación para Puebla y Tlaxcala, Lunes 1 de abril, México.
- INEA (1999). *Ecología del estado de Tlaxcala, Región Malinche*, Tlaxcala, SEP.
- INEGI (1986). *Síntesis Geográfica de Tlaxcala. Secretaría de Programación y Presupuesto*, México.
- López Domínguez, Juan Carlos y Roberto Acosta Pérez (2007). "Descripción del Parque Nacional Malinche", en Fernández Fernández, Jesus A. y Juan Carlos López Domínguez (compiladores), *Biodiversidad del Parque Nacional Malinche, Tlaxcala, México*, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México.
- Maza, Estela. (1996) "En la Malinche, uso racional de recursos", en *El Universal*, 17 de noviembre, p. 5A, Puebla, México.
- Miranda, Faustino y Efraim Hernández (1963). "Los tipos de vegetación de México y su clasificación", en *Boletín de la Sociedad Botánica*, núm. 28, México.
- Montoya Esquivel, Adriana (1992). *Análisis comparativo de la etnomicología de tres comunidades ubicadas en las faldas del volcán la Malintzi, estado de Tlaxcala*, Tesis, Universidad Autónoma de México, Tlanepantla, México.
- Neira Brito, Francisco (2003). *Apropiación de recursos naturales en un bosque andino ecuatoriano: Hacia la gestión patrimonial de recursos*, Monografía, Maestría en Ciencias Ambientales, Université du Québec à Montréal, Canadá.

- Osorno, Juana (2008). "La Malintzi, lucha por los recursos naturales", en *Síntesis*, 3 de marzo, p.3, Tlaxcala.
- Real Academia Española (2001). *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición. Versión en internet, disponible en: <http://www.rae.es/rae.html>
- Rendón Garcini, Ricardo (1993). *El prosperato, Tlaxcala de 1885 a 1911*, Universidad Iberoamericana, México, D.F.
- Richardson W., Harry (1973). *Economía regional: teoría de la localización, estructuras urbanas y crecimiento regional*, Vicens Vives, Barcelona.
- Robles de Benito, Rafael (2005). *Apropiación de recursos naturales y relaciones sociales en la Reserva de la Biósfera Ría Celestun, Yucatán*, tesis Maestría en Ecología Humana, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional, Unidad Mérida.
- Rzedowski, Jerzy (2006). *Vegetación de México*, Edición digital, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, México. Disponible en: http://www.conabio.gob.mx/institucion/centrodoc/doctos/vegetacion_de_mexico.html
- Sáinz Janini, Jaime (1998). "Programa de manejo del Parque Nacional La Malinche", en *Gaceta Ecológica*, núm. 47, pp. 45-50.
- Sánchez de Tagle Gallegos, Carlos (1978). *Contribución al conocimiento de la fauna herpetológica del Parque Nacional La Malinche*, tesis Profesional, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez Piedras, Emilio (1980). *Quinto informe de gobierno del estado de Tlaxcala*, Gobierno del estado de Tlaxcala.
- Santacruz García, Noé y Adelina Espejel Rodríguez (2004). *Los encinos (Quercus) de Tlaxcala, México*, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala.
- Santillán, Manuel (1943). *Cuarto informe de gobierno del estado de Tlaxcala*, Talleres gráficos del estado de Tlaxcala.
- SARH (1993). *Diagnóstico del Parque Nacional Malinche o Matlacueyatl, Tlaxcala*, Subsecretaría Forestal y de fauna Silvestre.
- Subercaseaux Sommerhorf, Bernardo (1989). "Reproducción y apropiación: Dos modelos para enfocar el diálogo intercultural. Diálogos de la comunicación", en *Revista de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social*, núm.23. Disponible en: http://www.dialogosfelafacs.net/77/dialogos_epoca-23.php
- Tejeda Cruz, Carlos (2004). "Apropiación Territorial y Aprovechamiento de Recursos Forestales en la Comunidad Frontera Corozal, Selva Lacandona, Chiapas, México", en Ponencia presentada en: *The Commons in an Age of Global Transition: Challenges, Risks and Opportunities*. Tenth Conference of the International Association for the Study of Common Property, Oaxaca, Mexico.
- Toledo, Victor M. (1995). *La apropiación Campesina de la naturaleza: un análisis etnoecológico*, tesis Doctoral, Facultad de Ciencias, UNAM, México, D.F.

- Vargas Uribe, Guillermo y José César Lenin Navarro Chávez (1980). "El desarrollo regional en México: tendencias recientes y perspectiva", *Ciencia Nicolaita*, núm. 3.
- Werner, Gerd (1994). "La Malinche el desastre del Parque Nacional", en *Universidad y Sociedad*, núm. 7.
- Wong González, Julio César y María de Lourdes Villers Ruiz (2007). "Evaluación de combustibles y su disponibilidad en incendios forestales: un estudio en el Parque Nacional La Malinche", en *Investigaciones Geográficas, Boletín del Instituto de Geografía*, núm. 62, pp. 87-103.

Los mazahme, los mexicopa y las políticas de conservación en la Matlalcueitl

Francisco Castro Pérez¹

La presencia de esa montaña, así por su elevación, que llega a 4,107 metros, como por su figura caprichosa, causa verdadera sorpresa, ora se le vea sumergida en un mar de nubes que se agitan al impulso de una tempestad atronadora, ya despejada y serena, representando una mujer escorzada, cubierto el cuerpo con su fúnebre manto, y la cabeza resplandeciente por la nieve que forma su corona (*La Antigua República*, 1906:11).

Introducción

Del año 2000 al año 2007, estando como profesor-investigador titular en el Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), impartí un Seminario de Investigación denominado *Antropología de la Naturaleza*, donde se pretendía acercar a los estudiantes de licenciatura, al debate teórico que ha generado esta disciplina humanista sobre las relaciones sociedad-naturaleza.

Al paso del tiempo, se consideró que un espacio ideal, para desarrollar estos estudios, eran las áreas naturales protegidas del centro del país, donde coincidían una alta biodiversidad y una importante presencia de campesinos con raíz cultural indígena, depositarios y reproductores de la tradición cultural mesoamericana.

¹ Profesor-investigador de El Colegio de Tlaxcala, A. C.

Es en este contexto donde algunos alumnos y el titular del Seminario, elegimos a la Matlalcueytl, Matlalcueitl, Malintzi o Parque Nacional Malinche, como un territorio donde se pueden analizar los conflictos sociales, económicos y políticos relacionados con la explotación de los recursos naturales que posee la montaña.

A partir de esta iniciativa, se diseñaron y ejecutaron dos proyectos: estrategias culturales para el fortalecimiento de la identidad étnica y la restauración ecosistémica en el Parque Nacional "la Malinche", (respaldado por la Secretaría de Investigación y Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP: 2002-2004); e Identidad étnica, política gubernamental y conservación ecosistémica: una comparación etnográfica entre los nahuas de la Matlalcueitl (apoyado por la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado de la BUAP: 2005).

Los avances de investigación y los resultados de esos proyectos, se presentaron en diversos eventos académicos tales como el Décimo Congreso Bienal de la Asociación Internacional para el Estudio de la Propiedad Colectiva (IASCP), Oaxaca 2004; el II Congreso Iberoamericano sobre Ambiente y desarrollo (Puebla 2005); y el Primer Congreso Iberoamericano de Antropología, (la Habana, Cuba: 2007).

Se publicaron también en un artículo de la revista *Mirada Antropológica* (BUAP, 2005) y un capítulo del libro *Páginas en la nieve, Estudios sobre la montaña en México* (INAH-CONACULTA, 2008); además se realizó un video denominado *Entre la tierra y el cielo* elaborado con el arqueólogo Ismael Arturo Montero García (2005).

En el transcurso del año 2008, una convocatoria del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) para la consolidación de investigadores SNI 1, sirvió de marco para elaborar el proyecto denominado *Naturaleza y Sociedad en la Matlalcueytl: Visiones multidisciplinarias de un agroecosistema sagrado*, y para escribir este artículo sobre los *mazahme* y los *mexicopa* de San Miguel Canoa (Puebla) y San Isidro Buen Suceso (Tlaxcala).

En este documento se pretende demostrar que ambas comunidades, al compartir una misma base cultural, son en esencia, un mismo pueblo artificialmente separado por límites administrativos que los ubican en dos entidades federativas diferentes. Además de esa base cultural común, ambos pueblos nahuas comparten y enfrentan una difícil problemática: la de estar asentados dentro de los límites de un área natural protegida, dentro del polígono del Parque Nacional Malinche, donde, en aras de la conservación, se prohíbe a los propietarios de la tierra, el aprovechamiento de los recursos de la montaña.

Esta compleja y contradictoria situación, ha propiciado el enfrentamiento de los intereses particulares, con el interés nacional, conformando un escenario de conflictos y disputas entre las dependencias federales, estatales y municipales encargadas de la administración del Parque y de hacer cumplir la legislación vigente, y las organizaciones locales de carboneros y leñeros que defienden –con el apoyo de otras organizaciones civiles y políticas– sus derechos sobre la tierra, el agua y los bosques de una montaña mítica, que constituye su principal referente identitario, territorial e histórico.

Con este trabajo espero demostrar también que las diferencias entre la política forestal, la política agraria y la conservación ecológica, lejos de estar resueltas, sigue propiciando conflictos sociales, y que es necesario también, revisar a fondo el sentido convencional y dominante con el que se ha entendido la conservación de la naturaleza, el cual omite aún la participación de los pobladores nativos en el diseño y operación de los programas de manejo.

Adicionalmente, se espera que el lector pueda ver que los nahuas de Canoa-Buen Suceso, estigmatizados como un pueblo de linchadores y talamontes, son indígenas que han sido sometidos a procesos de explotación económica, veda forestal y expropiación ecológica, que explican –aunque no justifican– las reacciones de los *mazahme* y los *mexicopa*.

Con estudios como este, se pretende mostrar que la disputa social por los recursos naturales en los territorios indios convertidos en Áreas Naturales Protegidas, es un tema de investigación de alta pertinencia para la antropología mexicana, y que la *antropología de la naturaleza* o *antropología ambiental (ista)*, es una manera de replantear la perspectiva de la *ecología cultural*, pero incorporando un fuerte énfasis político que le acerca a otras propuestas como la *ecología política*, la *economía política* y la *antropología del desarrollo*.

En lo que respecta a la metodología utilizada, ésta consistió en la consulta bibliográfica y hemerográfica, y en los recursos que proporciona el método etnográfico: observación participante, recorridos en campo, entrevistas a informantes clave, diario de campo.

Finalmente, quiero hacer patente mi reconocimiento a los estudiantes del Colegio de Antropología Social de la BUAP (Francisco, Luisa Gabriela, Sandra, David, Nestor Guillermo), con los que compartí momentos valiosos de la investigación sobre la "Malinche", a la que aquí llamo Matlalcueitl, remitiéndome a los dos términos nahuas que cita Alonso de Molina (1977:26 y 53) en su *Vocabulario: matlaltic* (cosa de color verde oscuro) y *cueitl* (faya, faldellín, faldillas, o naguas); denominación que decidí elegir para señalar simplemente el espacio físico e histórico donde se desarrolla la existencia de los *mazahme* y los *mexicopa*. Extiendo también este agradecimiento a los campesinos nahuas de San Isidro Buen Suceso y San Miguel Canoa, a los funcionarios públicos, académicos y activistas, cuyas opiniones e información han permitido fundamentar este artículo.

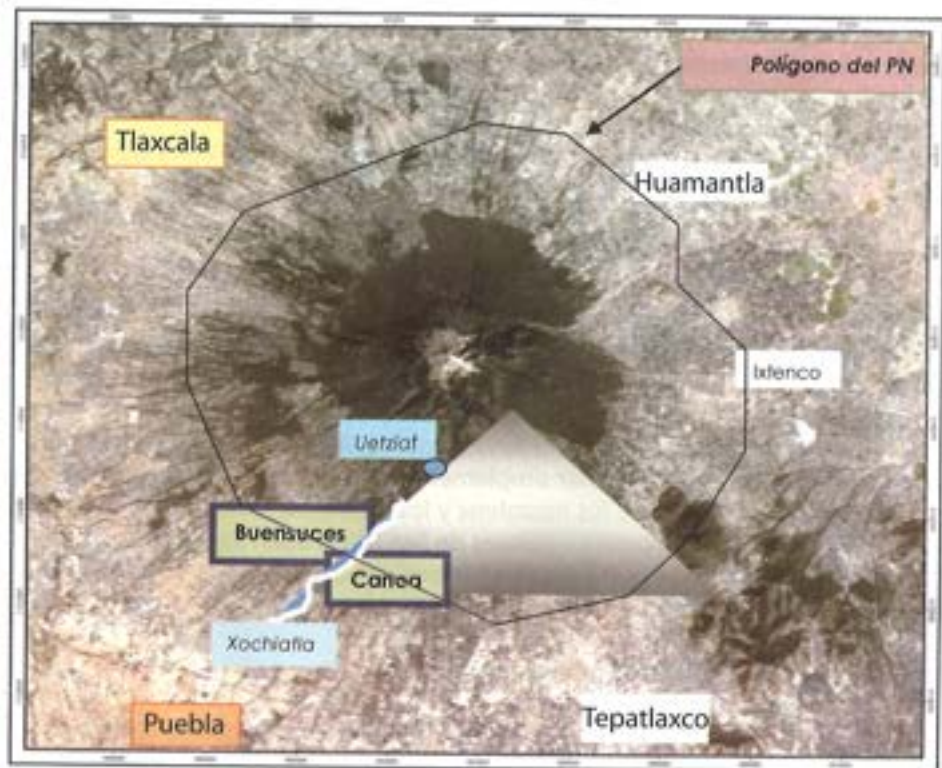
1. Canoa y Buen Suceso: los gemelos separados

Enmarcándola dentro del Valle Puebla-Tlaxcala, Romero Melgarejo (2002), construye –a partir de diversos criterios económicos, sociales, políticos y espaciales–, una propuesta para definir la región del volcán la Malinche, a la cual subdivide (siguiendo el modelo utilizado en el Acolhuacan por Ángel Palerm) en tres zonas: la llanura, el somontano y la montaña.

Es en este último piso altitudinal, que se ubica entre los 2, 440 y los 4, 461 m.s.n.m., donde están situadas dos comunidades nahuas que a pesar de tener un origen histórico común y patrones culturales similares, pertenecen administrativamente a dos municipios y a dos entidades federativas distintas.

Me refiero a San Miguel Canoa, población dependiente del municipio de Puebla de Zaragoza, que está localizado a los 19°09'07"N 98°06'11"O, tiene una altitud de 2 540 m.s.n.m. y está situado en el espacio territorial del estado de Puebla; y San Isidro Buen Suceso (o San Isidro Buensuceso), población dependiente del municipio de San Pablo del Monte (Cauhtotoatlan), y localizado a los 19°09'12"N 98°06'10"O, tiene una altitud de 2 680 m.s.n.m. y está situado en el espacio territorial del estado de Tlaxcala.

Imagen 1. Canoa y Buen Suceso en la Matlalcueitl (Parque Nacional "Malinche")



Fuente: elaboración propia.

San Miguel Canoa, separado apenas 12 kilómetros de la ciudad capital del estado de Puebla, según el Censo de Población y Vivienda de 2005 llevado a cabo

por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), tiene una población total de 14,158 habitantes; está organizado en 10 barrios que se corresponden con las 10 secciones políticas, y hasta el 30 de octubre de 1962 tuvo el carácter de cabecera del Municipio del mismo nombre. Un decreto del Congreso del estado de Puebla suprimió dicho municipio y lo incorporó al de Puebla (cuya población actual supera el millón y medio de habitantes) en carácter de Junta Auxiliar.

San Isidro Buen Suceso, con una población de 7,688 habitantes (INEGI, 2005), es uno de los 12 barrios que integran, junto con la cabecera municipal (Villa Vicente Guerrero), al municipio de San Pablo del Monte, Tlaxcala, cuya población apenas rebasa los 14,000 habitantes. Situado a casi 10 kilómetros de la cabecera municipal, San Isidro Buen Suceso tiene la particularidad de contar con una Presidencia Auxiliar que le confiere una relativa autonomía administrativa y reconoce una conformación histórica particular.

Además de compartir el rasgo de ser las dos poblaciones situadas a mayor altitud, San Miguel Canoa y San Isidro Buen Suceso, comparten también la distinción de estar entre las comunidades indígenas de la montaña donde hay más hablantes de náhuatl: según el Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2000, de los 12,896 habitantes de San Miguel Canoa, 10,151 (78 %) eran hablantes del náhuatl; en tanto que en San Isidro Buen Suceso, según datos de la Dirección de Pueblos Indígenas del Gobierno del estado de Tlaxcala de los 7,688 pobladores registrados en 2005, 5,896 (76 %) son nahua hablantes.

Cabe mencionar que estos datos oficiales, resultan conservadores si se toma en cuenta a los menores de 5 años, en cuyo caso la población que habla náhuatl y náhuatl y español, se incrementa a más del 90 % de la población total, como estimó Acocal (2006:20) en San Isidro Buen Suceso.

Separadas solamente por la barranca Xochiatlatl –que sirve también para marcar los límites entre los estados de Tlaxcala y Puebla desde el siglo XIX– ambas comunidades permanecieron fuertemente aisladas de las que ahora son sus cabeceras municipales, pero han estado fuertemente unidas entre sí por lazos de consanguinidad y cultura; unión que es reconocida en afirmaciones de propios y extraños como las siguientes:

Nosotros no sabemos de donde venimos, no hay un papel que registre nuestra procedencia, únicamente sabemos que aquí vivimos, aquí creceremos y aquí moriremos. Todavía hablamos nuestra lengua materna que es el náhuatl y hacemos muchas cosas que nuestros antepasados hacían. Les diremos cómo son los dos pueblos. Uno se llama San Miguel Canoa que tiene como 20 mil habitantes (sic) y pasando la pequeña barranca llegamos al pueblo de San Isidro Buensuceso, Tlaxcala. Tiene como 5,000 habitantes (Navarrete Gómez, 1998:19).

Los cuentos de esta colección provienen de una región de habla náhuatl del centro de México. Fueron recopilados en una comunidad que abarca los pueblos vecinos de

San Miguel Canoa y San Isidro Buensuceso. Históricamente, una sola llegó a dividirse arbitrariamente entre los estados de Puebla y Tlaxcala por una de las barrancas que la atraviesa. Localizada en la ladera de la Malintzin que da hacia la ciudad de Puebla al suroeste, es la comunidad de más alta elevación en la montaña. También, Canoa y San Isidro son los pueblos de habla náhuatl que más han conservado su lengua autóctona en toda la región. Los censos oficiales de 1990 y 2000 cifraron el porcentaje de hablantes, entre bilingües y monolingües, alrededor de 90% (Francis, 2008).

Consideraciones como estas, muestran que una división territorial arbitraria, no pudo separar más que en términos administrativos, la unidad histórica y cultural de una comunidad nahua con raíces prehispánicas, que se reconfiguró en el transcurso del siglo XIX, como puede deducirse de las siguientes observaciones.

En el caso de San Isidro Buen Suceso, a reserva de que posteriores investigaciones arqueológicas puedan demostrar la presencia de algún asentamiento prehispánico, las fuentes documentales disponibles, plantean su existencia en el siglo XIX, como un barrio disperso y alejado poblado por los *mexicopa* (posiblemente *mexihcacopa tlahtol* según Hill & Hill, 1999:17), que trabajaban en las haciendas del área.

Para los años 1826 y 1850, de acuerdo a las referencias del archivo parroquial de San Pablo del Monte (padrones, caja 55, censo parroquial), se cuenta ya con una estructura barrial completamente definida, [...] La distribución espacial de la mancha urbana, se define por la ocupación de los predios situados en el perímetro de los centros de comunidad referenciados por las capillas de cada barrio, de los cuáles once se integran en una estructura de conjunto y un barrio alejado de la población central, este es el barrio de San Isidro Buen suceso (Ponce Cano, 2005:136).

Sin embargo, en la siguiente mitad del siglo XIX, y muy especialmente durante el periodo del general Próspero Cahuantzi (1885-1991), la crisis económica de las haciendas de la zona, provocó que los dueños vendieran sus tierras al gobierno del Estado, (Rendón Garcini, 1993) y que éste, en los años subsecuentes, las vendiera a particulares de San Pablo del Monte y San Miguel Canoa, como se demuestra en un viejo plano elaborado en marzo de 1904 por el ingeniero Pedro Lira, donde se indica que en el año de 1884, el Ayuntamiento de la ciudad de Tlaxcala, vendió a los vecinos de San Miguel Canoa la superficie de 2,084.03.29 hectáreas.

La adquisición de estos terrenos –realengos en las etapas tempranas de la Colonia y pertenecientes después a la hacienda de San Isidro– convirtió a los *macehualcopa*; término con el que, según Nutini e Isaac (1990:93), se autodenominaban los nativos de Canoa en 1959, en los habitantes más numerosos de un poblado cuya fundación debió ocurrir en la primera década del siglo veinte; que llevó el mismo nombre de la ex hacienda de San Isidro, al que se adicionó la terminación de Buen Suceso para dejar constancia del acontecimiento fundacional.

Don Domingo Zacatzi fue el primer habitante de San Isidro, él venía de Canoa y después de él fueron llegando los demás, de modo que si, por ahí del año 1900, solamente había unas cinco familias, para este año de 2005 podríamos decir que más de la mitad de la población y alrededor del 80 % de la pequeña propiedad en San Isidro, es de gente de allá (entrevista con Pascual Domínguez Luna: diciembre de 2005).

Los ancestros de los *macehualcopa* (Nitini, 1990: 93) o *mazahme* (venados), como escucharon Jane Hill y Kenneth Hill (1999: 59) que se llaman a sí mismos los habitantes de Canoa, parecen proceder de una población prehispánica posiblemente llamada *Acallantepec* (Francis, 2008), o *Acallan* (Castillo Gómez, 2002: 12, 13), cuya traducción etimológica sería en el monte de las canoas, que a través del tiempo, con la evangelización franciscana iniciada en el siglo XVI, se transformó en el pueblo de San Miguel de la Canoa, fundado oficialmente en 1641.

Aunque aún se carece de estudios históricos precisos, se menciona que en tiempos de la Colonia, los pobladores de Canoa tuvieron que construir un acueducto de más de 9 kilómetros, que dio agua de la montaña a los frailes del monasterio de San Aparicio (Carrión, 1897: 317). Asimismo, es probable que se les haya encargado la provisión de madera para la ciudad de Puebla, y que se haya utilizado su mano de obra, para la construcción de los edificios religiosos. Estos vínculos, debieron ligar a los nativos de esta población más con la ciudad española de Puebla, que con la ciudad indígena de Tlaxcala, estableciendo un *hinterland* desventajoso para los *mazahme*, el cuál tuvo su más funesta consecuencia, en el decreto emitido por el Congreso del Estado en septiembre de 1962 y que entró en vigor en febrero de 1963, mediante el cuál se cambió su *status* jurídico de Municipio Libre, a Junta Auxiliar.

Este cambio, fruto de la negociación de algunos caciques y el párroco de Canoa con el Gral. Antonio Nava Castillo (representante del sector militar del PRI y gobernador del estado de Puebla de 1963 a 1965), por la construcción de la carretera que une la comunidad con la capital poblana (Romero, 2003: 171-173), le quitó a aquel su autonomía administrativa, recursos financieros, el control sobre recursos naturales y ocasionó la pérdida de los 35.89 kilómetros cuadrados que comprendía su territorio.

Es importante agregar, que este decreto se emite en el momento mismo en que acontece la expansión industrial de la capital poblana y se inaugura la autopista México-Puebla. La necesidad de contar con una base territorial mayor para la inversión capitalista lleva a que además de San Miguel Canoa, se anexen al municipio de Puebla 4 municipios más: San Felipe Hueyotlipán, San Jerónimo Caleras, La Resurrección, San Francisco Teotimehuacán. Con ello, la superficie del municipio de Puebla pasó de su área original de 132.62 kilómetros cuadrados a 524.3 kilómetros cuadrados.

Cinco años después, el 14 de septiembre de 1968, el conflicto político interno entre los caciques que conformaban el grupo de la Liga de Comunidades Agrarias

del Partido Revolucionario Institucional, (que detentaban el poder en la junta auxiliar, mantenían alianzas con el gobierno del estado de Puebla y tenían por aliado al párroco Enrique Meza), y los campesinos adheridos a la Central Campesina Independiente (vinculada a su vez con el Partido Comunista Mexicano y la Universidad Autónoma de Puebla), haría crisis y se expresaría de manera terrible en el linchamiento de un grupo de jóvenes empleados de la UAP que dejó a Canoa, el estigma de un pueblo de indios violentos (Romero, 2003:100-101).

Arengados por el cura, una turba de habitantes de Canoa, fanatizados contra el comunismo y los estudiantes, arremetieron contra los excursionistas hasta masacrar a varios de ellos; linchamiento que fue llevado a la pantalla de cine en 1975 por Felipe Cazals en la película *Canoa*, cuyo guión fue elaborado por Tomás Pérez Turrent.

Aunque hay diferentes opiniones sobre este terrible acontecimiento, queda en el aire la percepción de que el despojo sistemático de sus tierras y recursos naturales, la explotación histórica de la población, y la discriminación étnica de que habían sido objeto, hicieron crisis en aquel momento, y aunque tales razones no justifican la agresión, al menos contribuyen a explicarla atenuando una responsabilidad que no fue atribuida en la misma proporción a los autores intelectuales. Éstos, como en el caso del párroco Enrique Meza, fueron exonerados de toda culpa, en tanto que sobre los indios de Canoa quedó, como una maldición, el recuerdo del linchamiento de 1968, lo cual ha propiciado el recelo no solamente de los ciudadanos, sino también de los nahuas de otras comunidades de la región del volcán la Malinche: "en Papalotla no los quieren y los juzgan diciéndoles que son *canangueros* (peyorativo designado de los habitantes de Papalotla y San Francisco Tetlanohcan) para señalar a los de Canoa" (Romero, 2003:45).

En las dos décadas siguientes, la construcción de la vía corta Puebla-Santa Ana Chiautempan, y la creación de nuevos corredores industriales (pensada en parte como una opción para disminuir la presión de los agricultores sobre el bosque y sus recursos), propiciaron la entrada de los *mazahme* y los *mexicopa* al mundo obrero y profundizaron el contacto con la cultura urbana.

En este nuevo contexto, los patrones culturales, las tradiciones comunitarias, las formas de organización social de estos pueblos nahuas, sufrieron una serie de cambios, entre los cuales podemos destacar el relacionado con la estructura política.

Aunque Nutini e Isaac plantean en su obra clásica *Los pueblos de habla náhuatl de la región Tlaxcala y Puebla*, que la organización política en ambas comunidades en 1959 seguía ya el esquema del sistema político dominante a nivel nacional, y que la administración civil, estaba claramente separada del sistema de escalafón religioso (Nutini e Isaac, 1990, 1991 y 1999), las versiones orales de algunos informantes clave en ambas comunidades, muestran que el peso de los "principales" o *tiaxcas* constituidos en Consejos de Ancianos, y la trayectoria de trabajo y representación

en el sistema de cargos religiosos, siguieron siendo elementos fundamentales en el reconocimiento comunitario de las autoridades electas.

De esta manera, y una vez que fue decretada la desaparición del municipio de San Miguel Canoa (1962-1963), la elección de presidente auxiliar y/o agente subalterno en esta comunidad y en San Isidro Buen Suceso siguió siendo regulada, de alguna manera y durante otros 30 años, por estos sistemas comunitarios.

Sin embargo, a comienzos de la década de los noventa, esta tradición política no resistió más, como lo ilustra el caso de Pascual Domínguez Luna, joven de San Isidro que con solamente 22 años a cuestas, sin ser agricultor ni haber ejercido el cargo de mayordomo, fue propuesto por la Confederación Nacional Campesina (organización vinculada al Partido Revolucionario Institucional) para el puesto de Agente Municipal del periodo 1992-1995.

Con una hábil estrategia basada en el voto juvenil, y contando también con el respaldo del cura de la comunidad, que desde el púlpito animó a la feligresía para no temer al cambio, Domínguez Luna consiguió el triunfo y con él, marcó la finalización del antiguo esquema de gobierno tradicional; reclamó al Ayuntamiento de San Pablo del Monte los recursos financieros que le correspondían a San Isidro y realizó gestiones con el gobierno de Álvarez Lima para urbanizar la comunidad.

A partir de este momento, la presencia de los partidos políticos se fortaleció en el área, y la postulación de candidatos dejó de tener como elemento fundamental, la trayectoria de trabajo comunitario, el respeto y el prestigio ganados por la participación en el sistema de cargos. Los jóvenes nahuas entraron a un juego político ajeno a sus tradiciones; cambio generacional y cultural que Domínguez Luna justificó diciendo: "Los viejos eran temerosos, no sabían leer ni escribir, ni como hablar con las autoridades del gobierno. Era necesario sustituirlos" (entrevista personal; diciembre de 2005).

A estos acontecimientos que han hecho visibles a Canoa y Buen Suceso, hay que agregar un elemento más que es imposible de soslayar y que abordamos en otro apartado: la acusación de que estas comunidades –y especialmente San Miguel Canoa– están entre las que más han contribuido a la deforestación del Parque Nacional la Malinche.

Por lo pronto, y para cerrar este apartado donde hemos explorado los orígenes comunes de los *mazahme* y los *mexicopa* de San Miguel Canoa (Puebla) y San Isidro Buen Suceso (Tlaxcala), haremos referencia a su cosmovisión –entendida ésta como "la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaron de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre" (Broda, 2001a: 166)– en tanto seguidores de la tradición cultural mesoamericana, y en tanto agricultores dependientes de los ciclos naturales.

Imagen 2. Un mazahme de San Miguel Canoa (2006)



Fuente: fotografía del autor.

A mi entender, las creencias y las prácticas de los pobladores de ambas comunidades, demuestran su condición cultural de pueblos indios herederos de la tradición religiosa mesoamericana, a la vez que confirman los vínculos territoriales, de parentesco y unidad lingüística.

Siguiendo a López Austin (2001), considero que esta tradición cultural milenaria de origen mesoamericano –aunque modificada después de con cinco siglos por el contacto europeo y los procesos de aculturación derivados de la conquista, la colonización y los intentos integracionistas del indigenismo oficial– tiene su *núcleo duro* en el ámbito de lo religioso, de la cosmovisión, en la persistencia de una geometría sagrada (que descansa en un orden universal dual) y de una geografía sagrada (que construye paisajes rituales, que da las montañas, sus cuevas, ríos y manantiales un papel fundamental para la vida humana) recreación.

Quienes conservan este núcleo duro de la antigua cosmovisión mesoamericana, son los miembros de las comunidades campesinas indígenas de México (Broda, 2001a:23-24, López Austin, 2001:60), los cultivadores del maíz que necesitan estar pendientes del clima, que hacen cultos propiciatorios a las deidades del agua para la fertilidad agrícola; rituales frecuentemente inspirados en un pensamiento mítico transmitido y recreado durante siglos.

Siguiendo estos planteamientos, señalo a continuación, algunos puntos centrales de la cosmovisión mesoamericana, que estando aún presentes entre los *mazahme* y los *mexicopa*, contribuyen a mostrar su unidad cultural:

1. La unidad de los opuestos complementarios. El pensamiento del hombre mesoamericano operó sobre la base de oposiciones binarias, de opuestos complementarios entre los que destacan las dicotomías de frío y caliente (López Austin, 1996), seco y húmedo, hombre y mujer, cielo y tierra. Así, encontramos a *Ometeotl* como la dualidad unitaria de *Ometecuhtli* y *Omecihuatl*, la sucesión de *xopan* (estación húmeda) y *tonalco* (estación seca), o la oposición complementaria entre *Tonatiuh* (sol, caliente, masculino) y *Meztli* (luna, fría y femenina).

En el caso de Canoa y Buen Suceso, ésta oposición complementaria aparece en la existencia de ambas comunidades como si fueran dos mitades separadas por la barranca de *Xochiatlatl*, que los ubica en entidades federativas diferentes, pero que no suprime los lazos consanguíneos ni el intercambio económico y ritual (como la bendición de las semillas el día 2 de febrero, la procesión al *Ueitziatl* el día 5 de febrero, las fiestas patronales de San Isidro Labrador el 15 de mayo y de San Miguel Arcángel el 29 de septiembre).

Aparece también en la petición común de agua que lleva a cabo la gente de ambas comunidades en la cima del cerro *Tepetomayo* (situado por cierto en un punto de intersección entre ambos pueblos) en la última semana de abril o la primera de mayo, y se muestra en pequeños detalles, como la capacidad campesina para distinguir los ocotes masculinos y femeninos y considerar que ambos forman una pareja indisoluble.

2. El culto a los cerros o montañas sagradas. Sin pretender agotar la multiplicidad de significados que concedía el hombre mesoamericano a las montañas, entre los diferentes etnohistoriadores y arqueólogos que se han dedicado a su estudio en el México contemporáneo, existe la coincidencia de que las montañas siguen siendo lugares sacralizados, réplicas del *tlalocan* mítico (López Austin, 1994) toda vez que en su interior existe un paraíso lleno de riquezas, agua, alimentos y corazones, y es el lugar donde vive *Tláloc* el *Tlaltecuhltli* dueño de la tierra, la vegetación, los animales del monte y el agua celeste, en compañía de sus servidores, los *tlaloques*.

En este sentido, las montañas son un *tonacatepetl* y un *tepeyollotl* a la vez; grandes almacenes o depósitos de agua y mantenimientos, de fuerzas de crecimiento, semillas y corazones, cuidados celosamente por fieras como el jaguar y la serpiente, lugares encantados a los que no cualquiera puede entrar y ni salir sin pagar las consecuencias de su osadía, y constituyen un paisaje ritual (Broda, 2001b), donde

los indígenas celebran diversos actos rituales para pedir lluvia o agradecer el buen temporal y las buenas cosechas.

Imagen 3. Ceremonia religiosa del 5 de febrero en el Uetziatl



Fuente: fotografía del autor.

No menos importante es recordar que los asentamientos prehispánicos estaban fuertemente vinculados al paisaje montañoso, al *altepeltl* nahua (monte lleno de agua), equivalente al *chuchu tsipi* totonaca, al *yacunduta* mixteco y el *an dehe nttoehe* (Fernández Christlieb y García Zambrano, 2006: 13-14).

Para los pueblos indios de la región del volcán la Malinche, entre los que podemos contar a los *mazahme* y los *mexicopa*, la Malintzi o Matlalcueytl es una montaña sagrada, donde aún quedan evidencias de los antiguos *teocallis*, con sitios para el culto propiciatorios (cuevas, manantiales), donde residen las almas de los ancestros muertos que bajan a los pueblos los primeros días del mes de noviembre, y donde vive la diosa de la montaña como se menciona a continuación.

3. El culto a la diosa, mujer-montaña (Matlalcueye). Según las versiones de diversos cronistas coloniales como Fray Juan de Torquemada en *Monarquía Indiana*, Fray Jerónimo de Mendieta en *Historia Eclesiástica Indiana*, Fray Toribio de Benavente en *Historia de los Indios*, Muñoz Camargo en *Historia de Tlaxcala*, y Francisco Javier Clavijero en *Historia Antigua de México*, antes de la conquista española, los naturales de la región veneraban a una diosa llamada Matlalcueye (nombre local con el que se hacía referencia a Chalchihuitlicue o Chalchiutlicue, la consorte de Tláloc) que tenía su adoratorio en la cima de la gran montaña que hoy lleva su nombre.

La intensa veneración a esta deidad llevó a que Fray Martín de Valencia, con el pretexto de desterrar la idolatría y convencer a los indios que solamente el dios cristiano da el agua, dirigiera la destrucción de este santuario pocos años después de la conquista.

Imagen 4. Tláloc y Chalchiuhtlicue en un ueitepetl



Fuente: Códice Borbónico, 35.

Por otra parte, siguiendo la propuesta de Iwanisewski (en Broda 2001b:115-118), la Matlalcueye, por su morfología, es una montaña femenina, una *volcana* se podría decir, donde reside la deidad del mismo nombre, y cuya misión es controlar las corrientes de agua superficial. De acuerdo a esto, podríamos decir –coincidiendo con Aocal (2006)– que la Matlalcueye tlaxcalteca (como advocación de Chalchiuhtlicue) es el opuesto complementario de Tláloc, un desdoblamiento que permite integrar el control masculino sobre las aguas pluviales celestes con el control femenino sobre las aguas terrestres.

Por ello, mientras que el 5 de febrero, los habitantes de varias comunidades entre las que destacan San Miguel Canoa y San Isidro buen Suceso, visitan el paraje denominado San Juan Uetzatl (lugar donde cae el agua), para llevarle ofrendas a la diosa Matlalcuéyetl; el 21 de mayo los pueblos nahuas situados en la falda oeste de la montaña (Teolocholco, Tetlanohcan) se trasladan al *Huey Tlalocan*; cráter vol-

cánico situado arriba de los 3 000 m.s.n.m., donde se piensa que existió un adoratorio de Tlaloc, y donde el arqueólogo Sergio Suárez Cruz encontró en el año 2000, pequeñas figuras de cerámica llevadas hasta el lugar a manera de ofrendas (quizá como juguetes para seres igualmente pequeños: los *tlaloques*).

imagen 5. Procesión del día 2 de febrero en San Isidro con la Matlalcueitl al fondo



Fuente: fotografía del autor.

Para finalizar, es necesario agregar estas reflexiones: que para los *mazahme* y los *mexicopa*, e igualmente para los demás pueblos nahuas asentados en la región del volcán (debiéramos decir de la volcana por su carácter femenino), la vieja diosa de la montaña, la Chalchiutlicue localmente llamada Matlalcuéyetl, Malintzi, Matlalcueitl o Malinche no es una entidad metafísica y lejana, sino que, por el contrario, está plenamente integrada a la vida cotidiana, y se aparece a los humanos –generalmente a los varones– bajo la forma de una bella mujer de largas trenzas, o convertida en una enorme serpiente que vive dentro de la montaña, que cuida el bosque, como me relató un informante de Huamantla en el año 2004, que se baña en los manantiales (*Apach, Siete Canoas, Uetziatl*) y ha sido vista, lo mismo en forma de mujer, que en forma de serpiente, por los habitantes de los pueblos situados alrededor de la Laguna de Acuitlapilco (Rodríguez, 2008).

Mientras los *mazahme* y los *mexicopa* sigan siendo agricultores de temporal, es muy probable que sigan solicitando lluvia a la diosa que vive en la montaña y agradeciéndole por el buen tiempo y las buenas cosechas, del mismo modo que piden y agradecen a San Isidro Labrador y San Miguel Arcángel; los santos pa-

tronos de estas dos comunidades nahuas cuyos antecedentes históricos y cultura común, los convierte en una unidad dual.

Imagen 6. Representación de la montaña Malinche protegida por San Miguel Arcángel



Fuente: Suárez, 2005: 342.

2. Los guardianes gubernamentales del Parque Nacional la Malinche

La conservación no puede ser una decisión unilateral ni con una visión exclusivamente ecológica o política, sino que debe ser una empresa con visión integral e interdisciplinaria capaz de entender a la naturaleza y la sociedad como un sistema [...] por lo que se requiere entender esta complejidad y hacer propuestas que permitan conciliar los procesos biológicos y ecológicos, con los intereses económicos y sociales (Corona, 2005:178).

El 21 de septiembre de 1938, Lázaro Cárdenas, Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, y Miguel Ángel de Quevedo, Jefe del Departamento Forestal de Caza y Pesca, estamparon su rúbrica en el Decreto mediante el cual se declaró Parque Nacional a la montaña llamada Malinche o Matlalcueyatl (sic).

Esta decisión se toma, según se lee en el Decreto correspondiente, a partir de los siguientes criterios:

- La importancia hidrológica de esta montaña.
- La necesidad de que se mantenga la cubierta forestal para evitar la erosión.
- La riqueza de su biodiversidad que "imprimen a ésta un carácter de verdadero museo vivo de la flora y fauna comarcanas".

- La belleza de "su majestuosa silueta y bellos perfiles coronados de nieve durante la temporada invernal".

- Su potencial para el desarrollo de la actividad turística.

La administración y gobierno de las 45,852 hectáreas del Parque, es encomendada en ese entonces al Departamento Forestal de Caza y Pesca y se establece la cooperación de los gobiernos locales para las actividades de reforestación.

Finalmente, en el artículo quinto, el Decreto señala que: "Los terrenos que resulten afectados con la declaración de este Parque Nacional, quedan en posesión de sus respectivos dueños hasta en tanto cumplan con las disposiciones que sobre el particular dicte el Servicio Forestal".

Una lectura detenida del documento, y coincidiendo con Lane Simonian (1999:124), permite ver que la declaratoria estuvo inspirada en criterios estéticos (de belleza escénica), potencial recreativo y valor ecológico que ameritaran "extraer" estas áreas de la producción en aras de su conservación, pero no parece haber tomado en cuenta la opinión de los campesinos indígenas asentados en la montaña, sus necesidades de aprovechamiento de los recursos forestales, y mucho menos la representación simbólica que era, y sigue siendo, parte esencial de su identidad.

Por otro lado, dejarlos en posesión de sus propiedades sin haber empleado el recurso de la expropiación, si bien se puede interpretar como un acto de justicia social, también dejó abierta la puerta para una contradicción casi irresoluble entre el interés nacional de conservación, y los intereses particulares de los campesinos indígenas, que, como en el caso de los *mazahme* de San Miguel Canoa y algunos *mexicopa* de San Isidro Buen Suceso, habían comprado al gobierno estatal tierras boscosas ahora incluidas dentro del polígono del flamante Parque Nacional Malinche.

En tanto practicantes de una agricultura de subsistencia, sus ingresos monetarios provenían fundamentalmente de la venta de diversos productos del bosque (leña, carbón, tejamanil, morillos, tablas, vigas, tierra de monte, hongos), varias de sus actividades domésticas cotidianas como echar tortillas en el *tlecuittl*, bañarse en el *temazcalli*, o construir el *cencalli* para guardar la cosecha, dependían de la recolección y transformación de los recursos forestales.

¿Cómo podían explicarse entonces la decisión que habían tomado un presidente nacionalista y con vocación de agrarista, y el padre de la conservación en México? La respuesta tiene que ver en buena medida con la ideología política, el proyecto de nación y la idea de conservación para el bien común de Cárdenas y Quevedo, las cuales fueron reemplazadas en las tres décadas siguientes por los nuevos gobernantes interesados en la urbanización, la industrialización y la modernización de la agricultura.

Mientras que en el periodo de 1934 a 1940 (6 años) fueron creados alrededor de 30 Parques Nacionales, en el lapso de 1940 a 1980 (30 años) solamente se crearon 6 áreas protegidas con este *status* (Simonian, 1999:120-121), al mismo tiempo que

crecía el entusiasmo por las bondades productivas del paquete tecnológico de la "revolución verde"; propuesta tecnológica que prometía dar a un país en pleno crecimiento demográfico, la autosuficiencia alimentaria que necesitaba y obtener divisas con la venta de la producción excedente.

Unos cuantos funcionarios lucharon para promover la conservación usando principalmente argumentos económicos pero, en general, los gobiernos mexicanos abandonaron completamente la conservación, deslumbrados por el potencial de industrialización y la revolución verde (Simonian, 1999: 158).

Estando así las cosas, la presencia de los bosques –por más que se ponderara su importancia ambiental –constituía un obstáculo al nuevo modelo agrícola basado en los monocultivos, la mecanización y el uso de agroquímicos. Por si fuera poco, la presión de los hijos de ejidatarios con derechos a salvo y la imposibilidad de satisfacer su demanda de tierra a través de la expropiación a lo que quedaba de los antiguos latifundios y haciendas, llevó al gobierno federal en la década de los años setenta, a favorecer el desmonte, la colonización de bosques y selvas, y la ampliación de la frontera agrícola.

Sin embargo, en la siguiente década, las primeras reacciones sobre los efectos ambientales negativos derivados de un modelo de desarrollo económico fundamentado en la sobreexplotación de los recursos naturales, llevó a reflexionar sobre los límites del crecimiento (Meadows, 1972) y a proponer el desarrollo sustentable como un modelo que, sin dejar de satisfacer las necesidades de la población actual, garantizara la conservación de tales recursos para las generaciones futuras (Informe Brundtland, 1987, Cumbre de Río, 1992).

Este contexto mundial favoreció los empeños de los conservacionistas en México (Enrique Beltrán, González Halffter, Álvarez del Toro, Gómez Pompa) que con un nuevo enfoque de las cosas, se distanciaron de la conservación a ultranza y se manifestaron a favor del aprovechamiento social prudente de los recursos; postura que considero muy próxima a la filosofía del desarrollo sustentable.

Lamentablemente, este nuevo impulso a favor de la conservación sustentable de la naturaleza y sus recursos (que permitió la creación de nuevas áreas naturales protegidas como las Reservas de la Biósfera), y que coincidía con la gestación de empresas de forestería comunitaria en varias partes del país (Merino, 2004:190), se ve frenado por el esquema de ajuste estructural, apertura económica, fin del reparto agrario y el retiro del estado benefactor iniciado por Miguel de la Madrid y profundizado por Carlos Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo.

A pesar de esto, la importancia concedida a la megabiodiversidad de México y la trascendencia de la protección del ambiente, llevó a que en el transcurso de los sexenios de 1988-1994 y 1994-2000, se crearan leyes e instituciones de gran importancia para el manejo de las áreas naturales protegidas y los recursos forestales, como es el caso de la Ley General del Equilibrio Ecológico y Protección al

Ambiente (LGEEPA) creada en 1988 y (reformada en 1996, el Consejo Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CNANP, 1997), la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP, 2000), el Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas (SINAP, 1994), la Comisión Nacional para el uso y conocimiento de la Biodiversidad (CONABIO, 1992), la Secretaría del Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (SEMARNAP, creada en 1994 y transformada en SEMARNAT en el año 2000) y la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA, 1992).

Esta oleada de leyes e instituciones vinculadas con el aprovechamiento sustentable de los recursos localizados en las áreas naturales protegidas, estuvo acompañada de los ajustes de 1992 y 1997 a la legislación forestal que culminaron tiempo después en la *Ley de Desarrollo Forestal Sustentable* (2003) y la creación de la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR, 2001)

De manera simultánea, los cambios al artículo 27 constitucional y las modificaciones hechas a la *Ley Agraria* en 1992, marcaron el fin del reparto agrario y establecieron el marco legal para insertar en el mercado las tierras ejidales complementando el abandono del estado hacia el sector agropecuario; abandono caracterizado entre otras cosas, por la eliminación de los precios de garantía, el seguro agrícola, la extensión agrícola y la política proteccionista de la producción nacional. El ejido como creación de la revolución campesina iniciada en 1910 fue acusado de improductivo, de ya no contribuir a la autosuficiencia alimentaria del país, y su destino junto con el de sus cultivadores –los antiguos “hijos predilectos del régimen” como los bautizó Warman (1979)– fue dejado a libre juego de las fuerzas del mercado.

Este breve repaso de las *políticas de conservación* de los recursos naturales en México, muestra que, para entender su dinámica y evaluar sus resultados, es necesario analizar también la *política forestal* y la *política agraria* del Estado mexicano, cuyas contradicciones y faltas de coordinación se han traducido en el deterioro de los bosques como afirma Merino (2004: 183), así como en la existencia de fuertes tensiones sociales por la conservación o la explotación de los recursos en las áreas naturales protegidas. Los defensores de la ampliación de la frontera agrícola argumentan razones de autosuficiencia alimentaria y soberanía nacional, defensa del patrimonio genético (en el caso del maíz) y el conocimiento nativo, mientras que los conservacionistas sostienen que las áreas naturales protegidas, en especial los ecosistemas templados –por el valor de sus servicios ambientales para las ciudades del centro del país y su potencial turístico– son indispensables y deben tener prioridad (De la Maza, 1999:33).

En el caso del Parque Nacional “Malinche”, a la publicación del Decreto en el que se declaró Parque Nacional a la Malinche o Matlalcuéyetl en 1938, siguió la transferencia de su administración –a partir del 27 de febrero de 1996 y mediante el Acuerdo de Coordinación respectivo– a los Gobiernos de los Estados de Tlaxcala y Puebla.

La superficie total del Parque, y la superficie que quedó bajo la responsabilidad del gobierno de cada estado, presentan variaciones curiosas según las diferentes fuentes y autores consultados.

Según Garci-Crespo (2001), a Tlaxcala le correspondieron 32,799 hectáreas, en tanto que a Puebla le quedaron 12,932 hectáreas, lo cual da al Parque una superficie total de 45,711 hectáreas. De acuerdo al Programa Integral de Manejo del Parque Nacional Malinche (2002), Tlaxcala cuenta con 31,418 hectáreas por 14,434 hectáreas localizadas en territorio poblano, dando un total de 45,852 hectáreas. López Domínguez y Acosta (2005:4), por su parte, anotan 33,161 hectáreas para Tlaxcala y 12,932 hectáreas para Puebla; la suma de ambas superficies arroja 46,093 hectáreas en total, mientras que en la página electrónica de CONANP, al estado de Tlaxcala le corresponden 34,549 hectáreas y al estado de Puebla le pertenecen 11,162 hectáreas, para un total de 45,711 hectáreas.

Con este acuerdo de coordinación, los gobiernos de Tlaxcala y Puebla quedaron facultados para las diversas acciones de manejo, operación, vigilancia y promoción, destinadas a la restauración, conservación, protección y aprovechamiento de los recursos naturales del Parque, quedando en sus manos también la coordinación de actividades de investigación, educación, turismo y recreación que permite la *Ley General del Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente* (2000) y su *Reglamento en materia de Áreas Naturales Protegidas* (2000).

¿En qué condiciones reciben la administración del Parque y qué procedimientos siguieron los gobiernos de ambos estados? Veamos algunos de los aspectos más relevantes.

2.1 Zonificación

Aunque en el artículo 47 de la LGEEPA se señala que: "En los Parques Nacionales podrán establecerse subzonas de protección y uso restringido en sus zonas núcleo, y subzonas de uso tradicional, uso público y de recuperación en las zonas de amortiguamiento", el Parque Nacional Malinche fue transferido en 1996 a los gobiernos de Tlaxcala y Puebla sin tener definidas las zonas núcleo y de amortiguamiento.

Vale la pena decir, para el año 2009, el Parque sigue careciendo de una *zona núcleo* (donde sólo se debe permitir la investigación científica, el monitoreo, la educación ambiental y el turismo de bajo impacto) y una *zona de amortiguamiento* (con una subzona donde se pueden permitir actividades productivas agrícolas y pecuarias de baja intensidad, otra subzona para los asentamientos humanos, y otra subzona más dedicada a la restauración ecológica).

En vez de esto, el Parque está dividido en el *área del polígono*, con sus casi 46,000 hectáreas, y el *área de influencia* que según estimaciones de la Coordinación General de Ecología del estado de Tlaxcala, rebasa la 47,000 hectáreas. Dentro del *polígono* están incluidos 12 municipios y 34 localidades del territorio tlaxcalteca, y

4 municipios con 32 localidades del territorio poblano, en tanto que en el *área de influencia*, se ubican 15 municipios, 106 localidades tlaxcaltecas, y 37 localidades de los mismos 4 municipios poblanos (López y Acosta, 2005:17).

Un cálculo aproximado sobre el número de pobladores asentados en el polígono del Parque y en su *área de influencia*, indica la presencia de más de 300,000 tlaxcaltecas (con 18,000 de ellos viviendo en el *área del polígono*), y más de 120,000 poblanos (con 20,000 de ellos viviendo dentro del Parque).

¿Qué tan exitosa puede ser la conservación sustentable de este Parque Nacional, cuando en el interior de su polígono viven casi 40,000 personas y en el *área de influencia* rebasan los 400,000? ¿Cómo hacer coincidir los imperativos de la conservación con las necesidades productivas de medio millón de personas distribuidas en un *área de alrededor* 93,500 hectáreas?

2.2 Programa de Manejo y estatus del Parque

Este otro imperativo legal tampoco acompañó el cambio de administración del Parque, y en tanto que normativamente su elaboración le correspondía al Instituto Nacional de Ecología (INE), los gobiernos de Tlaxcala y Puebla, hicieron la primera propuesta hasta el año 2002.

Merece destacarse de manera especial, que en esta propuesta de *Programa Integral de Manejo del Parque Nacional Malinche* (2002: 64-69), se incluía un apartado sobre el aprovechamiento sustentable de recursos naturales y uso público a través del cual se pretendía regular el aprovechamiento tradicional de recursos forestales maderables y no maderables, hecho por los campesinos e indígenas asentados dentro del *área natural protegida*, planteando como estrategias básicas el establecimiento de un padrón de usuarios con credencial, que extraerían el recurso de manera controlada bajo la supervisión de las dependencias correspondientes de ambas entidades federativas.

Tal propuesta no fue del agrado de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, que en estricto apego a la legislación vigente, consideró que contravenía lo estipulado en el artículo 50 de la LGEEPA:

En los parques nacionales sólo podrá permitirse la realización de actividades relacionadas con la protección de los recursos naturales, el incremento de la flora y fauna en general, con la preservación de los ecosistemas y sus elementos, así como con la investigación, turismo y educación ecológica.

La rigidez de esta interpretación legal, frenó la aprobación de la propuesta del *Programa Integral de Manejo del Parque Nacional Malinche*, generó serias diferencias entre las dependencias estatales de Puebla y Tlaxcala relacionadas con su administración, y provocó fuertes tensiones sociales en Tlaxcala.

En Puebla, los funcionarios de la Secretaría de Desarrollo Urbano, Ecología y Obras Públicas (SEDURBECOP), la Comisión Estatal Forestal y de la Fauna Silvestre de Puebla (CEFFASIP), y la Secretaría de Desarrollo Rural (SDR), acataron el dictamen de la CONANP, mientras que la Coordinación General de Ecología sostenía la conveniencia –para Tlaxcala cuando menos– de incorporar al Programa de Manejo, estos mecanismos de aprovechamiento sustentable que modificaban la visión de conservación extrema en la que se inspiró la creación de los Parques Nacionales.

En respuesta, y para poder hacer legalmente posible la petición de la CGE, la CONANP, propuso iniciar el procedimiento para modificar la categoría de Parque Nacional, sustituyéndola por la de Área de Conservación de Flora y Fauna, o la de Área de Conservación de Recursos Naturales.

Las dependencias poblanas volvieron a alinearse con la CONANP aceptando su propuesta y las sugerencias de la Delegación Estatal de la SEMARNAP, en tanto que la CGE, a través de un oficio dirigido por el biólogo Roberto Acosta a Ernesto Enkerlin (presidente de la CONANP) en octubre del año 2003, manifestó en un primer momento su desacuerdo y le expuso la intención de devolver la administración del Parque a la federación.

Sin embargo, en un segundo momento, la CGE desistió de esto, y en 2004 comenzó a dar los pasos para integrar el estudio técnico justificativo, encontrándose con una violenta respuesta popular encabezada por varios grupos de activistas que difundieron el rumor entre los campesinos, de que tras el cambio de categoría del Parque, se escondía la intención de vender parte del bosque a una empresa finlandesa, y de construir un aeropuerto. Ante el embate, la CGE echó marcha atrás cancelando una opción que, según Ramiro Cruz Díaz, delegado de la PROFEPA en Tlaxcala, habría permitido recibir recursos de la CONAFOR, SAGARPA Y SEDESOL para impulsar proyectos que beneficiarían a la gente que vive de la explotación de la Malinche (*La Jornada de Oriente*, 11/04/2005).

Por diversas razones, al igual que el problema de la falta de zonificación, hasta el presente año, el Parque sigue sin tener un Programa de Manejo acordado entre los gobiernos de ambos estados y aprobado a nivel federal.

2.3 Comités técnicos e instituciones participantes

Al tomar la administración del Parque Nacional Malinche, y en apego a la cláusula 4ª del Acuerdo de Coordinación, los gobiernos de Tlaxcala y Puebla quedaron obligados a formar un Comité Técnico Estatal presidido por el gobernador de cada estado.

En el caso de Tlaxcala, la CGE cumplió desde el inicio su papel de Secretario Ejecutivo, coordinando las acciones de administración del Parque desde 1996, mientras que en Puebla, ante la falta de un Reglamento Interno que definiera las atribuciones de cada dependencia, esta responsabilidad ha sido asumida en diferentes momentos por la CEFFASIP (creada en diciembre del año 2000 y suprimida

en noviembre de 2003) la SDR, la SEDURBECOP, y más recientemente por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SMRN) constituida en el mes de marzo de 2005.

Estos cambios tan frecuentes como inesperados (relacionados muchas veces con cuestiones políticas), y las presiones de dependencias federales como CONAFOR, SEMARNAT, o PROFEPA, generan serios problemas de falta de coordinación interinstitucional y provocan desencuentros que en ocasiones se han ventilado públicamente, como ocurrió en julio de 2006, cuando José Antonio Díaz García, Delegado de SEMARNAT en Puebla, a pocas horas de asumir una diputación federal por el Partido Acción Nacional, dio a conocer su intención de tramitar ante el gobierno federal la devolución del Parque Nacional Malinche, dada la incapacidad de los gobiernos priístas del estado para frenar la devastación forestal a lo largo de 10 años de administración (*La Jornada de Oriente*, 13/07/2006: 3).

Francisco Castillo Montemayor, Secretario de la SMRN en Puebla, después de dar una airada contestación, declaró posteriormente que la salida de Díaz García permitiría una mayor coordinación con la SEMARNAT. Sin embargo, tal suposición resultó infundada cuando en noviembre de 2008, el nuevo delegado de la SEMARNAT, Carlos Albicker realizó nuevos reclamos a la dependencia estatal (SMRN) por no contar con un Plan de Manejo y seguir permitiendo la tala clandestina en el área poblana (*La Jornada de Oriente*, 07/11/2008: 5).

El intento más reciente de los gobiernos de ambos estados, por coordinar esfuerzos en aras del cuidado de la Malinche, ha consistido en la formación del Consejo Asesor del Parque Nacional Malinche, instalado formalmente en julio de 2005, presidido por Mario Marín, gobernador de Puebla y Héctor Ortiz, gobernador de Tlaxcala, e integrado por funcionarios de los tres niveles de gobierno de ambos estados, instituciones académicas y representantes de la sociedad civil.

Este Consejo Asesor, a cuatro años de haberse constituido, no parece haber generado cambios significativos para la conservación del Parque, puesto que a la tala clandestina –cotidianamente denunciada en los medios de comunicación– se sigue sumando la inexistencia del Plan de Manejo (como lo reclamaba Albicker), y la ausencia de zonificación.

Tal situación ha conducido a que algunos funcionarios como Fabián Pérez (titular actual de la CGE de Tlaxcala) en una declaración muy discutible, haya planteado como necesario que en caso de que la federación no pueda adquirir el bosque o expropiarlo indemnizando a los propietarios, dé por concluido el decreto de 1938 y deje en manos del gobierno estatal y las comunidades el cuidado de la montaña bajo otro *status* de área natural protegida (*El Periódico de Tlaxcala*, 29/06/2009).

4. Acciones de conservación, investigación, educación y recreación

Una comparación de las actividades que han realizado las diferentes dependencias de gobierno en ambos estados de 1996 al 2009, indica que en Tlaxcala se pre-

sentó ante el Congreso del estado un *Reglamento para el Manejo y Administración del Parque Malinche* (2000), que al ser aprobado y publicado en *Periódico Oficial del gobierno del estado* el 11 de agosto de 1997, permitió regular el uso comunitario de los recursos naturales hasta 2006, cuando la PGR retiró sus credenciales a los usuarios del bosque registrados ante la CGE; mantiene instaladas 6 casetas de vigilancia; además hay convenios con diversas instituciones dedicadas a la investigación biológica, forestal y agropecuaria, y ha dedicado recursos para formar promotores ambientales y realizar actividades de educación ambiental.

Las dependencias poblanas, por su parte, no han instalado casetas de vigilancia y la oficina de gestión directa que tuvieron en San Miguel Canoa fue cerrada en 2004, año en el que suspendieron también las onerosas campañas de reforestación y los programas de empleo temporal para realizar trabajos de conservación de suelo y captación de agua, que llevaron a ver a la Malinche como "un barril sin fondo"; aunque mantienen convenios con instituciones educativas para desarrollar investigaciones fundamentalmente de corte biológico, forestal o agropecuario, las acciones de educación ambiental se limitan a desarrollar campañas con tal fin en escuelas de nivel básico o intermedio de los municipios que están dentro del Parque, y han hecho algunos intentos de elaborar proyectos ecoturísticos con la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y la Dirección de Turismo del gobierno del estado, que se han quedado en proyectos.

Esta somera comparación, permite apreciar importantes diferencias en la política ambiental de las instituciones y dependencias de los gobiernos estatales con respecto a la administración y protección del Parque Nacional Malinche. No se pretende decir aquí si una es mejor que la otra, sino enfatizar que las razones de tales diferencias tienen que ver en buena medida, con la importancia que tiene la montaña para los pobladores de una y otra entidad, y con la presión que ellos han generado sobre los múltiples *guardianes gubernamentales* de esta área natural protegida.

A más de 70 años del decreto que convirtió a la Matlalcueitl o Matlalcuéyetl en Parque Nacional, y a 13 años de que su administración fue transferida a los gobiernos de los estados de Tlaxcala y Puebla, parece quedar claro que estas decisiones no han evitado el deterioro ambiental, la reducción de la biodiversidad, ni ha permitido elevar el nivel y calidad de vida de las poblaciones humanas asentadas dentro del polígono del Parque.

La conversión de esta montaña en ANP, ha terminado en una suerte de *expropiación ecológica de los territorios indios* (Castro, 2005:25-46), donde los grandes perdedores son los ecosistemas a los que se intentó proteger y los campesinos indígenas a los que se impide aprovechar los recursos del bosque (no importa que sean terrenos de su propiedad), que luchan desigualmente contra los taladores clandestinos, y que, en consecuencia, han sido empujados a emplearse en los talleres de costura, a trabajar como albañiles en las ciudades cercanas, o a migrar lejos de su montaña para trabajar como jornaleros agrícolas o en el sector de servicios,

en algunos estados del norte del país, o de los Estados Unidos de Norteamérica y Canadá.

Por otra parte, si se quiere evaluar la pertinencia de seguir otorgando a la "Malinche" el *status* de Parque Nacional, habría que ver fundamentalmente, si conserva su belleza estética, qué superficie forestal se ha perdido por la tala clandestina y el cambio de uso del suelo para fines agrícolas, cuál es su capacidad actual para infiltrar agua a los mantos acuíferos, y estimar si la biodiversidad actual aún permite pensar en la montaña como un "museo vivo" que permita desarrollar las actividades de conservación, investigación, educación y recreación que dan sentido a la existencia de este tipo de áreas naturales protegidas.

5. Los ecologistas nativos y sus amigos

El simple hecho de devolver el control del manejo del bosque a los propios usuarios no es garantía suficiente de que éstos puedan ejercer esas capacidades con la visión necesaria que asegure que la siguiente generación dispondrá de un recurso productivo (Ostrom en Merino, 2004: 26).

Insertos en el polígono del Parque Nacional Malinche, los campesinos nahuas de San Miguel Canoa y San Isidro Buen Suceso, han vivido en carne propia las consecuencias de las políticas agraria, forestal y de conservación. A diferencia de los agricultores que no están asentados en tierras de alguna área natural protegida, estos productores rurales han visto cómo su montaña y sus bosques pasaron a ser considerados de interés y prioridad nacional. Desde ese momento no solamente fueron perdiendo el control sobre el uso de sus recursos, sino que además han sido estigmatizados –en especial los *mazahme* de Canoa– como los principales taladores de la montaña. Veamos algunas notas periodísticas al respecto.

La voracidad con la que algunos habitantes de San Miguel Canoa han depredado casi totalmente 1,900 hectáreas y otras 530 de manera parcial de los bosques de la Malinche –lo que representa que en el área que les corresponde del volcán, han talado el 90 por ciento de los árboles– no tiene límites y es considerada por las autoridades estatales como una situación crítica (Francisco Castillo Montemayor, Secretario de la SMRN Puebla, en *El Sol de Puebla*, 20/07/2006).

Armados con piedras, palos, escopetas y machetes, habitantes de las comunidades de San Isidro Buensuceso y San Miguel Canoa intentaron linchar a integrantes de la Agencia Federal de Investigaciones (AFI) cuando estos últimos intentaban aprehender infraganti a dos talamontes. Las fuentes revelaron que fueron alrededor de 30 pobladores de las comunidades referidas quienes salieron en defensa de los dos taladores clandestinos, por lo que despojaron a los agentes de la AFI de la camioneta en que viajaban para luego quemarla (*La Jornada de Oriente*, 13/06/2007).

Ante la certeza de que manos criminales provenientes del estado de Puebla, provenientes de San Miguel Canoa, son las que han causado los incendios en la Malintzi, el Coordinador de Ecología, Fabián Pérez Flores declaró en alerta máxima a la montaña. Explicó que: Tenemos focos rojos, se puede hablar de taladores perfectamente organizados y que recurrentemente aparecen en los límites con el estado de Puebla, concretamente en San Miguel Canoa, esa es la comunidad, tiene nombre, ya acabó con su bosque y ahora medra con nuestra riqueza forestal (*El Periódico de Tlaxcala*, 11/03/2009).

En otras ocasiones, las noticias no han sido favorables a las dependencias encargadas de proteger el Parque Nacional.

Canoa Ofendida. Airados vecinos detuvieron camiones de la SDR con madera clandestina. El viernes 18 de noviembre tres camiones de la Secretaría de Desarrollo Rural (SDR) fueron interceptados en las calles de Canoa [...] los vehículos oficiales transportaban madera recién cortada: Aquí viene gente del gobierno a decirnos que nosotros sabemos quiénes practican la tala. Vino Francisco Castillo Montemayor a decirnos, queremos la verdad, ustedes la conocen; ¿quería pruebas?, pues ahí están, ellos saben mejor que nosotros quiénes son y hasta los protegen porque nadie fue detenido, dijo Antonio Ramírez, titular de la organización 'In Malintzi amo miki yultuc (*La voz de Puebla*, 23/11/2005).

Y en otras más, algunos vecinos de la comunidad en cuestión, son los que denuncian los vínculos entre los taladores clandestinos, los partidos políticos y algunas dependencias de gobierno.

El Partido de la Revolución Democrática (PRD), defiende y protege a un grupo de 10 talamontes del volcán la Malinche, señaló el ejidatario de San Miguel Canoa Félix Pérez... Protegidos por ese instituto político, los cortadores ilegales se agrupan para realizar marchas y presionar a la administración estatal... Además ese grupo cuenta con la ayuda de la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEP), así como de la procuraduría General de la República (PGR) (*La Jornada de Oriente*, 23/01/2009).

Como se desprende de estas acusaciones múltiples, en la problemática de la Malinche nadie parece detentar la verdad absoluta: funcionarios de las dependencias de gobierno vinculados con los taladores clandestinos, partidos políticos que juegan a veces del lado de los funcionarios públicos y otras veces con los pobladores (sean o no talamontes), campesinos obligados a inventar estrategias de sobrevivencia ante las autoridades del Parque y los vecinos que se dedican al corte ilegal.

¿Desde cuándo ganaron los habitantes de San Miguel Canoa esta fama de destructores del bosque, que se vino a agregar al estigma de ser un pueblo violento

que dirime diferencias a través del linchamiento? Según versiones obtenidas en campo, el "boom" de la tala ocurrió en la segunda mitad de los años ochenta y parte de la década de los noventa, cuando coincidió la crisis económica de la época, con la demanda de madera realizada por una empresa de Puebla que fabricaba muebles rústicos y cuyo dueño fue director de la Secretaría de Desarrollo Económico en esa entidad federativa. Cuando la administración del Parque pasó a manos del gobierno poblano, la tala ya había hecho los mayores estragos.

Ante este panorama, después de 1996, en San Miguel Canoa parecen haber quedado por un lado los leñeros y carboneros en pequeño, y por otro los taladores clandestinos ubicados sobre todo en la sección 3ª y la sección décima:

En Canoa se reconoce a los hombres de la tercera Sección como quienes verdaderamente se dedican a esa actividad en grandes proporciones, usando la motosierra para talar rápido y grandes volúmenes, que son transportados en camiones de carga (Romero, 2003:118).

Los primeros, al no tener otras fuentes de ingreso, desarrollaron estrategias y formas de presión encaminadas a conseguir que las dependencias estatales encargadas de la administración del Parque, les apoyaran de la manera más continua posible, con programas de empleo temporal dirigidos a labores de reforestación y conservación de suelo (construcción de zanjas y presas de gavión).

En estas circunstancias la Unión de Leñeros y Carboneros de la Sección diez, bajo el liderazgo moral de Don Serafín y con la influencia de Bonifacio Cholula y Marcial Montes, cambió su nombre en el año 2002 adoptando el de *In Malintzi amo miki, yultuc!* (la malintzi no muere, está viva), organización vinculada a la Coalición de Organizaciones Democráticas Urbanas y populares (CNUC) y al Partido de la Revolución Democrática (PRD), que durante varios años –hasta la salida de Bonifacio Cholula en 2005, y la muerte de Don Serafín en 2006– coexistió en Canoa con varias agrupaciones más: el grupo "Emiliano Zapata" encabezado por Andrés Zepeda García ("Chapero"), el grupo "Unión Campesina" encabezado por Manuel Rojas ("El chino"), y los miembros de "Antorcha Campesina" seguidores de Humberto Domínguez ("El Güero").

Estas agrupaciones, aprovechando la estructura de la CNUC, aceptaron aliarse con el grupo *In Malintzi amo miki* encabezada por el activista Bonifacio Cholula; nahuahablante nacido en una comunidad poblana cercana al volcán Popocatepetl, con estudios en Derecho, identificado con el líder perredista Porfirio Muñoz Ledo, que se definía como un libre pensador de ideas radicales, dispuesto a ser protagonista de las transformaciones sociales y a luchar por los derechos de otros nahuas víctimas de la pobreza (entrevista sostenida con él en julio de 2004).

Durante varios años este bloque organizado mantuvo en jaque a las diferentes dependencias integrantes del Comité Técnico para la Administración del Parque, y a la Presidencia Municipal de Puebla de Zaragoza, sobre la que enfocaron sus

baterías en 2005, al constatar que la SDR primero y la SMRN después, habían decidido recortar de manera sustancial los fondos para los programas de empleo temporal.

Imagen 7. Don Serafin, líder mazahme de *In Malintzi amo miki* (2004)



Fuente: fotografía del autor.

Dos años después, en 2007, la agrupación *In Malintzi Amo Miki* seguía aherida al la CODUC, teniendo al frente a Epifanio Coyótl, vecino de la primera sección de San Miguel Canoa quién asumió el sitio que ocupó hasta su muerte Don Serafin, el viejo dirigente de la Unión de Leñeros y Carboneros.

San Isidro Buen Suceso ofrece un panorama contradictorio; por una parte, en tanto que muchos de sus habitantes son gente que llegó de Canoa, que tienen tierras o familia en San Isidro, han ido apareciendo cada vez más como copartícipes de la tala ilegal. Pero, por otra parte, se reconoce también que hasta hace algunos años formaban parte de las comunidades nahuas tlaxcaltecas que podían presumir de estar contribuyendo a conservar el bosque.

Este hecho resultaba sorprendente, pues era difícil de explicar cómo después de ver la enorme devastación forestal en terrenos de Canoa (con una deforestación del 50% de su superficie y un 27% de ella destinada a uso agrícola, según estimaciones del Registro Agrario Nacional en 2004), bastaba cruzar la barranca Xochiatlatl para encontrarse con bosques cercanos a San Isidro en buen estado de conservación.

En un estudio anterior (Castro, 2005), me atreví a plantear la hipótesis de que tal situación obedecía en buena medida a la política y estrategias de manejo del Parque, implementadas por las dependencias de los gobiernos de Tlaxcala y Puebla, encargadas de la administración de esta área natural protegida a partir de 1996.

El trabajo en campo demostró que la apreciación era correcta en lo general; que la decisión de las autoridades de la CGE, de permitir el aprovechamiento comunitario de los recursos del bosque, de regular los volúmenes de extracción y controlar a los usuarios a través de un padrón y de casetas de vigilancia, había permitido que la gente no se sintiera invadida y despojada de sus propiedades, pero, al mismo tiempo, reconociera la presencia de la autoridad.

Entre los frutos de estos acuerdos entre gobierno y sociedad, destacaba que, en palabras de Miguel Salinas (Jefe de Departamento del Parque Nacional Malinche en 2006), de las 34, 000 hectáreas del Parque correspondientes al estado de Tlaxcala, 16, 500 hectáreas se mantenían arboladas; la misma superficie que entregó el gobierno federal al momento de la transferencia de administración en 1996.

Otros frutos no menos relevantes de esta política, lo eran sin duda, el mantenimiento de la paz social y el espíritu de colaboración de los campesinos que, al sentirse respetados en sus derechos, acudían a las actividades de reforestación y combate a incendios sin que éstas estuvieran necesariamente contempladas en programas de empleo temporal, lo cual permitía al gobierno tlaxcalteca tener menos gastos para la conservación de la Malinche, que las autoridades del vecino estado de Puebla.

Como ya se ha dicho, la negativa de la CONANP para aceptar que se legalizaran estas prácticas en el Plan de Manejo, los llamados de atención a la CGE por estar impulsando acciones fuera de la ley, y los intentos para que las comunidades aceptaran el cambio del estatus jurídico del Parque, terminaron por desgastar la relación de la CGE con los pobladores de la montaña.

En este sentido, destaca la movilización social que lograron despertar, en 2004, algunos activistas universitarios y los dirigentes tlaxcaltecas del Consejo Nacional Urbano y Campesino A. C. (CNUC). Esta organización, como ya se mencionó, difundió el rumor de que el gobierno del estado pretendía cambiar la categoría del Parque a espaldas de la ciudadanía para vender los bosques de la Malinche a compañías finlandesas e instalar un aeropuerto.

Sintiéndose ofendidos y burlados, los campesinos de la Malinche respaldaron a los activistas encabezados por María de la Luz Rivera Martínez, lideresa de la CNUC en Tlaxcala, que nació en el Distrito Federal, hizo estudios de Derecho, se definió

como una mujer insumisa de ideología trotskista, y vinculada al movimiento zapatista de la *Otra Campaña*. Para ella, la categoría de Parque limitaba, por lo menos en el papel, la sobreexplotación de la Malinche y sus recursos; cambiar este estatus por el de Área de Protección de Flora y Fauna, significaba crear las condiciones legales para permitir la inversión en la montaña y la comercialización de sus recursos (entrevista sostenida con ella en octubre de 2004).

Dos años después, en 2006 y en el marco de la *Otra Campaña*, el sub comandante Marcos (delegado Zero) escuchó en San Pedro Tlalcuapan, las denuncias de diferentes organizaciones sociales sobre las intenciones gubernamentales de cambiar la categoría al Parque Nacional Malinche y las consecuencias que esto traería para la montaña y sus pobladores, y después de decirles que los respaldaría en su lucha, agregó:

Cuando ustedes hablan de la Malinche, no sólo hablan de los árboles, de los animales, sino de la cultura, de lo que los hace pueblo, lo que les permite tener su modo de rezar para amarse, para vivir, para morir; nosotros decimos la cultura. Pero viene el rico y no ve la historia de la Malinche; ve una cantidad de tierra, de madera y dice: si yo me quedo con esto puedo venderlo, sólo ven la ganancia (*La Jornada de Oriente*, 24/02/2006)

En el transcurso de los tres años siguiente, las voces se han ido apagando y los activistas amigos de los nativos, se toman un respiro. Aunque la lucha en la montaña es cotidiana, no se aprecia un nivel organizativo de gran envergadura en defensa de la Malinche y sus recursos. Quedó claro, sin embargo, que la importancia cultural, social y económica de la montaña es tal, que un golpe brusco de timón, una decisión política fuera de los delgados límites actuales, puede ser la chispa que provoque nuevas movilizaciones de quienes se consideran con derecho a hacer uso del bosque y sus recursos con base en su condición de propietarios (e incluso de ejidatarios) como se plantea en seguida,

En San Isidro Buen Suceso no hay ejido; solamente pequeñas propiedades cuya extensión es difícil de precisar ante la insuficiencia de datos catastrales, y donde más del 60% de los propietarios residen en San Miguel Canoa (Castillo, 1993: 40). Si a éstos, agregáramos los propietarios que siendo de San Miguel Canoa se han quedado a vivir en San Isidro, estaríamos en condiciones de confirmar que ambas comunidades son, en los hechos, una sola.

En San Miguel Canoa, los campesinos cultivan más de 2,000 hectáreas de régimen ejidal según datos del programa de Certificación de Derechos Ejidales (PROCEDE 2002), pero la pequeña propiedad supera las 3,000 hectáreas.

En ambos pueblos, la condición de pequeños propietarios, legitima el acceso a los recursos del monte; prueba de ello es que en San Isidro se constituyó una Unión de Carboneros y una Unión de Madereros reconocidas por el gobierno del estado de Tlaxcala, y en San Miguel Canoa existió la Unión de Leñeros y Carboneros que dio lugar al surgimiento del grupo *In Malintzi amo miki jyultuc!* Y si vamos

más allá, la legislación agraria vigente también permite el aprovechamiento de los recursos situados dentro de la superficie parcelada.

Por ello, el reclamo de los campesinos nahuas de ambas comunidades no carece de fundamento y pone al descubierto las contradicciones entre la política agrícola, la política forestal y los imperativos de la conservación de la naturaleza.

Conclusiones

Primera. San Miguel Canoa y San Isidro Buen Suceso por razones históricas y culturales (la unidad de opuestos complementarios, el culto a los cerros y montañas sagradas, el culto a la diosa-mujer-montaña, identidad territorial, parentesco y lengua), constituye un solo pueblo artificialmente dividido por razones administrativas, entre dos estados vecinos: Tlaxcala y Puebla.

Segunda. El estigma social de linchadores y talamontes que pesa sobre los *mazahme*, tiene orígenes y explicaciones precisas, entre las que destacan el despojo de su territorio municipal y la expropiación ecológica de los recursos del bosque.

Tercera. La mejor conservación del bosque en el "lado tlaxcalteca" (donde se ubica a San Isidro Buen Suceso), y el mayor deterioro de éste en el "lado poblano" (donde está situado San Miguel Canoa), tiene mucho que ver con la política y las estrategias de manejo implementadas por las dependencias estatales encargadas de la administración del Parque Nacional Malinche y la capacidad o incapacidad que éstas han manifestado para entender la importancia cultural que tiene la Matlalcueitl para los campesinos indígenas asentados en esta región.

Cuarta. La falta de coordinación de las dependencias federales, estatales y municipales para atender la conservación de los recursos naturales en el Parque Nacional Malinche, se suma a las contradicciones entre las políticas agraria, forestal y ecológica, que a veces favorecen la ampliación de la frontera agrícola (para solucionar demandas campesinas o para no perder la autosuficiencia alimentaria), mientras que en otras, impulsan la explotación forestal como alternativa productiva; y, en otras, ambas son vetadas en aras de un ideal conservacionista extremo.

Quinta. Los "ecologistas" nativos de Canoa y Buen Suceso, han sido los carboneros y los leñadores que comercializan los recursos maderables y no maderables del bosque, pero también la gente cuya vida cotidiana, está ligada a ellos; los pequeños propietarios y ejidatarios que se sienten invadidos en sus derechos de uso, por decisiones federales de conservación y manejo, en las que no son invitados a participar. Sus "amigos" han sido los activistas sociales vinculados a organizaciones e institutos políticos con los que han constituido alianzas que les permiten presionar al gobierno y obtener apoyos a los unos, y ganar presencia, clientela y posicionamiento político, a los otros.

Sexta. El Parque Nacional Malinche, a 70 años de haber sido decretado como tal, carece de zonificación y programa de manejo: los Comités Técnicos y Consejos Asesores del estado de Tlaxcala y el estado de Puebla no han podido coordinar

acciones de acuerdo a las necesidades de conservación de esta área natural protegida, y las actividades de conservación, investigación, educación y turismo ecológico, son desiguales e insuficientes.

Séptima. Ante este panorama, parece imprescindible medir la capacidad de infiltración hidrológica de la Matlalcueitl, precisar el volumen de la masa forestal existente en el Parque, analizar la riqueza de su biodiversidad y su potencial turístico, entre otras cosas, para decidir si aún es válido mantener la categoría actual; una categoría impuesta bajo criterios biológicos, que choca con las necesidades económicas y la cultura de los campesinos indígenas que habitan en la montaña; los mazahme y los mexicopa, entre ellos.

Octava. Expropiar las tierras e indemnizar a los campesinos y devolver la administración del Parque a la federación, o mantenerla bajo el control de los gobiernos de los estados de Tlaxcala y Puebla; cambiarle la categoría al Parque para permitir un aprovechamiento regulado de los recursos forestales y el flujo de la inversión pública y privada, o dar por finalizado el decreto de 1938 y devolver los derechos de uso a los habitantes de la Matlalcueitl, son algunos de los escenarios que están en puerta. La que se imponga dependerá de las presiones externas y la capacidad de respuesta local.

Novena. Para los antropólogos que estudiamos la relación sociedad-naturaleza, la disputa y los conflictos sociales por los recursos naturales, el estudio de la problemática socioambiental que se vive en la Matlalcueitl es sumamente interesante. Esperemos que con contribuciones como ésta, se valore adecuadamente la importancia de los estudios etnográficos y de los aspectos culturales, para la conservación de la diversidad biocultural existente en los territorios indios decretados como áreas naturales protegidas.

Bibliografía

- Acocal Mora, Sandra (2006). *Espacios sagrados y rituales agrarios entre los nahuas de San Isidro Buen Suceso*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, BUAP, México.
- Broda, J. y Félix Baéz-Jorge (2001a). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México CONACULTA, FCE.
- Broda, J. (2001b). *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA / INAH.
- Carrillo Vivas, G. (1993). *Crónica de Puebla: reseña monográfica de las juntas auxiliares del Municipio de Puebla*, H. Ayuntamiento de Puebla.
- Carrión, Antonio (1897). *Historia de la ciudad de Puebla de Los Ángeles*, México, Editorial José M. Cajica.
- Castillo Gómez, Joaquín (2002). *Practicantes de la medicina moderna y tradicional en San Miguel Canoa, Puebla: el caso de las parteras*, tesis de licenciatura en Antropología Social, BUAP, México.

- Castillo Ramos, María Isabel (1993). *El desarrollo de un sistema agrícola. El caso de San Isidro Buensuceso, Tlaxcala, 1980-1990*, tesis de licenciatura en sociología, UAT, México.
- Castro Pérez, F. (2005) "La expropiación de los territorios indios. Una visión etnográfica de la política gubernamental para el manejo del Parque Nacional La Malinche", en *Mirada Antropológica*, núm. 4, BUAP, pp.25-46.
- Corona Vargas, María del Carmen (2005). "Conservación del Parque Nacional Malinche", en Fernández Fernández, Jesús A. y Juan Carlos López Domínguez (compiladores), *Biodiversidad del Parque Nacional Malinche*, México, Coordinación general de Ecología del Gobierno del Estado de Tlaxcala, pp. 175-197.
- De la Maza Elvira, Roberto (1999). "Una historia de las Áreas Naturales Protegidas", en *Gaceta Ecológica*, núm.51, México, INE/SEMARNAP, pp. 15-34.
- Diario Oficial de la Federación* (1938). "Decreto que declara Parque Nacional la montaña Malinche o Matlalcueyatl", México, 06 de octubre.
- El periódico de Tlaxcala* (2009).
- El Sol de Puebla* (2006).
- Fernández Christlieb, Federico y Ángel J. García Zambrano (2006). *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, FCE, UNAM.
- Francis, Norbert (2008). *Cuentos náhuatl de la Malintzin*, en <http://www4.nau.edu/seminario/AntologiaIntroFinal>
- Garci-Crespo Rama, Martha Regina (2001). *Programa de Manejo del Parque Nacional la Malinche*, (tesis inédita).
- Hill, J. H. y Kenneth C. Hill (1999). *Hablando mexicano. La dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*, México, CIESAS-INEI.
- INEGI (2005). *Carta topográfica E14B43*.
- La Antigua República*, Semanario de política, variedades y anuncios, Tlaxcala, 29 de julio de 1996, núm. 78, Quinta época.
- La Jornada de Oriente* (2005, 2006, 2007 y 2008).
- La voz de Puebla* (2005).
- Ley General del Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente* (2000). México, SEMARNAP.
- López Austin, Alfredo (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1996). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1ª reimpresión.
- _____ (2001). "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Broda, J. y Félix Baéz-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA, FCE, pp.47-64.
- López Domínguez, J. C. y R. Acosta P. (2005). "Descripción del Parque Nacional Malinche", en Fernández, J. A. y J. C. López Domínguez (comp.), *Biodiversidad del Parque Nacional Malinche*, Coordinación General de Ecología, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, Tlaxcala, pp. 3-23.

- Meadows et al. (1972). *The limits to growth*, Washington, D. C., Potomac Associates.
- Merino Pérez, Leticia. (2004). *Conservación o deterioro. El impacto de las políticas públicas en las instituciones comunitarias y en los usos del bosque en México*, SEMARNAT/INE/CCMSS.
- Merino Pérez, Leticia (2004). *Conservación o deterioro. El impacto de las políticas públicas en las instituciones comunitarias y en los usos del bosque en México*, SEMARNAT-INE-CCMSS.
- Molina, Alonso de (1977). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León Portilla, 2ª Edición, México, Porrúa.
- Montero García, Ismael A. (2004). *Atlas Arqueológico de la Alta Montaña Mexicana*, México, CONAFOR/ SEMARNAT.
- Navarrete Gómez, Rogelio Pablo (1998). *Tradiciones, costumbre y cuentos de San Isidro Buensuceso, Tlaxcala*, Ediciones del Gobierno del Estado, Instituto Tlaxcalteca de Cultura.
- Nutini, Hugo y Barry Isaac (1990). *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, México, INI - CONACULTA, Colección Presencias, núm. 10.
- Periódico Oficial de Tlaxcala* (1997).
- Ponce Cano, Emilio Vicente (2005). *El proceso de urbanización de San Pablo del Monte*, tesis de Maestría en Análisis del Desarrollo Regional, CIESDER-UAT, Tlaxcala, México.
- Programa Integral de Manejo del Parque Nacional "la Malinche" Tlaxcala-Puebla* (2002). México, Gobierno del Estado de Tlaxcala-Gobierno del Estado de Puebla, 2002.
- Reglamento de la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente en Materia de Áreas Naturales Protegidas* (2000), México, SEMARNAT.
- Rendón Garcini, Ricardo (1993). *El prosperato. Tlaxcala de 1885 a 1991*, México, UIA, Siglo XXI.
- Rodríguez Flores, Eduardo (2008). *Cultura, poder y crisis ambiental: el caso de la Laguna de Acuitlapilco*, tesis de Maestría en Antropología Social, México, ENAH.
- Romero Melgarejo, Osvaldo A. (2002). *La Malinche. Poder y religión en la región del Volcán*, México, UAT.
- _____. (2003). *El linchamiento de San Miguel Canoa: explicación e interpretación de la violencia*, tesis doctoral, México, CIESAS.
- Simonian, Lane (1999). *La defensa de la tierra del jaguar. Una historia de la conservación en México*, México, CONABIO, INE-SEMARNAT, 1ª edición en español.
- Suárez Cruz, Sergio (2005). *El culto a los cerros y las deidades del agua en Cholula y la Matlalcueye*, tesis doctoral, inédita, México, ENAH.
- Warman, Arturo (1979). *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*, 7ª edición, México, Editorial Nuestro Tiempo.

Imagen 8. Representación pictográfica del arcángel San Miguel con la Matlalcueitl al fondo



Fuente: Canoa, feria 2009, fotografía del autor.

Imagen 9. Bendición de los animales de trabajo el día de San Isidro



Fuente: fotografía del autor.

Imagen 10. Representación en aserrín de un ángel labrador



Fuente: fotografía del autor.

Imagen 11. El cerro Tepetomayo y un campesino de Canoa



Fuente: fotografía del autor.

Imagen 12. Chalchiuhtlicue



Fuente: Códice Borbónico, p.5.

Políticas forestales en la Malinche. La captura de carbono como una alternativa de desarrollo local

Lourdes Villers-Ruiz¹
Ana Elisa Peña del Valle-Isla¹
Fabiola Rojas-García²

Introducción

Los bosques de la Malinche, según se narra en las crónicas del siglo XVI, eran una majestuosa cubierta homogénea compuesta por especies de pino, oyamel y encino que inspiraron entre los habitantes de los alrededores el nombre de Matlal-cueye, "la de las faldas azules" (Muñoz, 1978). Desde entonces, por más de 500 años la forma de aprovechar los recursos del bosque ha respondido a las diferentes valoraciones culturales, sociales, económicas y políticas del momento. En la actualidad, los recursos forestales de la Malinche continúan siendo un complemento substancial para el ingreso económico de la mayoría de los habitantes de esa región. De sus bosques se extrae leña, carbón, madera para fabricar vigas, tablas y morillos, ocoxal, tierra de monte, hongos comestibles, forraje, plantas medicinales, aromáticas y de ornato (Espejel, 1998). Aunado a estos bienes, los bosques de la Malinche tienen el potencial de proporcionar a sus usuarios, poseedores y demás población, una diversa variedad de servicios ambientales que son esenciales para la preservación de la vida, la recreación y las actividades productivas, como son: la

¹ Centro de Ciencias de la Atmósfera, Universidad Nacional Autónoma de México.

² El Colegio de la Frontera Sur, Unidad Villahermosa, México.

captación de agua, la conservación del suelo y de la biodiversidad, y la regulación de los flujos de carbono, entre muchos otros (Millenium Ecosystem Assesment, 2005). La promoción de los bienes y servicios ambientales que produce un bosque, se encuentra entre las iniciativas más recientes en las políticas públicas con enfoque ambiental, que buscan conjuntar la conservación de áreas forestales con el manejo sustentable de los recursos naturales.

La Malinche está cubierta por 20,642 ha. de bosques templados en donde dos grandes grupos de plantas predominan. Dentro de las coníferas las especies con mayor distribución son: *Pinus montezumae*, *P. hartwegii*, *P. leiophylla*, *Abies religiosa*; y dentro de las latifoliadas sobresalen: *Alnus jorullensis*, *Quercus crassifolia*, *Q. crassipes*, *Q. dysophylla*, *Q. laurina*. Estas especies se pueden encontrar en comunidades monoespecíficas (una sola especie prevalece) o bien bosques mixtos, combinación de coníferas y latifoliadas (Villers *et al.*, 2006, Rojas, 2008). En las laderas inferiores predominan amplias superficies agrícolas de temporal, con cultivos de maíz, frijol, haba y avena principalmente, y pequeñas superficies con magueyes y frutales, como el durazno y la manzana (INEGI, 2000a y 2000b).

Las áreas boscosas de la Malinche se encuentran en su mayoría bajo un régimen de propiedad social, y constituyen el sustento de miles de campesinos, muchos de los cuales poseen amplio conocimiento y experiencia sobre el manejo de los recursos naturales del Parque. Este conocimiento, acumulado a través de siglos de evolución cultural y biológica, responde necesariamente a condiciones locales, pero también a las políticas ambientales gubernamentales, las cuales influyen tanto en la gestión y en el uso de los recursos del bosque, como en la valoración social y económica de los mismos.

Antes de que la Malinche fuera declarada Parque Nacional, las prácticas de manejo de los recursos forestales de la región estaban regidas por las diversas regulaciones de uso y conservación de los recursos forestales y del suelo, pero sobre todo por las actividades agrícolas y pecuarias. En general, el problema agrario en Tlaxcala, asociado con la escasez de tierras provocó una agricultura intensiva, tala inmoderada de montes, erosión de suelos y, por consiguiente, una fuerte migración campesina a centros urbanos de mayor tamaño. Así, la evolución de las políticas públicas fue respondiendo a las necesidades e intereses de diferentes momentos históricos de la región, resultando en un momento en su destrucción o degradación, o en otro, en la conservación de los recursos naturales.

Actualmente, los enfoques de política ambiental reconocen que la conservación de los bosques y de sus servicios ambientales, dependerá no sólo de incluir su valor dentro de un marco de referencia económico, sino también de lograr un equilibrio entre el aprovechamiento y la preservación de los recursos maderables y no maderables. Ello mediante la reconsideración de su valor y la manera en que es percibido por las personas que hacen uso directo de dichos recursos.

Entre los servicios ambientales que proporcionan los bosques, la regulación del ciclo del carbono o secuestro de carbono, ofrece oportunidades de desarrollo local ligadas a la venta de servicios ambientales. La captura y almacenamiento de carbono es una propiedad que se presenta naturalmente en los bosques y se refiere a la capacidad de los mismos para asimilar el carbono que se encuentra en la atmósfera, dirigida a la formación de las estructuras leñosas en los árboles o de cualquier otro tipo en vegetales, por medio de la fotosíntesis. El secuestro de carbono en un sistema forestal genera un bien público que se produce de manera privada, es decir, a través de los propietarios de los bosques (Heal, 2000). Esta situación implica la necesaria consideración de dos factores: el potencial del bosque para capturar carbono por un cierto tiempo, por unidad de área (lo cual determinará la cantidad de tierra destinada a capturar una cierta cantidad de carbono) y del valor que se obtenga por dedicar la tierra a otros usos alternativos (p.e. agricultura, agroforestería, actividades pecuarias).

En este marco, presentamos un recuento de los diferentes períodos y enfoques de política sobre los recursos naturales, asociándolos con la situación de uso y protección de los bosques de la Malinche, incluyendo, finalmente, los enfoques más actuales de política ambiental que promueven la conservación de los bosques, así como una evaluación del contenido de carbono que presentan los bosques del Parque para fincar una propuesta ambientalmente correcta y sustentable.

1. Primeras políticas de uso de los recursos naturales en la Malinche

La región en dónde se localiza el volcán Malinche, tradicionalmente ha contado con una gran importancia humana y cultural (Werner, 1986; Luna, 1993, García Cook y Merino, 1991, 1997). El uso de la tierra, fuertemente ligado a la cultura de los pobladores, estaba destinado a la producción de alimentos, principalmente maíz, bajo técnicas agrícolas de carácter intensivo (Abascal y García Cook, 1975). Desde tiempos prehispánicos, Tlaxcala ya se había distinguido como un territorio maicero. La abundancia de este grano en la región contribuyó para que el lugar fuese conocido con el nombre de Tlaxcallan "lugar de la tortilla de maíz" relacionándolo con la producción de tortillas (Macazaga, 1979). Asimismo, como resultado de la gran demanda de alimentos por la creciente población en el área, la gran mayoría de las tierras de la región se encontraban ya cultivadas para ese tiempo (Werner, 1986).

Con la llegada de los españoles a Mesoamérica y la subsecuente instauración de un régimen colonial, se transformaron dramáticamente la estructura social y la organización de la labor desarrolladas por los pueblos de la región. Entre los elementos que mayormente contribuyeron a ello se mencionan: la disminución de la población indígena, la apropiación de las tierras planas y otros recursos naturales por parte de los españoles y la introducción de una nueva cultura agrícola (Luna, 1993). Estos elementos aceleraron el proceso de desmonte y la extracción irracio-

nal de madera para cubrir las demandas de combustibles y de construcción. En las relaciones geográficas del siglo XVII se relata que a la llegada de los españoles, la Malinche y sus alrededores se encontraban cubiertos por "extensos y vigorosos bosques que surtían de madera a la región" (Acuña, 1984), estimándose la superficie de estas áreas en más de 75,000 hectáreas arboladas (INEA, 1995). La consecuencia inmediata fue un cambio drástico en el paisaje agrícola-forestal antiguamente predominante en la zona (González, 1992; García Cook y Merino, 1991).

La disputa por la apropiación de recursos naturales de primera necesidad, como son: agua, tierra y madera, fue la constante durante la época colonial. El trato preferencial que mereció Tlaxcala por haber apoyado a los españoles en la conquista, y que se tradujo en un respeto por las tierras comunales indígenas, no impidió que los españoles fueran apropiándose de las mejores tierras para sus extensos monocultivos de trigo, maíz y cebada, así como para la crianza de cabezas de ganado bovino (Luna, 1993). Posteriormente, durante la época independiente, la incorporación de pequeños terrenos, por parte de personas influyentes del gobierno, comercio y clero, dio lugar a la conformación de grandes haciendas que llegaron a concentrar en manos de pocos propietarios una gran cantidad de terrenos y con ello de recursos naturales. El uso y concesión de estos recursos generalmente se encontraba bajo la jurisdicción de los propietarios quienes podían decidir libremente sobre la cantidad de madera a extraer así como su precio (Rendón, 1993). Los pueblos indígenas para su subsistencia se vieron forzados a migrar a tierras altas y a desmontar áreas montañas cubiertas por bosque (Luna, 1993).

Esta situación se vio reforzada por el proyecto modernizador porfirista (1880-1911), el cual indujo otra serie de cambios en las actividades económicas que ocasionaron un detrimento en la integridad de los bosques. Éstas fueron: la construcción de vías de comunicación, el impulso a los transportes ferroviarios y la promoción al proceso de industrialización con la instalación de fábricas textiles en la zona norte de la Malinche como las de San Bernabé, San Manuel y La Trinidad, en las cuales se utilizaron grandes cantidades de leña como combustible, y de agua (Espejel, 1996). Estos aspectos propiciaron la aparición de una clase campesina semiproletarizada y la migración laboral de fuerza de trabajo a centros urbanos. El resultado de ambos procesos fue un abandono y descuido de las tierras agrícolas y de las prácticas de cultivo, actitud que sólo consiguió acelerar la degradación de los recursos naturales (Gottfried, 1965).

2. Los recursos forestales de la Malinche bajo diversos enfoques de política

2.1 Período de explotación forestal y de conservación (1917-1965)

La reforma agraria y las políticas agropecuarias han influido enormemente en el uso y conservación de los recursos forestales. El reparto agrario durante los años

post-revolucionarios, modificó el uso del suelo y la estructura de la propiedad de la tierra.

Durante la mayor parte del siglo XX, las políticas de desarrollo estuvieron enfocadas en el crecimiento del sector agropecuario, dejando como subordinado al sector forestal. En 1926 se expide la primera Ley Forestal, la cual da inicio a una etapa conservacionista de los recursos forestales, mediante la promoción del incremento de áreas restringidas de conservación y otorgó concesiones de explotación para empresas privadas o estatales. Esta situación mantuvo la exclusión de comunidades y ejidos para administrar los recursos forestales al tiempo que propició actividades de clandestinaje.

La extracción intensiva de ocote de los pinos, carbón de los encinos, tejamanil de los oyameles, además de la presencia de incendios, vandalismo, pastoreo, plagas y enfermedades en los bosques de la Malinche, alertó a las autoridades a tomar cartas sobre el asunto. En 1938 el entonces Presidente Lázaro Cárdenas decretó como Parque Nacional el área correspondiente al volcán Malinche (D.O.F., 1938). El decreto consideraba como tierras de protección federal aquéllas que estuvieran incluidas en un polígono marcado a partir de la cota de los 2,800 m.s.n.m., tomando como referencia poblaciones y otras características físicas, sin establecer coordenadas exactas. Además, la poligonal del parque se estableció sin tomar en consideración los derechos de propiedad existentes en la región bajo pretexto de realizar la indemnización correspondiente a los propietarios, la cual nunca se llevó a término. Si bien dicho decreto menciona acciones de reforestación y combate a incendios, no especificó mecanismos concretos para su realización.

Como la degradación de los recursos forestales y del suelo continuó en la región aún después del decreto de 1938, las autoridades estatales promovieron una veda forestal que duró 20 años, de 1945 a 1965. Durante ese tiempo, se elaboraron planes de reforestación y, en 1946, se creó el Distrito de Conservación de Suelos de la Malinche, el cual promovió entre los pobladores locales la realización de acciones contra la erosión de los suelos, siembra de árboles y pastos seleccionados. Programas similares continuaron hasta principios de los años sesenta. En 1961 se elabora el Plan Tlaxcala y, un año después se crea por decreto la Comisión de la Malinche. Ambas iniciativas se enfocaron en combatir los altos índices de erosión y beneficiar a las comunidades localizadas en el área. Se promovieron los huertos familiares con árboles frutales, se plantaron magueyes y nopales, los que junto con otros árboles fueron usados como cortinas protectoras para frenar la erosión.

2.2 Periodo de producción nacional y desarrollo social (1966-1986)

Durante las décadas de los años sesenta y setenta, se continúan las acciones de reforestación y de combate a la tala clandestina, y se persiste con los programas de conservación de suelos. Al mismo tiempo, se realizan programas de fomento a la producción agrícola y al desarrollo social. Se creó el corredor industrial Santa Ana

Chiautempan-Puebla, colindando con la parte baja del piedemonte³ del volcán, el cual pretendió dar ocupación a los campesinos sin tierras, y sin otras actividades productivas con las cuales mantenerse. Sin embargo, el rasgo que siguió caracterizando al sector forestal fue el control centralizado de los bosques y la marginación campesina para hacer uso organizado de los recursos forestales. Posteriormente, con la aparición de la Ley Forestal de 1986, se reconoció legalmente a las comunidades campesinas para aprovechar de manera racional los recursos forestales que se encontraban bajo su propiedad (Merino y Segura, 2002). A nivel nacional, este hecho propició la formación de organizaciones forestales comunitarias, sin embargo, en el caso de la Malinche, el estatus de Parque Nacional la mantuvo al margen de cualquier iniciativa organizada y colectiva de aprovechamiento forestal para, de esta manera, procurar la conservación del bosque.

2.3 Período inicial del manejo forestal sustentable y ambiental (1987-2009)

A finales de la década de los ochenta y principios de los noventa, se empezó a reconocer que los recursos naturales del planeta están experimentando un deterioro ambiental creciente y que tanto los sistemas productivos como los esquemas de consumo masivo, están creando una presión ecológicamente insostenible sobre el ambiente. Entre las acciones de la política ambiental mexicana relacionadas con el sector forestal está la creación de la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR) en 2001, la cual promueve actividades que se vinculan directamente con la conservación de los bienes y servicios ambientales (CONAFOR, 2008), y el Programa Estratégico Forestal para México 2025 (SEMARNAT-CONAFOR, 2001), con el fin de promover el desarrollo forestal sustentable⁴ en las regiones forestales del país. En especial contempla las acciones para contener los cambios de uso del suelo y la drástica reducción de masas forestales, ya que ahora se constata, éstas presentan cercana relación con el calentamiento global y al consecuente cambio climático del planeta.

La creciente presión internacional por mitigar el cambio climático y disminuir las emisiones de gases invernadero a la atmósfera, causantes del actual cambio en el clima, han dado un mayor impulso a los mercados ambientales y a la valoración de los servicios ambientales. Los compromisos internacionales de mayor relevan-

³ Toda superficie marginal de cualquier elevación natural.

⁴ Las últimas décadas del siglo pasado, la Comisión Brundland de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (ONU), ante la evidencia de los límites del desarrollo de la humanidad, definió que los modelos de desarrollo de los países deberían considerar la posibilidad de que las generaciones futuras tengan la oportunidad de una calidad de vida igual a la que disfruta la generación presente. A esta visión se le denominó desarrollo sustentable.

cia para que los países desarrollados introduzcan políticas con el fin de disminuir las emisiones de gases invernadero a la atmósfera están contenidos en la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático (1992), el Mandato de Berlín (1995), el Protocolo de Kyoto (1997) y los Acuerdos de Marrakesh (2001) entre otros.

En concordancia con las directrices internacionales, México ha promovido la creación de diversos organismos y programas. Entre ellos, la Estrategia Nacional de Acción Climática (CICC, 2006) y el recién presentado Programa Especial de Cambio Climático (SEMARNAT, 2009), en donde se considera el control y la reducción de las tasas de emisiones de gases de efecto invernadero mediante la consolidación de normas y programas en materia de energía, industria, recursos naturales, agricultura y ganadería, transporte y desarrollo urbano. Al mismo tiempo, la promoción de mercados ambientales para la compra-venta de carbono para que las empresas u organizaciones internacionales que dentro de sus actividades emiten carbono, puedan comprar a los países en vías de desarrollo la capacidad que tiene los árboles de capturar carbono durante sus etapas de crecimiento.

3. Captura de carbono en los bosques de la Malinche. Propuesta forestal y de desarrollo local

La evaluación y el conocimiento de la cantidad de carbono existente en los bosques de la Malinche, pueden vislumbrarse como una opción de desarrollo local al ligarse con la promoción de mercados ambientales para la compra-venta de carbono. De esa manera, cualquier empresa u organización nacionales o internacionales pueden neutralizar sus emisiones de gases con efecto invernadero al comprar bonos de carbono, los cuales certifican la capacidad que tienen los árboles de un predio o de una zona forestal específica, de capturar carbono durante sus etapas de crecimiento y almacenarlo en sus estructuras por periodos largos, dependiendo de la especie, para los árboles de pino aproximadamente 100 años (Rojas, 2004: 68). La opción de obtener una retribución monetaria a cambio de la preservación de los flujos de carbono ha despertado el interés gubernamental y privado por la conservación de bienes y servicios ambientales que son proporcionados por áreas forestales. A nivel nacional se cuenta ya con diferentes ejemplos de mercados de servicios ambientales⁵, principalmente de carbono y agua, los cuales son un referente para el mercado nacional (SEMARNAT, 2009).

El contenido de carbono almacenado en los bosque de la Malinche está determinado por la cantidad de biomasa presente en los árboles, (Raev *et al.*, 1996;

⁵ Uno de los referentes nacionales de mayor relevancia es la experiencia de PEMEX con su mercado virtual desde 2004. En diciembre de 2007, PEMEX y Hacienda fijaron un precio a los bonos de carbono, siendo el primer instrumento económico oficial de carbono en México.

Schroeder *et al.*, 1997). La biomasa vegetal es definida como la cantidad total de materia orgánica presente en los árboles, incluyendo hojas, ramas y corteza, expresada en toneladas de masa seca por unidad de área (Brown, 1997). Los factores que influyen en la cantidad total de biomasa y por tanto en la proporción de carbono almacenado son: la región geográfica, el clima, la topografía, el suelo. Cuando se realiza una evaluación para una superficie forestal determinada, la estructura y composición del bosque, esto es las especies vegetales y su diversidad, así como la densidad del arbolado son parámetros a considerar. Del mismo modo, las actividades antropogénicas y/o los eventos naturales, tales como la sucesión natural, las actividades de silvicultura y de extracción, y la degradación, asociada con incendios forestales y variaciones climáticas, son aspectos muy importantes para evaluar la capacidad que tiene un bosque de almacenar carbono.

Teniendo esto en cuenta, a continuación se señalan los municipios que tienen jurisdicción dentro del parque, así como las localidades y su población asentada dentro de él, ya que éstos actores sociales cuentan con la posibilidad de incorporar un manejo sustentable de sus recursos forestales y ser beneficiados en la venta de carbono de sus bosques.

3.1 Población y localidades de la Malinche

El Parque Nacional Malinche se encuentra bajo la jurisdicción de 12 municipios del estado de Tlaxcala y 4 municipios del estado de Puebla. En la Tabla I se muestra el número de poblados asentados dentro del área del Parque. Actualmente, sobre el piedemonte del volcán se encuentran 66 localidades o rancherías con una población de 27,675 habitantes (INEGI, 2000). La mayoría de estos habitantes se ocupan en labores del sector primario, aunque no de manera permanente. Por lo general, realizan otro tipo de labores en las zonas industriales aledañas a Malinche; o en las ciudades de mayor tamaño trabajando como peones, albañiles; o bien realizando trabajos en el sector servicios. En los poblados con una densidad mayor de habitantes, como es el caso de los localizados en los municipios de Puebla, Chíauteopan y San Pablo del Monte, se llevan a cabo actividades económicas de carácter terciario y secundario que ejercen presión para un cambio de uso de suelo en la zona (INEGI, 2000).

Tabla 1. Municipios, número de poblados y de habitantes que se encuentran localizados dentro del Parque Malinche

Estado	Municipio	Poblados	Habitantes
Tlaxcala	Acuamania de Miguel Hidalgo	0	0
	Chiautempan	4	5,030
	Contla de Juan Cuamatzi	2	506
	Huamantla	10	647
	Ixtenco	1	5
	Mazatecocho de José Ma. Morelos	0	0
	San Francisco Tetlanohcan	3	18
	San José Teacalco	3	53
	San Pablo del Monte	3	6,293
	Santa Cruz Tlaxcala	0	0
	Teolochohco	11	418
Zitlaltepec de T.S.S.	1	11	
Puebla	Acajete	8	516
	Amozoc	0	0
	Puebla	12	14,121
	Tepatlaxco de Hidalgo	8	57
TOTAL	16	66	27,675

Fuente: INEGI, 2000. XII Censo General de Población y Vivienda.

3.2 El aprovechamiento agrícola

Las condiciones del medio físico que presenta el Parque no son aptas para la agricultura. El rango altitudinal en el cual se encuentra la Malinche abarca de los 2,400 a los 4,641 m.s.n.m., con pendientes que varían de los 3° a 13° entre los 2,400 y 2,600 m.s.n.m. y de 15° a 22° entre los 3,200 y los 3,900 m.s.n.m. La precipitación pluvial anual es de 800 a 1,200 mm.; las características de suelos derivados de cenizas volcánicas (Castillo, 2006), son en su mayoría poco o nada útiles para el aprovechamiento agrícola, y sí muy propensos a la erosión (Allende, 1968; Werner, 1986).

Los pobladores de Malinche son en su mayoría campesinos que utilizan tecnología tradicional en un régimen de agricultura de temporal y con bajos rendimientos promedio en sus cosechas (Romero, 2002), ya que su producción está reducida a un período del año, generalmente de 5 a 6 meses, lo que propicia un tipo de migración interna. Durante el período de siembra, los campesinos viven cercanos a sus milpas, mientras que el resto del año viven en poblados y centros urbanos mayores, dedicándose a otro tipo de actividades (Marroni de Velázquez, 1998). Esta situación, aunada a las características físicas de la montaña, da lugar a pocas oportunidades para tener una producción agrícola exitosa, en cambio confirma, que la Malinche tiene una vocación eminentemente forestal. De esta mane-

ra, la mayoría de las cosechas son destinadas para autoconsumo; el maíz continúa siendo la base de la producción agrícola y la principal fuente alimenticia.

En las zonas de alta montaña como es el caso de la Malinche, un cambio de uso del suelo distinto al forestal, modifica la capacidad potencial de infiltración del agua y de los escurrimientos. Con la existencia de bosques se modula mejor la retención del agua en el suelo. Durante la época de lluvia, se forman múltiples escorrentías y en áreas desprovistas de vegetación, el suelo se arrastra hasta la zona baja del piedemonte en donde la pendiente es mínima, ocasionando problemas de inundación en las áreas de cultivo o poblados, o bien puede continuar el arrastre de estos materiales produciendo azolves o acumulación de basura hacia las partes más bajas.

A pesar de las particularidades señaladas que tiene el Parque, la superficie dedicada a actividad agropecuaria dentro del área del Parque es importante, la cual abarca la mitad del mismo, cubriendo una superficie de 23,263 ha. (Figura 1). Tanto la actividad agropecuaria como la urbanización han ocasionado la desaparición de los bosques y cambios importantes en la estructura y composición de los mismos.

3.3 Caracterización de las distintas comunidades vegetales en la Malinche

El área con vegetación natural (Figura 1) cubre 20,951 ha. (45.5 % de la superficie total del Parque) en diez tipos de comunidades vegetales: 1) bosque dominado por *Pinus montezumae*, 2) bosque de *Abies religiosa*, 3) bosque de *Alnus jorullensis*, 4) bosque de *Pinus hartwegii*, 5) bosque de *Pinus leiophylla*, 6) bosque de *Pinus-Abies*, 7) bosque de *Pinus-Quercus*, 8) bosque de *Abies-Pinus*, 9) bosque de *Quercus* y 10) zacatonal de alta montaña (Rojas, 2008).

Para evaluar la cantidad de carbono almacenado en los distintos tipos de bosque se estudiaron los atributos estructurales, como la especie, el tamaño de los individuos y su abundancia, lo que permitió delimitar áreas, sobre la base de la dominancia o codominancia de las especies arbóreas. Enseguida se presenta una descripción resumida de los bosques del parque⁶. En la Figura 1 se puede apreciar la localización y cobertura de los mismos.

El bosque de *Pinus montezumae* es la comunidad vegetal de mayor extensión en el volcán Malinche con 11,872 ha., esto es 57% del total del área con vegetación natural. Este bosque se desarrolla desde los 2,800 hasta los 3,550 m.s.n.m. *Pinus montezumae* es la especie más abundante. Es un bosque moderadamente alto (25 m.), denso y generalmente monoespecífico, aunque en ocasiones comparte la dominancia con *P. pseudostrobus*, *P. teocote*, *P. patula* y *Arbutus xalapensis*. En

⁶ Para más detalle sobre las comunidades y especies vegetales consultar Villers, et al., 2006.

esta comunidad vegetal también se encuentran presentes *Cupressus benthamii*, *Salix paradoxa* y *Crataegus mexicana*. En el estrato arbustivo se encuentra *Buddleia cordata*, en el estrato herbáceo están *Muhlenbergia macroura*, *Penstemon campanulatus*, *Lupinus montanus*, *Castilleja tenuiflora*, *Salvia laevis*, *Cirsium subuliforme* y *Senecio sinuatus*.

El bosque de *Abies religiosa* es una comunidad vegetal que destaca por su majestuosidad y belleza, en la Malinche esta comunidad perennifolia se desarrolla entre los 2,900 y 3,700 m.s.n.m. Esta comunidad prácticamente monoespecífica, crece casi siempre sobre cañadas, barrancos y pendientes muy pronunciadas, donde es protegida de la acción de los vientos fuertes y de la insolación intensa. Ocupa 1,368 ha. de la superficie del Parque. La especie dominante es *Abies religiosa* con árboles de 25 m. de altura promedio y hasta de 50 m. Se desarrolla sobre suelos a menudo casi totalmente revestidos por musgo; en el estrato arbustivo se encuentran *Senecio cinerarioides*, *Baccharis conferta*, *Ageratina glabrata*, *Asplenium monanthes* y *Fuchsia thymifolia* y entre las herbáceas *Festuca amplissima*, *Castilleja arvensis*, *Salvia elegans*, *Senecio callosus* y *Vicia pulchella*. Los oyameles, como se conocen comúnmente, pueden existir en forma mixta con especies del género *Pinus* creando las comunidades *Pinus-Abies* ó *Abies-Pinus* (1,378 ha.). Estos bosques en total ocupan el 13% (2,746 ha.) de las comunidades vegetales.

El bosque de *Alnus jorullensis* es una comunidad vegetal caducifolia que en el parque se observa entre los 3,150 y los 3,700 m.s.n.m. En esta comunidad es común la hojarasca abundante; ocupa cerca del 4% de la superficie forestal del parque con 753 ha. La especie dominante es *Alnus jorullensis* con árboles con una altura promedio de 12 m. En el estrato arbustivo se localiza principalmente *Roldana angulifolia* y en el estrato herbáceo *Astragalus guatemalensis* y *Stellaria cuspidata*. Dentro de este bosque pueden encontrarse algunos árboles de pino o de encino.

El bosque de *Pinus hartwegii* se distribuye en el volcán por arriba de los 3,400 m.s.n.m. y hasta los 4,000 m.s.n.m. y constituye, como en muchas montañas del centro de México, el límite superior arbóreo. Los individuos de *Pinus hartwegii* portan una altura promedio de 20 m. En sus niveles bajos está asociado con los bosques de *Alnus jorullensis* y de *Pinus montezumae*. Esta comunidad se presenta en 658 ha., ocupando 3% de la superficie vegetal de la montaña. En su estrato arbustivo se distribuye *Senecio mairitianus*, mientras que en el herbáceo *Eryngium proteaeflorum*, *Cirsium nivale*, *Robinsonecio gerberifolius*, *Lupinus aschenbornii* y *Trisetum altijugum*. Es posible observar dentro de esta comunidad pequeños manchones de *Abies religiosa* principalmente en los barrancos hasta los 3,700 m.s.n.m. a partir de esta altitud y hasta los 4,000 m.s.n.m. se presenta como un bosque monoespecífico.

El bosque de *Pinus leiophylla* en el volcán se distribuye en altitudes entre los 2,600 m.s.n.m. y menores a 2,900 m.s.n.m. En la mayoría de los casos se trata de un bosque mixto, o bien áreas donde se han realizado programas de reforestación con esta especie. Los árboles presentan una altura promedio de 22 m. El estrato

arbustivo se puede encontrar *Arctostaphylos pungens*, *Barkleyanthus salicifolius* y *Roldana barba-johannis*, y en el herbáceo *Fleischmannia pycnocephala* y *Stevia monardifolia*. Esta comunidad ocupa 2.5 % de la superficie forestal del Parque Nacional, con 520 ha.

El bosque de *Quercus* es una comunidad vegetal caducifolia que se desarrolla en altitudes entre los 2,300 y hasta los 2,800 m.s.n.m. En el parque existen algunas reminiscencias de encinares a la orilla de los caminos y como cercas vivas (387 ha.) ya que la agricultura de temporal ha cubierto gran parte de su hábitat. La altura promedio de los encinares es de 5 m. *Quercus crassifolia*, *Q. crassipes*, *Q. dysophylla* y *Q. laurina*, forman asociaciones mixtas con diversas especies de pino por lo que en este caso la comunidad se nombra como *Pinus-Quercus* (3,706 ha.). En el estrato arbustivo se puede encontrar *Pernettya prostrata* y *Roldana barba-johannis*. En el estrato herbáceo se distribuyen *Cunila lythrifolia* y *Viola painteri*. Esta comunidad ocupa en 19.5% de la superficie forestal del Parque, con 4,093 ha.

El zacatonal de alta montaña que comprende individuos de *Festuca toluensis*, *Gnaphalium lavandulaceum* y *Senecio roseus*, es una comunidad vegetal que se desarrolla por encima del límite de vegetación arbórea, donde la disponibilidad de agua para las plantas está restringida ya que es una zona de heladas frecuentes. En el volcán Malinche se observa esta comunidad a partir de los 3,900 y hasta alrededor de los 4,300 m.s.n.m., en 309 ha. (1%). El único elemento arbóreo que se puede encontrar es *Juniperus monticola* que crece en forma de matorral y rastrera.

3.4 Contenido de carbono en las comunidades vegetales de la Malinche

La Malinche posee características que la colocan como una zona apropiada para realizar una estimación del contenido de carbono ya que, como área natural protegida, presenta relativamente poco cambio en el uso de suelo y una extracción controlada de recursos forestales (Peña del Valle, 2003). El Parque cuenta con un Programa Integral de Manejo (CGET, 2001) con la idea de lograr un aprovechamiento sustentable de los bosques, así como promover la preservación y protección de los mismos. Por lo que una de las primeras acciones de la Coordinación General de Ecología de Tlaxcala, fue la de construir casetas forestales que vigilan durante todo el año, limitando las zonas de pastoreo y llevando registros del aprovechamiento forestal que se hace en el área. Los gobiernos estatales llevan a cabo programas de reforestación basados en las especies nativas y de vigilancia constante contra la posible presencia de incendios.

En este caso se estimó el contenido de carbono almacenado en el área forestal del Parque a partir de la cuantificación *in situ* de la biomasa aérea. Para hacer un cálculo general de la biomasa por comunidad vegetal, se tomaron en cuenta los inventarios de 4,411 árboles que constituyen parcelas de monitoreo permanente establecidas en las distintas comunidades vegetales. Los datos de los inventarios incluyen: las especies arbóreas presentes en cada parcela, la densidad

de individuos y la dominancia de la especie. En la Tabla II se muestra el contenido de carbono almacenado en la Malinche para cada comunidad vegetal, así como de un aproximado para las áreas agrícolas y con pastizal inducido. Para estimar el valor total por comunidad vegetal se recurrió a la información generada de la fotointerpretación y del trabajo de campo (Peña del Valle, 2003; Rojas, 2008). En conjunto tanto las áreas arboladas como las agrícolas y pastizales, considerando estos últimos como permanentemente presentes, el total de carbono almacenado asciende a 2 866,525 MgC.

Tabla II. Cantidad de biomasa y su correspondiente contenido de carbono por comunidad vegetal y uso del suelo en el Parque Nacional Malinche

Comunidad	Superficie (ha.)	Biomasa (Mg-ha. ⁻¹)	Contenido de carbono (MgC-ha. ⁻¹)	Biomasa Total (Mg)	Contenido de carbono Total (MgC)
<i>Pinus montezumae</i>	11,872	268.0	129.7	3 181,946	1 590,973
<i>Pinus-Abies</i>	372	266.8	131.2	99,245	49,623
<i>Abies religiosa</i>	1,368	265.6	132.6	363,281	181,640
<i>Abies-Pinus</i>	1,006	266.8	131.2	268,389	134,194
<i>Alnus jusselensis</i>	753	289.6	144.8	218,039	109,019
<i>Pinus hartwegii</i>	658	224.3	112.1	147,575	73,787
<i>Pinus leiophylla</i>	520	237.2	94.1	123,340	61,670
<i>Quercus</i>	387	4.9	6.4	1,896	948
<i>Pinus-Quercus</i>	3,706	136.5	68.0	505,721	252,860
Zacatonal de alta montaña*	309	12.0	6.0	3,708	1,854
Pastizal inducido*	1,482	12.0	6.0	17,784	8,892
Agricultura de Temporal*	23,263	36.2	18.1	842,130	421,065
Sin vegetación	194				
Localidad	177				
TOTAL	46,067			5 773,054	2 866,525

* El dato de biomasa por hectárea (Mg-ha.⁻¹) para esta comunidad o uso de suelo, no fue evaluada en el Parque, sino fue tomado de De Jong et al., 2001.

Fuente: elaboración propia.

La Tabla III se refiere al desglose de las hectáreas forestales y otros usos de suelo, por municipio dentro del Parque, ordenadas en intervalos de contenido de carbono expresado en MgC. La Figura 2 muestra el área de cobertura que presentan los 16 municipios dentro del parque, así como las categorías de carbono almacenado dependiendo de la vegetación y uso del suelo que presenten.

Los municipios con mayor superficie con vegetación dentro del Parque son: Huamantla, Teolocho, Tepatlaxco, San Francisco Tetlanohcan, y Zitlaltepec, ya que 55% o más de sus superficies tienen bosque. En ellos se encuentra el 82.2% de

la vegetación forestal presente en el Parque Nacional Malinche. Los bosques en estos municipios con alto grado de conservación y alta cantidad de carbono almacenado están compuestos por comunidades de *Pinus montezumae*, *Abies religiosa* o una combinación de ambas, por lo que una buena cantidad de sus superficies está en la categoría de contener de 120 a 134 MgC (ver Tabla III). El municipio de Puebla posee 1,803 ha. (41%) de su territorio en el Parque con agricultura de temporal y 766 ha. en la categoría más baja de carbono almacenado, que, en este caso, corresponde a superficies con pastizal inducido con algunos elementos de encinos. En general, para todos estos municipios se recomienda un manejo forestal adecuado para que se conserven jóvenes sus bosques, ya sea favoreciendo el renuevo natural o reforestando las áreas que presentan baja densidad de árboles. Huamantla y Puebla, son dos municipios que ejercen gran presión en cuanto a cambio de uso de suelo en sus periferias urbanas cuya población se dedica principalmente a las actividades económicas del sector terciario seguido del secundario.

Por su parte, el área que ocupan los municipios con mediana cubierta vegetal son: Acuamanala, Chiautempan, Mazatecochco y San Pablo del Monte, cuya superficie agrícola está entre el 50 y 80%. La vegetación de estos municipios presenta un grado de conservación bajo, con superficies de pastizal inducido en donde los bosques de *Pinus-Quercus* que se presentan, capturan solamente entre el 45 y 59 MgC. Para estos municipios es importante desarrollar un plan de densificación de sus áreas forestales y reconversión de sus áreas con pastizal inducido.

Finalmente, los municipios con menor cubierta vegetal dentro del Parque son: Acajete, Amozoc, Contla de Juan Cuamatzi, Ixtenco, San José Teacalco, los cuales tienen un grado de conservación bajo, pero con amplias posibilidades de que sus superficies de pastizal inducido sean reforestadas. De manera semejante a los municipios anteriores, las actividades predominantes de la población en estos municipios pertenecen a los sectores secundario y terciario. El municipio de Sta. Cruz Tlaxcala, no posee cubierta forestal situada dentro del Parque.

Como referencia para las recomendaciones señaladas anteriormente para densificar áreas forestales naturales y reconversión de áreas con pastizales inducidos realizando plantaciones forestales, están los estudios de Peña del Valle (2003) y Rojas (2008), donde se especifica que las densidades en bosques naturales varían según la comunidad de que se trate. En promedio para distintas especies de pinos la densidad es de 400 árboles por hectárea y para la comunidad de *Abies religiosa* alcanza en promedio una densidad de 885 árboles por hectárea. En el caso de plantaciones forestales se recomienda una densidad de 1000 árboles por hectárea (González, 2008).

Tabla III. Superficie ocupada por comunidades vegetales y otros usos del suelo en los Municipios del Parque Nacional Malinche. De acuerdo a intervalos de contenido de carbono

Tipos de vegetación y uso de suelo	Quercus Zaccional de alta montaña Pastoral Inducido 1- 14 MgC	Agricultura de Temporal 15- 29 MgC	Pinus-Quercus 45- 59 MgC	Pinus (resophylla) 90-104 MgC	Pinus hartwegii 105-119 MgC	Pinus montezumae Abies religiosa Pinus-Abies Abies-Pinus 120-134 MgC	Alnus jorullensis 135-150 MgC	Superficies ocupadas por poblados	TOTAL
Municipio									
Acamanala de M. Hidalgo	22	388	331						741
Chilautempan	1	3,225	712			165			4,113
Contra de Juan Cuamatli	4	288	53				193		345
Huamantla	186	3,695			220	4040			8,334
Telencó	25	631				25			681
Mazatecochco de J.M.									
Moroles		24							33
San Francisco Tetlanohcan	258	1,350	250		169	2477	157	30	4,691
San José Texcalco	68	1,517				100		3	1,678
San Pablo del Monte	33	1,181	635			140		30	2,022
Santas Cruz Tlaxcala		133							133
Tetelcholco	370	2,353	843		73	2679		16	6,334
Zitlaltepec de T.S.S.	57	1,421		415		1252			3,145
Acajete	128	2,528	106	195		180		31	3,048
Amozoc		458	30			21			509
Puebla	768	1,803	167		49	1529		64	4,377
Tepatlaxco de Hidalgo	454	2,261	570		147	2040		404	5,865
TOTAL	2,372	20,263	3,706	520	658	14,618	753	177	46,067

Fuente: elaboración propia.

4. Actividades en los bosques de la Malinche que modifican el contenido de carbono

Lo que se ha señalado, hasta este momento, es la cantidad de carbono almacenado en los bosques del Parque. Sin embargo, como ya se ha destacado, además de las distintas actividades forestales y agropecuarias que se realizan de manera controlada en el Parque, existen otras acciones, como la tala clandestina y los incendios forestales provocados, las cuales año con año continúan mermando las superficies forestales hasta el extremo de que actualmente, el área de vegetación natural cubre el 45.5 % (20,951 ha.) de la superficie total del Parque. Por esta razón es importante, no sólo saber la cantidad almacenada de carbono que existe en los bosques del Parque, sino cómo y en qué se está perdiendo biomasa y carbono, así como cuáles son los esfuerzos de reforestación en el área y cuál es el grado de éxito para que se incremente la captura de carbono en estos bosques. Dos aspectos que se consideran enseguida y que reducen sustancialmente año con año la cantidad almacenada de carbono, son los incendios y el aprovechamiento forestal no regulado que frecuentemente se hace en el Parque.

4.1 Pérdida de biomasa y carbono debido a incendios forestales

La Coordinación General de Ecología del Gobierno del estado de Tlaxcala (CGET) considera las actividades agropecuarias, de aprovechamiento forestal, las fogatas de paseantes, la quema de basureros, la construcción y limpieza de caminos, así como los litigios o rencillas y la búsqueda de autorización para manejo forestal, como causas frecuentes de incendios en el Parque.

En la Tabla IV se presentan, de manera, resumida los incendios registrados en la Malinche por la CGET, para los años de 1995 a 2008. Excluyendo el año 1998, cuando se presentaron un total de 441 incendios y 1,964 ha. afectadas debido a la presencia del fenómeno El Niño, el promedio anual de incendios en el Parque es de 126 y un aproximado de 312 ha. siniestradas por año. El número de incendios registrados para esta serie de datos puede variar desde 116 en los años 1999 y 2007, hasta 516 en el 2000. En total, en 14 años se han registrado en el Parque un total de 2,076 incendios que han afectado una superficie de 6,016 ha.

Siguiendo un gradiente altitudinal, la mayoría de los incendios se encuentran entre los 2,600 y los 3,000 m.s.n.m., principalmente en áreas colindantes en donde se desarrolla la actividad agrícola (Villers, 2005). Los incendios en las partes más altas son pocos y se presentan por fogatas mal apagadas de visitantes ya que las fechas de estos incendios corresponden principalmente con el período vacacional de Semana Santa.

A partir del mapa de incendios por comunidad vegetal, realizada por Wong (2005), se observa de manera general que las comunidades de *Pinus* son de las más afectadas por los incendios. Con porcentajes mínimos se encuentran también

las comunidades de *Quercus* y *Pinus-Quercus*, así como algunas áreas de zacatonal de alta montaña.

Tabla IV. Ocurrencia de incendios forestales dentro del Parque Nacional Malinche

Año	Número de Incendios	Superficie (ha)
1995	154	215
1996	132	299
1997	73	302
1998	441	1,964
1999	68	116
2000	104	516
2001	144	438
2002	199	533
2003	136	274
2004	127	201
2005	133	214
2006	153	486
2007	75	116
2008	137	342
TOTAL	2,076	6,016

Fuente: Bases de datos de CGET: Coordinación General de Ecología. Gobierno del estado de Tlaxcala.

Rojas (2008), localizó 10 áreas incendiadas en los años 2005 y 2006 y evaluó la biomasa perdida en las áreas donde el incendio afectó de manera severa el arbolado adulto, y que la CGET las consideró como pérdida total del arbolado. En estas áreas siniestradas se inventariaron un total de 2,311 árboles, principalmente de pino y encino; se registró la densidad de individuos por ha., la dominancia y el valor de importancia de las especies, así como el porcentaje en cuanto a composición de las mismas. El resultado fue que en una superficie siniestrada de 99.6 ha. de bosque de pinos y encinos, se perdió un total de 16,988 toneladas de biomasa forestal que corresponde a 8,494 MgC. Es decir en la Malinche, se pierden aproximadamente 85 MgC por cada hectárea que se siniestra; si el promedio anual de

pérdida por incendios en la Malinche es de 312 ha. esto correspondería a 26,520 MgC que se pierden por año.

4.2 El Aprovechamiento forestal

Entre los recursos vegetales que son extraídos del Parque se encuentran evidentemente los pinos (especies del género *Pinus*) de los que se elaboran diversos productos como son: tablas, vigas y polines. De la especie *Abies religiosa* se obtienen morillos principalmente. De las cuatro especies de *Quercus*, se elabora carbón, así como también de algunas especies de *Pinus* y en ocasiones excepcionales para esta misma actividad se utilizan el aile (*Alnus jorullensis*) y el madroño (*Arbutus xalapensis*) (CGET, 2001; Rojas, 2008).

El Programa Integral de Manejo del Parque Nacional Malinche (CGET, 2001), pretende regular la extracción de recursos naturales; para ello se contempla un programa anual en el cual las comunidades asentadas dentro del Parque, y en la zona de influencia, puedan utilizar y remover recursos del volcán de manera controlada.

Estos aprovechamientos responden a las solicitudes hechas por los usuarios. El cuerpo de control y supervisión del Parque, realiza la inspección y evaluación técnica para establecer las condicionantes, restricciones y medidas de mitigación que los usuarios deberán tomar en cuenta para dicho aprovechamiento. Además de los productos que anteriormente se señalaron, se extrae también, leña, tierra de monte, material pétreo, lama o musgo, hongos comestibles, ocoxal, follaje, pastos y algunos arbustos para la elaboración de artesanías (CGET, 1999-2003).

De acuerdo con los registros notificados por la CGET (1999-2003), y de lo reportado por Rojas (2008), se presenta en la Tabla V la biomasa extraída del parque únicamente para el caso de la producción de tablas, vigas, polines, morillos, carbón y extracción de leña. El promedio anual de biomasa extraída con permiso oficial de las autoridades es de 9,658 toneladas, lo cual corresponde a 4,829 MgC.

4.3 Incremento de carbono por reforestación

Los primeros reportes sobre la conservación del Parque, se realizaron en el año de 1946 cuando se crea el Distrito de Conservación de Suelos de la Malinche, dando inicio al cultivo de diversas especies de pastos seleccionados y a la plantación de miles de nogales y árboles frutales. En años posteriores, las campañas de reforestación de varios miles de árboles sembrados anualmente, fueron realizadas principalmente por la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH) y por el Gobierno del estado de Tlaxcala (GET). Estas reforestaciones fueron realizadas principalmente con ayuda de la SEDENA. Además, también existieron programas de plantación auspiciados por SEMARNAP y SEDESOL. En general, los registros históricos de las campañas de reforestación del Parque se encuentran incompletos y

en algunos casos, los números presentados corresponden más al número de plantaciones realizadas en la totalidad del estado de Tlaxcala que en el área del Parque (González, 2008).

Tabla V. Biomasa extraída del Parque Nacional Malinche y su conversión a pérdida de Carbono

Año	Biomasa Extraída (t)	MgC Totales Perdidas
1999 ¹	5,361	2,680
2000 ¹	7,315	3,657
2001 ¹	8,552	4,276
2002 ¹	9,154	4,577
2003 ¹	14,237	7,118
2004 ¹	s.d.	s.d.
2005 ²	14,549	7,275
2006 ²	8,435	1,217
Prom. Anual	9,658	4,829

s.d.= sin dato. 1 Fuente: CGET. 1999-2003. 2. Fuente: Rojas. 2008.

Las distintas campañas y programas de plantación de árboles que se han realizado, tanto en el Parque Nacional Malinche como en el estado de Tlaxcala, se pueden dividir en dos grandes tipos de acuerdo a sus objetivos: 1) el primero tiene la finalidad de preservar el área natural protegida del Parque, y 2) el segundo busca proporcionar apoyo y sustento económico a las comunidades que viven cercanas a los bosques, las cuales además de sembrar árboles forestales, establecieron algunas parcelas para la producción de frutales, como son: manzano, peral, durazno, higuera, nogal, tejocote y capulín. Cabe mencionar que estas comunidades fueron remuneradas con jornales dentro de las campañas de reforestación en conjunción con los programas de empleo temporal.

Datos consistentes sobre plantación forestales se presentan en la Tabla VI que corresponden a los reportes encontrados entre 1991 y 2002 (González, 2008). En este período el número total de árboles reforestados en la Malinche-Tlaxcala, fue de 15,577,000 árboles. Si se considera que la densidad de plantación es de 1,000 árboles por hectárea y si estas reforestaciones hubieran sido exitosas, sin ninguna pérdida, una superficie de 15,577 ha. estaría reforestada.

Por lo tanto, si el área del Parque es de 46,067 ha. y suponemos una siembra de mil árboles por hectárea, las 15,577 hectáreas, representaría aproximadamente el 34% del área del Parque. Considerando que estos esfuerzos de reforestación hubieran tenido el 60% de éxito se puede hacer un estimado de cuánto carbono se pudo haber almacenado considerando que 1 ha. de bosque de pino almacena 130 MgC y que el 60% de 15,577 ha. es 9,346 ha. con estas reforestaciones se hubieran almacenado 1,215,006 MgC.

A pesar de de estos grandes esfuerzos en cuanto a reforestación no se han logrado los objetivos buscados en dos aspectos: 1. En el incremento de áreas forestales dentro del parque, y 2. En la participación activa por parte de los usuarios en cuanto al cuidado de los árboles. La primera circunstancia se debe principalmente a que no se han llevado a cabo adecuados procedimientos de cuidado y monitoreo de los sitios reforestados. La CGET calcula una sobrevivencia de entre el 10% y 20%, argumentando como posibles causas: una mala selección de sitios, lluvias escasas, forma de plantación, especies utilizadas y temporalidad inadecuadas (CGE, 2005).

Tabla VI. Número de árboles plantados en el Parque Nacional Malinche durante el período 1991-2002

Año	Número de Árboles	Fuente	Realización de la Reforestación
1991	140,000	SARH	No se especifica
1992	10, 000,000	SARH	Comité Estatal de Solidaridad para la Reforestación
1993	1,640,000	SARH	No se especifica
1996	800,000	GET	Defensa Nacional
1997	840,000	GET	23 Zona Militar, SEDENA
1999	500,000	GET, SEMARNAP, SEDENA y SEDESOL	23 Zona Militar, SEDENA
2000	712,000	GET, SEMARNAP, SEDENA y SEDESOL	23 Zona Militar, SEDENA
2001	700,000	GET	23 Zona Militar, SEDENA y Usuarios de los recursos del Parque
2002	245,000	GET	23 Zona Militar, SEDENA y Usuarios de los recursos del Parque

Fuente: elaboración propia.

Discusión y Conclusiones

En este estudio se comprobó que la cantidad de biomasa en bosques, y consecuentemente, tanto la cantidad de carbono almacenado, como la posibilidad de incrementar o decrecer su capacidad de captura, está íntimamente relacionada

con el manejo que se le dé a los rodales o áreas boscosas, así como su planeación futura por tiempos largos. Se ha constatado que las áreas boscosas del Parque se están reduciendo, y que existe mucha mayor pérdida de carbono debido a los incendios forestales, pérdida de 26,520 MgC anuales, que por el aprovechamiento que hacen los usuarios (4,829 MgC); asimismo, a pesar de los grandes esfuerzos que se hacen para reforestar no compensa estas enormes pérdidas.

Por esta razón, conocer la capacidad biológica que posee un cierto sistema forestal para capturar carbono atmosférico y su dinámica a través del estudio del manejo del Parque, es apenas un paso preliminar para determinar la futura viabilidad de proyectos enfocados en la compra-venta de compensaciones de carbono dentro del marco normativo del Protocolo de Kyoto, o de los mercados voluntarios de carbono (UNFCCC, 2009). Sin duda se tienen que considerar los contextos económico y social que condicionan en gran medida la integridad de los bosques.

En este sentido, al entender que la viabilidad de los procesos generados en un bosque está determinada por numerosos factores no biológicos, resulta claro que la generación de información biológica sobre el bosque y su potencial de almacenaje y captura, quedaría inconclusa sin la consideración de las condiciones sociales, políticas y económicas locales del Parque (Peña del Valle, 2003). Dichas condiciones serán las verdaderas determinantes para evaluar si la compra-venta de compensaciones de carbono, puede convertirse en una estrategia extra-agrícola efectiva a la cual los campesinos y dueños de zonas boscosas puedan recurrir para generar mayor ingreso y, de acuerdo a los objetivos estipulados en los mercados ambientales, propiciar un desarrollo sustentable compatible con las necesidades locales.

El estudio realizado en la Malinche sobre el potencial de captura de carbono de las áreas boscosas, para conocer su capacidad de proporcionar este servicio ambiental, es un ejemplo de la situación antes descrita. Las condiciones ambiental y social de la región, son semejantes a la de la mayoría de las áreas rurales mexicanas. Se caracterizan por tener climas y suelos restrictivos para la agricultura, y por la presencia de campesinos semiproletarizados que utilizan tecnología tradicional bajo un régimen de producción agrícola de temporal; la mayoría de los pobladores no son sujetos de crédito y tampoco cuentan con los mercados ni con la infraestructura adecuados para llevar a cabo sus actividades comerciales. La mayoría posee un bajo nivel educativo y escasa preparación técnica, lo que en un momento dado les impide migrar hacia otras zonas en busca de mejores condiciones de vida (Pérez, 2001). Estas condiciones, a lo largo del tiempo, han generado un debilitamiento de las instituciones sociales campesinas, las cuales históricamente se han encargado de regir las relaciones sociales entre los miembros de una localidad, y de mantener la adecuada explotación de los recursos naturales. Esta carencia institucional ha provocado que la jurisdicción sobre los recursos forestales, tanto maderables como no maderables, recaiga sobre la autoridad de los gobiernos federal o estatal y por lo tanto que exista una falta de interés local sobre la creación

de un plan de manejo que considere conjuntamente a la producción forestal así como la conservación de las funciones vitales para el mantenimiento del bosque y el aprovechamiento de los bienes y servicios ambientales que de él se generen.

Crear una estrategia para introducir el concepto de compra-venta de compensaciones de carbono que realmente funcione dentro de la economía e ideología de una región rural-proletaria como lo es la Malinche, requiere de cambios en el interior de las comunidades y en la autoridad gubernamental. Así como la gente necesita percibir los recursos dentro de un sistema de valores, al mismo tiempo, necesita tener las "capacidades" para apropiarse correctamente de tal valor. Los pasos tendrían que estar dirigidos a fortalecer los diferentes niveles de jurisdicción, en especial el local, para aprovechar ciertas estructuras ancestrales que aún existen y detentar sobre ellos algunos cargos extra, referidos a la gestión de los recursos naturales; del mismo modo, promover la diversificación de la economía y realizar actividades de planeación y administración para establecer metas y objetivos enfocados en el manejo forestal de tipo sustentable que alcancen una combinación entre el mediano y largo plazo (Thompson y Betters, 1998).

Bibliografía

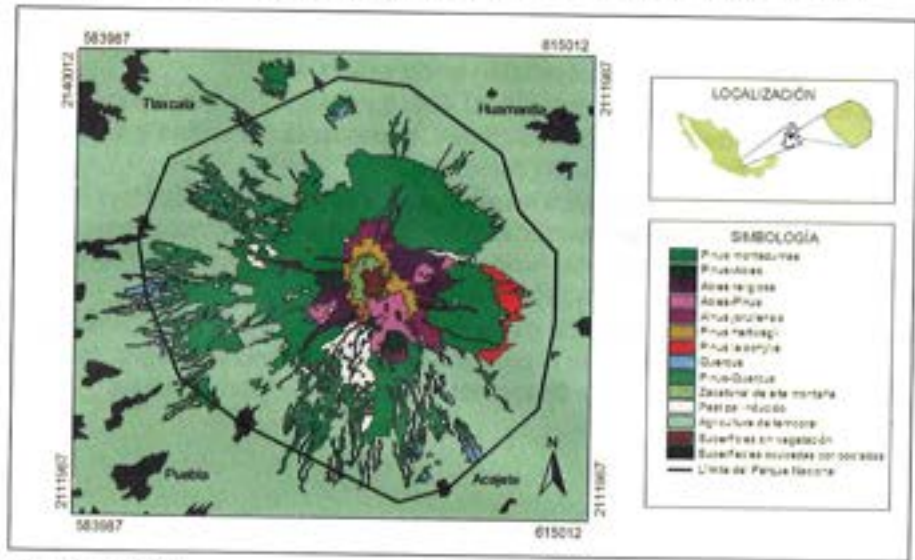
- Abascal, R. y A. García Cook (1975). "Sistemas de cultivo, riego y control del agua en el área de Tlaxcala", en *XIII Mesa redonda de la SMA, Arqueología I*, pp. 199-212.
- Acuña, R. (ed.) (1984). *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, tomo primero, núm. 4, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Allende, L. (1968). *Edafología de la Malinche*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias, Tesis Profesional, México.
- Brown, S. (1997). *Estimating biomass and biomass change of tropical forests*, A Forest Resources Assessment publication, FAO, Roma.
- Castillo, R.M.E. (2006). *Delimitación de Unidades Ambientales Biofísicas en el Volcán la Malinche con base en el Análisis de Unidades Morfogénicas*, tesis de Maestría en Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- CGET (Coordinación General de Ecología-Tlaxcala) (1999-2003). Séptimo a Catorceavo Informes de Actividades del Programa de Manejo del Parque Nacional Malinche (Tlaxcala), Gobierno del Estado de Tlaxcala, México.
- _____ (2001). *Programa Integral de Manejo del Parque Nacional Malinche*, Gobiernos de Tlaxcala y Puebla, Documento preliminar.
- _____ (2005). *Resultados de la Reforestación en el Parque Nacional Malinche 2005*. Coordinación General de Ecología, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Documento no publicado, Tlaxcala, México.
- CICC (Comisión Intersecretarial de Cambio Climático) (2006). *Hacia una Estrategia Nacional de Acción Climática*, SEMARNAT, México.

- CONAFOR (2008). Página principal de la Comisión Nacional Forestal, SEMARNAT, México. Ver: http://www.conafor.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=24&Itemid=454
- De Jong, B. J., M. Cairns, P. K. Haggerty, N. Ramírez, S. Ochoa, J. Mendoza, M. González e I. March (2001). "Land-Use Change and Carbon Flux Between 1970s and 1990s", en *Environmental Management*, núm. 23 (3), Central Highlands of Chiapas, Mexico, pp. 373-385.
- D.O.F. (Diario Oficial de la Federación) (1938). *1. Decreto que declara Parque Nacional la Montaña La Malinche o Matlacuéyatl*, 21 de septiembre, México, D.F.
- Espejel, A. (1996). "La Malinche: Una visión retrospectiva de su deterioro y conservación", en *Gaceta Ecológica*, núm. 41, pp. 16-23.
- _____ (1998). *La importancia y el deterioro del recurso bosque en la Malinche, estado de Tlaxcala*, tesis de Maestría en análisis regional, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala.
- García Cook, A. y B. Merino (1991). *Tlaxcala. Textos de su historia, tomo I*, Gobierno del Estado de Tlaxcala, CONACULTA, México.
- _____ (comp.) (1997). *Antología de Tlaxcala*, vol. II, Colección Antologías, INAH, Gobierno del Estado de Tlaxcala, primera edición.
- González, J. (1992). "Manejo del agua y del suelo en la agricultura del suroeste de Tlaxcala", en *Notas Antropológicas*, núm. 4, Escuela de Antropología, UAEM, Toluca, pp. 65-74.
- González, M.B.E. (2008). *Evaluación de Reforestación en el Parque Nacional Malinche, Tlaxcala, México*, tesis para obtener el título de Bióloga de la Facultad de Ciencias, UNAM.
- Gottfried, P. (1965). "The basin of Puebla-Tlaxcala in Mexico", en *Revista Geográfica*, núm. 24, pp. 85-107.
- Heal, G. (2000). *Nature and the Marketplace. Capturing the value of ecosystem services*, Island Press, U.S. 203, en: <http://www.semarnat.gob.mx/queesse-marnat/consultaspublicas/Pages/peccconsultacomplementaria.aspx>
- INEA (Instituto Nacional de Educación para Adultos) (1995). *Ecología del estado de Tlaxcala, región Malinche*, Secretaría de Educación Pública, Tlaxcala.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática) (2000). *Tabulados Básicos Nacionales y por Entidad Federativa, Base de Datos y Tabulados de la Muestra Censal*, en el sistema Contar 2000, versión 4.0.2, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, México.
- _____ (2000a). *Anuario Estadístico del Estado de Tlaxcala*, México.
- _____ (2000b). *Anuario Estadístico del Estado de Puebla*, México.
- Luna, C. (1993). *Cambios en el aprovechamiento de los recursos naturales de la antigua ciénega de Tlaxcala*, Universidad Autónoma de Chapingo, México.
- Macazaga, O. (1979). *Templo mayor sagrario de la vida: La religión agraria del México antiguo*, Innovación, México.

- Marroni de Velásquez, M. (1998). "El Agro Tlaxcalteca: viejas estructuras nuevas coyunturas", en Carrillo, M. y R. Valdiviezo, *Tlaxcala en el marco de la política regional mexicana*, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Merino, L. y G. Segura (2002). "El manejo de los recursos forestales en México (1992-2002). Procesos, tendencias y políticas públicas", en Leff, E., E. Ezcurra, I. Pysanty y P. Romero. (comp.), *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, SEMARNAT, INE, UAM, ONU, PNUMA, México.
- Millennium Ecosystem Assessment (2005). *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*, Island Press, Washington, DC.
- Muñoz Camargo, D. (1978). *Historia de Tlaxcala: Crónica del siglo XVI*, Alfredo Chavero, ed.), Inovación, México, D.F.
- Peña del Valle, A. (2003). *Captura de carbono: un estudio en el Parque Nacional la Malinche, Tlaxcala-Puebla*, Tesis de Maestría en Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- Pérez, A. (2001). "Agricultura y estrategias de sobrevivencia de las familias rurales ubicadas en regiones con bajo potencial agrícola en Tlaxcala", en *Regiones y Desarrollo Sustentable*, El Colegio de Tlaxcala, A.C., México, pp. 143-158.
- Raev, I., O. Grozev, V. Alexandrov (1996). *Assessment of the Forest GHG Offset Potential. Vulnerability to Climate change and Adaptation Measures for Bulgarian Forests*, Sofía.
- Rendón, R. (1993). *El Prosperato. Tlaxcala de 1885 a 1911, Siglo XII*, UIA, México.
- Rojas, G. F. (2004). *Contenido y captura potencial de carbono en el bosque de Pinus Hartwegii del Parque Nacional Malinche, Tlaxcala*, tesis para obtener el título de Bióloga de la Facultad de Ciencias, UNAM.
- _____ (2008). *Consideraciones para el balance de carbono: evaluación del movimiento de biomasa en el Parque Nacional Malinche*, tesis de Maestría en Ciencias Biológicas (Biología Ambiental). Posgrado en Ciencias Biológicas, UNAM, México.
- Romero, Osvaldo (2002). *La Malinche. Poder y Religión en la región del Volcán*, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala.
- Schroeder, P., S. Brown, J. Mo, R. Birdsey y C. Cieszewski (1997). "Biomass Estimation for Temperate Broadleaf Forest of the United States Using Inventory Data", en *Forest Science* 43 (3), pp. 424-434.
- SEMARNAT (2009). *Programa Especial de Cambio Climático 2008-2012*, Borrador para Consulta Pública.
- SEMARNAT-CONAFOR (2001). *Programa Estratégico Forestal para México*.
- Thompson, C. y D. Betters (1998). "The potential for ecosystem management in Mexico's forest ejidos", en *Forest Ecology and Management*, 103, pp. 149-157.
- UNFCCC (2009). *United Nations Framework Convention on Climate Change*.

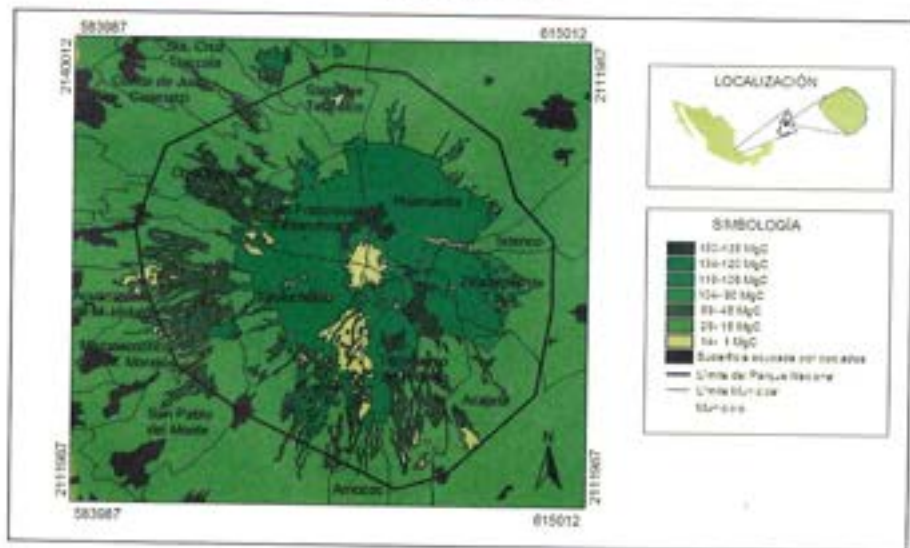
- Villers, L. (2005). *Comportamiento del fuego y evaluaciones de riesgo a incendios en áreas forestales de México. Un estudio en el volcán la Malinche*, Proyecto CONACYT 38697-V. Informes parciales rendidos en diciembre 2002, 2003 y 2004, informe final rendido en diciembre 2005.
- Villers, R. L., Rojas G F. y P.Tenorio L. (2006). *Guía Botánica del Parque Nacional Malinche, Tlaxcala-Puebla*, Centro de Ciencias de la Atmósfera e Instituto de Biología-UNAM y CONACYT, México.
- Werner, G. (1986). "Las consecuencias de la agricultura de los últimos tres mil años en los suelos de Tlaxcala", en *Memorias del primer simposio internacional de investigación socio-histórica sobre Tlaxcala*, Gobierno de Tlaxcala, ITC, UIA, México, pp. 221-229.
- Wong, G.J.C. (2005). *Humedad de los combustibles muertos y su relación con los incendios forestales en el parque nacional la Malinche, Tlaxcala*, tesis para obtener el título de Biólogo de la Facultad de Ciencias, UNAM.

Figura 1. Comunidades Vegetales y Usos del Suelo en el Parque Nacional Malinche



Fuente: Rojas, 2008.

Figura 2. Contenido de Carbono en las Comunidades Vegetales y Usos del Suelo en el Parque Nacional Malinche



Fuente: Rojas, 2008.

Matlalcúeytl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo

La edición de esta obra estuvo a cargo
de Guillermo Aragón Lozanca, Elodie Aragón Gohory-Villain,
María Lilia Medina Díaz y Julia Isabel Eissa Osorio.

Se terminó de imprimir en diciembre del 2009

en los talleres de Conciencia Gráfica S.A. de C.V.

Primera Sección Oasis, Valsequillo, Puebla

y con número de teléfono y fax 01 222 281 7084

Se emplearon tipos: Myriad Roman-Bold e Italic de 8, 9 y 10.5 puntos

Tiraje: 1000 ejemplares

Tipo de impresión: Offset

Se utilizó papel bond blanco de 90 gm.



Otras publicaciones de
El Colegio de Tlaxcala, A.C.

Oswaldo Romero, Guillermo Davinson, Magdalena Sam, Raúl Jiménez Guillén. *Cultura, poder y reproducción étnica en Tlaxcala, México.*

María de Lourdes Rosales Martínez. *La agenda de gobierno municipal. Los casos de Apetatitlán de Antonio Carvajal, Panotla y Totolac.*

Laura Collin H. *El caso de los exitosos otomíes de Temoaya.*

Mercedes B. Arce Rodríguez, Ma. de Lourdes Sánchez Gómez. *Una mirada binacional al desarrollo regional México-Cuba. Economía, democracia y sociedad.*

Ricardo Romano Garrido, Raúl Jiménez Guillén, Oswaldo Romero Melgarejo. *Cacicazgo y oligarquía en el oriente de Tlaxcala.*

Héctor Cortez Yacila. *Descentralización productiva y territorio. Un enfoque de ordenamiento territorial desde la dimensión de las estructuras territoriales, México un caso de aplicación.*

Felix Cadena B. *De la economía popular a la economía de la solidaridad: itinerario de una búsqueda estratégica y metodológica.*

Angélica Cazarín Martínez. *Gobiernos locales, competencia electoral y alternancia en Tlaxcala 1991-2002.*

Oswaldo Romero Melgarejo, Raúl Jiménez Guillén, Ricardo Romano Garrido. *La región y el poder indígena.*

Felipe Torres, Javier Delgadillo et al. *Formaciones regionales comparadas: los casos de México, España e Italia.*

Pronunciar la palabra Malinche o Malintzin en Tlaxcala, es hacer referencia a la esencia misma de la identidad tlaxcalteca. Este edificio volcánico declarado Parque Nacional desde 1938 por su belleza estética, la riqueza de su biodiversidad, y los servicios ambientales que ofrece (fábrica de agua, captura de carbono), es, al mismo tiempo, el territorio histórico, la patria de numerosos pueblos de habla nahua y otomí, cuyos ancestros la llamaban Matlalcuéyetl. Con este nombre se denominaba de manera ambivalente a la montaña y a su diosa residente: a la montaña sagrada llena de agua (*altepetl*), de alimentos (*tonacatepetl*), al paraíso fuente de vida (*Tlalocan*) y *axis mundi*, que permite la conexión entre los niveles celestial, terrenal y el inframundo, y a la deidad femenina pareja de Tláloc, llamada Chalchiutlicue en otras regiones del Anahuac.

Mediante esta publicación, desde la tribuna de la antropología ambientalista, queremos decir a los cuatro rumbos del universo, que las raíces de la cultura mesoamericana están vivas en los pueblos de la Matlalcuéyetl, y que la importancia ecológica y económica de la montaña, debiera obligar, a gobernantes, académicos y ciudadanos en general, a proponer alternativas, unir esfuerzos y asumir compromisos en defensa de la diversidad y el patrimonio biocultural, para abrir brecha en el proceso inédito de construir configuraciones socioambientales y multiculturales, que reconcilien las rupturas históricas entre los habitantes de los pueblos y la montaña.



ISBN: 978-607-7673-14-0



TE El Queso de Tlaxcala

